

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

ALEJANDRO CÓRDOVA SUÁREZ

**LA FUNDAMENTACIÓN TEOLÓGICA DE LA MORAL  
SOCIAL EN LOS MANUALES POSTCONCILIARES**

Tesis de Doctorado dirigida por:  
Prof. Dr. D. GREGORIO GUITIÁN

PAMPLONA 2013



## ÍNDICE

ÍNDICE.....	3
TABLA DE ABREVIATURAS .....	11
INTRODUCCIÓN.....	13
CAPÍTULO I. LA TEOLOGÍA MORAL SOCIAL EN TORNO AL CONCILIO VATICANO II .....	23
1. La Moral social previa al Concilio .....	24
2. Antecedentes de la renovación moral conciliar.....	33
2.1. Los deseos de renovación.....	35
2.2. Propuestas en torno al principio rector de la Teología moral.....	38
2.3. El esquema «De ordine morali».....	40
3. Las aportaciones del Concilio a la Teología moral .....	42
3.1. Las pautas para la renovación moral.....	47
3.2. La Sagrada Escritura y la Persona de Cristo en la renovación moral.....	50
a) Retorno a la Sagrada Escritura.....	51

b) Cristo y la vida moral.....	53
3.3. Las aportaciones del Concilio a la Moral social .....	56
a) De una ética individual a una moral social.....	57
b) Breve esbozo de la antropología de <i>Gaudium et spes</i> .....	61

CAPÍTULO II. LOS MANUALES DESDE LA PUBLICACIÓN DE  
*GAUDIUM ET SPES* HASTA 1979..... 69

1. <i>Morale sociale pour notre temps</i> (J.M. Aubert) .....	69
1.1. Presentación de la obra .....	69
1.2. Teología moral social fundamental.....	73
1.3. Temas de moral social concreta.....	84
1.4. Valoración.....	84
2. <i>Morale speciale</i> (A. Günthör) .....	86
2.1. Presentación de la obra .....	86
2.1.1.) Le relazioni del cristiano verso Dio (Vol. II) .....	89
2.1.2.) Le relazione verso il prossimo (Vol. III) .....	92
2.2. Elementos de fundamentación .....	95
a) Relación dialógica.....	96
b) Las virtudes teologales .....	97
c) Solidaridad y subsidiariedad.....	104
d) Enfoque cristológico .....	106
e) Las fuentes teológicas.....	108
2.3. Temas de moral social concreta .....	111
2.4. Valoración.....	114
3. <i>Moral social</i> (M. Vidal).....	119
3.1. Presentación de la obra .....	119
3.2. Teología moral social fundamental.....	123
3.2.1.) Aproximación histórica .....	123
3.2.2.) Aproximación sistemática.....	130
a) Perspectivas bíblicas.....	130
b) El nuevo horizonte teológico para le ética social cristiana .....	132
c) Las categorías ético-teológicas básicas.....	135
d) Orientaciones metodológicas .....	139
e) “Ética de liberación”: esquema para la moral social cristiana .....	144
3.3. Temas de moral social concreta .....	147
3.4. Valoración.....	155

CAPÍTULO III. LA MORAL SOCIAL FUNDAMENTAL EN LOS MANUALES DE 1980-1989 .....	165
1. La società e l'uomo (L. Lorenzetti, coord.).....	165
1.1. Presentación de la obra .....	165
1.2. Elementos de fundamentación .....	169
1.3. Temas de moral social concreta .....	172
1.4. Valoración.....	177
2. Koinonia. Etica della vita sociale (T. Goffi - G. Piana, edd.).....	179
2.1. Presentación de la obra .....	179
2.1.1.) Ética de la vida social (Vol. III) .....	181
2.1.2.) Ética de la vida social (Vol. IV).....	182
2.2. Elementos de fundamentación .....	184
2.2.1.) Síntesis histórica .....	184
2.2.2.) Las virtudes sociales .....	186
2.2.3.) Horizonte bíblico, teológico y eclesiológico de la ética social ...	190
a) Escritura y ética social .....	190
b) Teología y ética social cristiana.....	191
c) Iglesia y ética social cristiana.....	192
2.2.4.) Propuesta de Teología moral social fundamental .....	196
a) La persona como un ser relacional.....	196
b) El modelo de sociedad .....	198
c) Las estructuras sociales .....	202
d) La comunidad mundial.....	203
2.3. Temas de moral social concreta .....	204
2.4. Valoración.....	214
3. Opción por la justicia y la libertad (I. Camacho - R. Rincón - G. Higuera) .....	220
3.1. Presentación de la obra .....	220
3.2. Elementos de fundamentación .....	223
3.2.1.) Síntesis histórica .....	225
3.2.2.) La actividad económica.....	229
a) Dignidad humana y centralidad de la persona en la economía y en la sociedad .....	230
b) Desarrollo humano .....	231
c) Justicia y libertad.....	231
d) El destino universal de los bienes y la propiedad privada.....	232
3.3. Temas de moral social concreta .....	233
3.4. Valoración.....	239
4. Humanizar el mundo (U. Sánchez) .....	243

4.1.	Presentación de la obra .....	243
4.2.	Claves de fundamentación.....	247
	a) La humanización del mundo .....	248
	b) Estructuración antropológica.....	250
	c) Estructuración cristiana.....	252
	d) Estructuración teológica .....	254
4.3.	Temas de moral social concreta .....	256
4.4.	Valoración.....	268

CAPÍTULO IV. LA MORAL SOCIAL FUNDAMENTAL EN LOS  
MANUALES DE 1990-1999 .....

1.	Manual de moral social cristiana (G. Del Pozo).....	273
1.1.	Presentación de la obra .....	273
1.2.	Teología moral social fundamental.....	275
	1.2.1.) Aproximación histórica .....	276
	1.2.2.) Aproximación sistemática .....	279
	a) Inspiración bíblica .....	280
	b) Acorde con la renovación teológica .....	280
	c) En el nuevo horizonte eclesiológico .....	282
	d) Principios y valores de la moral social cristiana.....	284
1.3.	Temas de moral social concreta .....	288
1.4.	Valoración.....	296
2.	Moral social, económica y política (A. Fernández).....	303
2.1.	Presentación de la obra .....	303
2.2.	Teología moral social fundamental.....	305
	2.2.1.) Aproximación histórica .....	306
	a) Datos bíblicos sobre la moralidad en la convivencia.....	307
	b) Moral social en los Padres de la Iglesia .....	309
	c) Doctrina social en la época medieval .....	310
	d) La Doctrina social de la Iglesia .....	311
	2.2.2.) Aproximación sistemática .....	313
	a) Fundamento antropológico: la naturaleza humana en la ética social.....	315
	b) Fundamento teológico: Escritura, Tradición y Magisterio .....	319
	c) Justicia y caridad en la vida social .....	321
2.3.	Temas de moral social concreta .....	324
2.4.	Valoración.....	327
3.	Entre la utopía y la realidad. Curso de Moral Social (L. González-Carvajal) ...	334

3.1.	Presentación de la obra .....	334
3.2.	Elementos de fundamentación .....	337
	a) Las fuentes de la Moral social .....	337
	b) Principios de la enseñanza social de la Iglesia .....	340
	c) La Moral social entre la utopía y el realismo.....	343
3.3.	Temas de moral social concreta.....	345
3.4.	Valoración.....	348

CAPÍTULO V. LA MORAL SOCIAL FUNDAMENTAL EN LOS MANUALES  
A PARTIR DEL AÑO 2000 (I)..... 355

1.	Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale (R. Coste) .....	355
1.1.	Presentación de la obra .....	355
1.2.	Los fundamentos de la moral social.....	357
	a) La Escritura Santa y la dimensión colectiva de la vida en sociedad .	359
	b) La Enseñanza social de las iglesias .....	367
	c) El razonamiento teológico.....	370
	d) La misión de la Iglesia en el terreno de la ética social.....	376
1.3.	Temas de moral social concreta .....	380
1.4.	Valoración.....	384
2.	Christliche Sozialethik: Konturen–Prinzipien–Handlungsfelder (R. Marx - H. Wulsdorf).....	389
2.1.	Presentación de la obra .....	389
2.2.	Teología moral social fundamental.....	391
	a) La ética social cristiana como ciencia teológica.....	392
	b) Fundamento antropológico de la ética social: la imagen cristiana del hombre .....	394
	c) Fundamento cristológico: la fe en Jesucristo como sentido anticipado para la ética social .....	398
	d) Dimensión eclesiológica: la autocomprensión de la Iglesia como presupuesto fundamental para su servicio en el mundo.....	400
	e) Ética de principios orientada por la razón .....	403
	f) En camino hacia una ética social ecuménica .....	409
2.3.	Temas de moral social concreta .....	410
2.4.	Valoración.....	417
3.	Moral social samaritana (J.I. Calleja) .....	424
3.1.	Presentación de la obra .....	424
3.1.1.)	Fundamentos y nociones de ética económica cristiana (Vol. I).426	

3.1.2.)	Fundamentos y nociones de ética política cristiana (Vol. II) .....	427
3.2.	Teología moral social fundamental.....	428
a)	Fundamentación teológica de la Moral social.....	429
b)	Sociabilidad humana y dignidad fundamental .....	436
c)	Las categorías morales de la ética social cristiana .....	437
3.3.	Temas de moral social concreta.....	440
3.4.	Valoración.....	444

CAPÍTULO VI. LA MORAL SOCIAL FUNDAMENTAL EN LOS  
MANUALES A PARTIR DEL AÑO 2000 (II)..... 449

1.	Moral social cristiana. Camino de liberación y de justicia (E. Alburquerque) ..	449
1.1.	Presentación de la obra .....	449
1.2.	Fundamentación teológica de la Moral social.....	452
a)	Significado y fundamento de la Moral social cristiana .....	452
b)	La Moral social en la Biblia.....	463
c)	Valores fundamentales y principios permanentes de la Moral social.....	466
1.3.	Temas de moral social concreta .....	474
1.4.	Valoración.....	480
2.	Testigos en el mundo. Fundamentos de Moral social (J. Bullón).....	486
2.1.	Presentación de la obra .....	486
2.2.	Fundamentos de la Moral social cristiana .....	488
2.2.1.)	La doctrina de Gaudium et spes sobre la Moral social .....	488
a)	La Iglesia y su consideración del hombre.....	490
b)	La dimensión comunitaria del hombre y sus razones teológicas.....	491
c)	Consecuencias morales del ser comunitario .....	493
2.2.2.)	La Moral social fundamental.....	494
a)	Mensaje cristiano y ser comunitario .....	495
b)	La Moral social en la Sagrada Escritura.....	497
c)	Los fundamentos teológicos de la Moral social .....	499
d)	Categorías que organizan la Moral social .....	504
e)	El Reino de Dios y la Moral social .....	507
2.3.	Temas de moral social concreta .....	510
2.4.	Valoración.....	512
3.	Moral social. La vida en comunidad (J. R. Flecha).....	518
3.1.	Presentación de la obra .....	518
3.2.	Teología moral social fundamental.....	520



3.2.1.)	Fundamentos de la Moral social cristiana .....	520
a)	Persona y sociedad .....	521
b)	Antropología integral.....	522
3.2.2.)	Fe cristiana y Moral social.....	526
a)	Trinidad y vida moral.....	527
b)	El hombre, imagen de Dios.....	530
c)	Opción por Dios y opción por el hombre.....	532
d)	La esperanza escatológica .....	534
3.2.3.)	Elementos destacados de la DSI .....	537
a)	El hombre, centro de la cuestión social en la DSI.....	537
b)	Valores y principios de la DSI.....	538
3.3.	Temas de moral social concreta .....	542
3.4.	Valoración.....	548
4.	Morale sociale (E. Colom).....	556
4.1.	Presentación de la obra .....	556
4.2.	Teología moral social fundamental.....	558
a)	Persona y sociedad .....	560
b)	Vida cristiana y compromiso social.....	568
c)	Iglesia y sociedad .....	574
d)	Principios y valores de la DSI .....	577
4.3.	Temas de moral social concreta .....	581
4.4.	Valoración.....	587
CAPÍTULO VII. CAPÍTULO CONCLUSIVO .....		595
1.	Panorama general sobre la fundamentación de la Moral social en los manuales .....	596
2.	Fundamento antropológico de la Moral social.....	604
3.	La Moral social y las fuentes teológicas.....	608
3.1.	Sagrada Escritura y Tradición de la Iglesia.....	610
3.2.	El Magisterio social (DSI).....	615
4.	La Moral social y su conexión con otras ramas de la Teología.....	615
4.1.	La incidencia de la Moral fundamental.....	615
a)	La especificidad de la moral cristiana.....	616
b)	Las categorías fundamentales de la Moral social.....	617
4.2.	La presencia de la Teología dogmática .....	621
a)	Misterio cristológico .....	623

b) Incidencia del misterio trinitario .....	628
c) Dimensión eclesiológica: la misión de la Iglesia y el compromiso de los cristianos .....	633
d) Dimensión escatológica de la Moral social .....	637
 BIBLIOGRAFÍA .....	 645

## TABLA DE ABREVIATURAS

### 1. Documentos

AA	Concilio Vaticano II, Decreto <i>Apostolicam actuositatem</i>
AG	Concilio Vaticano II, Decreto <i>Ad gentes</i>
CA	Juan Pablo II, Encíclica <i>Centesimus annus</i>
CDSI	Compendio de la Doctrina social de la Iglesia
CIC	<i>Catecismo de la Iglesia Católica</i>
DV	Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática <i>Dei verbum</i>
GS	Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral <i>Gaudium et spes</i>
LC	Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción <i>Libertatis conscientia</i> , sobre libertad cristiana y liberación
LE	Juan Pablo II, Encíclica <i>Laborem exercens</i>
LG	Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática <i>Lumen gentium</i>
MM	Juan XXIII, Encíclica <i>Mater et magistra</i>

OA	Pablo VI, Carta Apostólica <i>Octogesima adveniens</i>
OEDSI	Congregación para la Educación Católica, <i>Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes.</i>
OT	Concilio Vaticano II, Decreto <i>Optatam totius</i>
PP	Pablo VI, Encíclica <i>Populorum progressio</i>
PT	Juan XXIII, Encíclica <i>Pacem in terris</i>
RN	León XIII, Encíclica <i>Rerum novarum</i>
SRS	Juan Pablo II, Encíclica <i>Sollicitudo rei socialis</i>
UR	Concilio Vaticano II, Decreto <i>Unitatis redintegratio</i>

## 2. Otras abreviaturas

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i>
AT	Antiguo Testamento
Congr.	Congregación
Const.	Constitución
Decl.	Declaración
Decr.	Decreto
DSI	Doctrina Social de la Iglesia
Enc.	Encíclica
Ex. Ap.	Exhortación apostólica
NT	Nuevo Testamento
TL	Teología de la liberación

## INTRODUCCIÓN

Uno de los puntos todavía oscuros de la historia de la teología moral contemporánea es la determinación del momento en que aparece la distinción entre moral de la persona y moral social. El hecho es que las dos materias figuran hoy en los planes de estudio de las facultades de Teología, si bien no termina de desaparecer una pregunta de fondo sobre el rigor (o incluso la oportunidad) de dicha división.

Por lo que respecta a la moral social, además de la distinción respecto a la moral de la persona hay que añadir la complejidad que supone el fenómeno de la doctrina social de la Iglesia, y así, otro de los debates generados en este campo ha sido, y todavía es, el de la articulación entre la moral social y la doctrina social de la Iglesia<sup>1</sup>. En todo caso hoy nos

---

<sup>1</sup> Es extensa la bibliografía sobre el tema. Una última actualización bibliográfica puede verse en A. Bellocq, *La doctrina social de la Iglesia: qué es y qué no es*, EDICEP, Valencia 2012; A. Bellocq, *El estatuto epistemológico de la Doctrina Social de la Iglesia: Magisterio, teología y cultura política (pro manuscrito)*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2012; A. Bellocq, «¿Qué es y qué no es la

encontramos con una disciplina —la moral social— que, a raíz de los deseos de renovación de la teología moral en los años previos y posteriores al Concilio Vaticano II, ha buscado —y también podríamos decir que busca todavía— definir bien su identidad y sus fundamentos.

A finales del siglo pasado Juan Pablo II sostenía que «un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya»<sup>2</sup>. Si bien en otro contexto, estas palabras podrían aplicarse en cierto modo a la moral social. Para algunos de los autores que estudiaremos la moral social necesita una fundamentación teológica más rigurosa, o al menos más profunda: unos sostienen que es un aspecto descuidado en los manuales de moral social; otros afirman que es «la cuestión de las cuestiones»<sup>3</sup>. Hay otros autores que van incluso más allá, llegando a sostener que «una moral social como disciplina de la teología no está para nada preparada, ni en honor a la verdad está al alcance de la mano; dicho de forma un poco brutal, no existe; por tanto debe ser pensada y escrita»<sup>4</sup>. Más allá de la posible exageración, el caso es que se percibe entre los teólogos una cierta insatisfacción respecto a esta disciplina, y en concreto

---

Doctrina Social de la Iglesia?: Una propuesta», en *Scripta Theologica* 44 (2012) pp. 337-366.

<sup>2</sup> Juan Pablo II, *Enc. Fides et ratio*, 83: AAS 91 (1998) 5-88.

<sup>3</sup> Cf. J.I. Calleja, *Moral social samaritana, I, Fundamentos y nociones de ética económica cristiana*, PPC, Madrid 2004, p. 43.

<sup>4</sup> «La teologia morale deve prendere atto che una morale sociale come disciplina della teologia non è affatto pronta, né a onor del vero è a portata di mano; detto in modo un po' brutale, essa non c'è; dunque la si deve pensare e scrivere» (A. Bonandi, «Percorsi e prospettive della morale sociale», en *Teologia* 26 (2001) p. 408.)

respecto a su fundamentación. En realidad, como se ha hecho ver, la cuestión del fundamento de la moral social está relacionada con los avatares de la propia teología moral fundamental y tendremos ocasión de verlo<sup>5</sup>. Un estudio general sobre los diferentes aspectos de la moral social (epistemológicos, metodológicos, históricos, etc.) supondría un largo trabajo que no estamos en condiciones de realizar por el momento. Sin embargo, sí se puede abordar en alguno de sus aspectos particulares, de manera que pueda servir como aportación para un proyecto más amplio.

Las afirmaciones a las que nos hemos referido se han realizado a lo largo de un arco de tiempo, desde los años setenta hasta los primeros años del presente siglo, de ahí que surja la pregunta acerca de lo que se ha podido realizar en estos años. ¿Por qué esa insatisfacción? ¿Qué intentos se han llevado a cabo? ¿Cómo lo han hecho y qué opciones han tomado? ¿Qué avances se han conseguido? ¿Qué balance se puede hacer?

Aquí nos proponemos dar respuesta a estas preguntas analizando el trabajo realizado por los autores que han publicado manuales de moral social después del Concilio Vaticano II. Elegimos manuales y no otras obras o artículos porque el género del manual implica fijar posiciones de un modo sistemático y, al menos idealmente, sintético. Pero como el análisis de un manual se presta ciertamente a múltiples perspectivas (metodología, opciones de contenido, fuentes, etc.), en esta tesis nos ponemos como objetivo estudiar la parte dedicada a la fundamentación de la moral social, es decir, lo que podríamos denominar moral social fundamental. Todavía, una disciplina como la moral social entraña un elemento de mayor complejidad, pues en el trabajo de fundamentación pueden distinguirse elementos propiamente teológicos, otros de corte filosófico e incluso aportaciones de las llamadas ciencias sociales. Nuestro objeto de interés es

---

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, Idem, «Sui rapporti tra morale fondamentale e morale sociale», en *Teologia* 15 (1990) pp. 305-332; G. Angelini, «L'incerta vicenda della teologia morale fondamentale», en *Teologia* 26 (2001) pp. 385-405.

precisamente analizar los fundamentos teológicos de la disciplina, de ahí el título de la tesis, por más que pudiera parecer una redundancia decir fundamentación “teológica” de una materia que de suyo es ya teología. Con esa expresión queremos ceñir el estudio de la fundamentación a sus aspectos propiamente teológicos. Sin embargo, y naturalmente, nos referiremos a aportaciones filosóficas o de otra índole cuando resulte necesario para la comprensión de las pretensiones de un determinado autor. Téngase en cuenta, por ejemplo, que uno de los campos en los que nos adentraremos es el de la antropología teológica, que como veremos resulta decisiva para la comprensión de la moral social y mantiene una estrecha relación con la antropología filosofía.

La principal aportación que pretende hacer esta tesis es más bien modesta: reunir por primera vez el trabajo de fundamentación teológica realizado por los autores que han publicado manuales de moral social desde el Concilio Vaticano II hasta el año 2008, fecha de publicación del último manual seleccionado. Hasta el momento, un trabajo así no ha sido realizado y podría contribuir a delinear un panorama del estado de la fundamentación de nuestra disciplina. No obstante, contamos con el trabajo de Querejazu<sup>6</sup> que se ocupó de la evolución de la moral social en cuanto disciplina en el contexto del Concilio Vaticano II. Este autor ha estudiado también alguno de los manuales a los que nos vamos a referir pero, por una parte, se fija más en el estatuto y evolución de la disciplina, y por otra, se trata de una obra publicada en 1993, de forma que hay al menos nueve manuales que obviamente no pudo tener en cuenta.

Este trabajo nos permitirá también hacer una valoración de la dirección que ha tomado la fundamentación de la materia, los avances, dificultades, etc., pudiendo dar así respuesta a las preguntas que nos formulábamos más arriba.

---

<sup>6</sup> J. Querejazu, *La moral social y el Concilio Vaticano II. Génesis, instancias y cristalizaciones de la Teología moral social postvaticana*, ESET, Vitoria 1993.



Para realizar este estudio hemos hecho una búsqueda preliminar de los manuales de moral social existentes. Hemos separado el abundante número de publicaciones encuadrables bajo el título "Doctrina Social de la Iglesia" y nos hemos centrado en los manuales dirigidos a cursos de facultades de Teología. Con ese criterio hemos seleccionado diecisiete manuales del ámbito español, italiano, francés y alemán. Como es sabido, en el ámbito anglosajón no hay tradición de una disciplina de moral social en cuanto tal, aunque por supuesto esto no significa que se despreocupen de estas cuestiones. En todo caso, la elección resultante es representativa pero no exhaustiva, pues al menos en el ámbito alemán, y probablemente también en el francés, podrían encontrarse más obras<sup>7</sup>.

Merece también explicación la elección del punto de partida. Para entender cómo se configuran los manuales de moral social hemos de tener en cuenta algunos aspectos históricos relevantes. Antes de que la moral social comenzara a constituirse como disciplina autónoma, los temas sociales eran tratados principalmente desde la DSI. Ésta venía presentando como fundamento la ley natural. En cambio, dentro de la reflexión propiamente de teología moral los temas sociales eran enfocados desde las virtudes o desde los mandamientos. Esta fundamentación se mostraba insuficiente y fue la causante del poco prestigio que tuvo la materia en la manualística. De ahí también el interés por reflexionar sobre la fundamentación de la moral social.

Ciertamente, la disciplina moral social es heredera, en parte importante, del tratado "De iustitia et iure" y del fenómeno de la doctrina social de la Iglesia. Pero en ese proceso hay una transformación, que afecta a su fundamentación, y que procede de los deseos de renovación de la teología

---

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, A. Anzenbacher, *Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien*, Paderborn-Munich-Viena 1998; M. Heimbach-Steins, *Christliche Sozialethik: Ein Lehrbuch*, F. Pustet, Regensburg 2004.

moral; unos deseos que se detectan antes del Concilio y, desde luego en lo que se refiere a la moral social, fraguan en el Vaticano II<sup>8</sup>.

Entre otros, y como tendremos ocasión de ver, se reclamaba a la Moral una cierta cercanía con la vida real y una consideración de las realidades temporales, tema poco tenido en cuenta desde hacía varios siglos<sup>9</sup>. Pero por otra parte, y también en el esfuerzo por huir de la casuística y el legalismo, aparecen iniciativas para presentar un principio rector sobre el cual se pudiera estructurar y proponer la Teología moral, es decir, una reflexión sobre el fundamento último, específicamente cristiano, de la Teología moral. Así, ya antes de Concilio veremos propuestas como el tema del Reino de Dios, la imitación de Cristo, la caridad, etc.<sup>10</sup>. Estas ideas, mediadas por el acontecimiento conciliar, el cual las tiene en cuenta de diversos modos, van a dejar huella en los manuales de moral social.

Por todo ello tomamos como punto de partida el Concilio Vaticano II, que recoge esa evolución previa, y consideramos además que no se puede comenzar el estudio de los manuales sin mostrar previamente algunos rasgos importantes del contexto en que aparecieron los primeros manuales. Analizamos, además, el contexto en el que se fraguó la aparición de la moral social como disciplina (daremos a conocer algún dato significativo a este respecto).

Para ello, presentamos en un primer capítulo una aproximación de tipo histórico al tema. Explicaremos el giro que supuso el Concilio Vaticano II y

---

<sup>8</sup> Cf. J. Querejazu, *La moral social y el Concilio Vaticano II*.

<sup>9</sup> Cf. R. Gerardi, *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. Periodi e correnti, autori e opere*, EDB, Bologna 2003.

<sup>10</sup> Cf. J-G. Ziegler, «Teología Moral», en *La Teología en el s. XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, H. VORGRIMLER y R. VANDER GUCHT (eds.), III, BAC, Madrid 1974, pp. 265-275; S. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, EUNSA, Pamplona 1988, pp. 457-468.

la renovación de la Teología moral, en relación al modo de tratar los temas propios de moral social. En esta línea, analizaremos brevemente el enfoque que recibían los temas sociales en los manuales clásicos de moral al uso. En un segundo momento expondremos aquellos puntos que, a nuestro juicio, constituyen las principales aportaciones del Concilio para la Teología moral, siempre desde la perspectiva de los temas referidos al ámbito social. Por esa razón, recibirá una atención especial la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*.

A partir de ahí se despliega el estudio de la fundamentación de la moral social de cada manual pero en cierta continuidad con el primer capítulo. En los capítulos dos a seis, además de analizar el trabajo de fundamentación de cada autor, pretendemos dejar constancia de los frutos que ha podido tener la renovación de la Teología moral auspiciada por el Concilio en los manuales de moral social. En este sentido prestaremos especial atención a las indicaciones de OT (sobre la exposición de la Teología moral) y GS (sobre la relevancia de las cuestiones sociales).

Hemos preferido estudiar los manuales en unidades independientes (un manual detrás de otro) por razón de claridad y para poder tener una visión unitaria y de conjunto de lo que ha hecho cada autor. Se podría haber organizado el estudio en torno a los temas comunes entre los distintos manuales, permitiendo captar más fácilmente las similitudes y diferencias, pero de ese modo se pierden los valores mencionados antes.

El esquema de estudio de cada manual será como sigue. En primer lugar habrá una breve presentación del autor y del manual en su estructura. También en este apartado nos fijaremos en un aspecto concreto. Una de las dificultades que entraña la moral social es que ha de tener en cuenta, precisamente, los aspectos sociales de suyo cambiantes. Una sociedad cambiante puede implicar también un modo distinto de enfocar la moral social. Es una realidad que con el paso del tiempo nos vamos encontrando con nuevos retos para la cristianización del mundo cultural, científico, social, laboral, etc. Teniendo esto en cuenta intentaremos reflejar en la presentación el contexto social en que el autor compone la obra. Para esto

nos apoyaremos en las descripciones que cada autor ofrezca sobre la sociedad del momento.

Desde ahí abordamos propiamente la fundamentación teológica de cada manual. Esto significa que seguiremos el camino que recorra cada autor, con el deseo de presentar una imagen fiel de su intento. Este sendero nos llevará al terreno de la Sagrada Escritura, de la dogmática y de la moral fundamental, de manera que, en cierto modo, deberíamos poder hacernos una idea del grado de unidad de la teología que se percibe en cada manual. Esto ha de ser así si tenemos en cuenta que ningún aspecto del dogma cristiano permanece al margen de la *praxis* cristiana. Y aún sabiendo que dogmática y moral no se identifican, procuraremos detenernos en la incidencia que tienen el misterio trinitario, la cristología, la eclesiología, la escatología, etc. en los asuntos de orden temporal.

Conviene advertir también que en esta sección no entraremos propiamente a la cuestión abierta sobre el estatuto teológico de la doctrina social de la Iglesia, es decir, sobre el debate de si tiene o no un estatuto científico autónomo respecto de la moral social, etc. Como ya hemos apuntado más arriba esta cuestión merece un estudio aparte. En general, en nuestro trabajo empleamos la expresión doctrina social de la Iglesia para referirnos al Magisterio social propio de aquella rama de la teología conocida como moral social. No obstante, nos haremos eco de la posición del autor o de cómo entienda cada autor la identidad de la moral social en la medida en que pueda iluminar sus opciones de fundamentación.

Después de extendernos en los aspectos de fundamentación teológica haremos una alusión, tendencialmente breve, a la incidencia de la fundamentación en el tratamiento de los temas de moral social concreta abordados en cada manual. No se trata de explicar esos temas en detalle ni de hacerse eco de por qué ha tomado unos y dejado de lado otros, sino de ver si y de qué manera la fundamentación teológica de la disciplina incide en el tratamiento de los temas concretos escogidos por el autor.

Por último, al final de cada manual haremos una breve valoración. Hay que advertir en este sentido que no se trata de calificar si el manual está

más o menos logrado, si su estructura, sus opciones metodológicas o la elección de los contenidos son correctas, sino que nos centraremos más bien en los aspectos que se refieren a la fundamentación teológica y a la medida en que recoge los deseos del Concilio.

Para facilitar el estudio agruparemos las obras atendiendo al orden cronológico de publicación, con la finalidad de captar mejor la evolución en la presentación y fundamentación de la materia, así como el influjo que tienen los cambios sociales en la configuración de la disciplina que nos concierne. Así, comenzamos con aquellos manuales más cercanos a la publicación de *Gaudium et spes* y concluimos con los de más reciente aparición.

Bajo este criterio dividimos el estudio de los manuales en cinco capítulos. La separación se ha hecho por décadas, a falta de hitos claros que hayan dejado una huella especialmente significativa en los manuales posteriores. Así, el capítulo dos corresponde a los manuales publicados desde la aparición de *Gaudium et spes* hasta finales de la década de los setenta. En el tercero nos detendremos en los manuales de moral social de la década de los ochenta. El cuarto corresponde a los noventa. Y por último vienen los manuales publicados a partir del año 2000. Esta última década ha sorprendido con una floración de manuales como no se había visto antes, así que por razones de extensión desdoblamos el capítulo en dos (cinco y seis).

En cuanto a la distribución numérica y geográfica, en el segundo capítulo nos detendremos en tres obras: una de un autor francés, otra de uno italiano y otra de un español. En el tercer capítulo se analizarán cuatro manuales: dos italianos y dos españoles. El cuarto capítulo corresponde a tres obras del ámbito español. Por último, el quinto y sexto capítulo lo dedicaremos al estudio de manuales publicados a partir del año 2000. En un primer momento serán analizados tres manuales: uno francés, uno alemán y uno español; y, en un segundo momento presentaremos cuatro manuales: tres españoles y uno italiano.

Tras estos seis capítulos estaremos en condiciones de ofrecer unas observaciones de conjunto sobre la fundamentación teológica de los manuales estudiados. Esta última parte corresponderá a las conclusiones de la tesis, pero por su extensión queda configurada más bien como un capítulo conclusivo.

Con estas premisas entramos ya en la cuestión de las cuestiones.

## **CAPÍTULO I. LA TEOLOGÍA MORAL SOCIAL EN TORNO AL CONCILIO VATICANO II**

A cincuenta años de distancia, nos damos cuenta que el Concilio Vaticano II ha supuesto una verdadera renovación de la Teología y de la vida de la Iglesia. Dicho Concilio es sin duda un punto sólido de apoyo para la reflexión teológica en lo referente a las cuestiones sociales, que son el principal objeto de este trabajo. Los escritos conciliares reflejan la conciencia que adquiere la Iglesia respecto a la importancia que tienen las realidades temporales, en relación al hombre y su santificación. De ahí el interés por el estudio del Vaticano II, para lograr una adecuada perspectiva teológica respecto a la fundamentación de la moral social.

Comenzamos haciendo un breve análisis sobre el modo en que son abordados los temas sociales en la época previa al Concilio. En este sentido, prestaremos especial atención al esquema y enfoque de las cuestiones sociales en algunos manuales clásicos de la época. También nos proponemos individuar, en la medida de lo posible, el momento en el que aparece la moral social como un tratado independiente de la moral de la persona, es decir, el momento en el que aparece el término moral social

como nombre de esta materia o de los manuales que se ocupan de estos temas.

Posteriormente trataremos los deseos de renovación existentes en la Iglesia en esa época y las propuestas surgidas en dicho ambiente respecto a la Teología moral en su conjunto.

Por último señalaremos algunas de las aportaciones que fueron fruto del Concilio para la renovación de la Teología moral, y en particular en lo que se refiere a las cuestiones sociales.

### **1. *La Moral social previa al Concilio***

Los manuales de moral previos al Concilio Vaticano II tenían por objeto ser una guía para la orientación de la vida de los cristianos, especialmente a través del sacramento de la penitencia. Esta fue la herencia recibida del siglo XVII, época en la que surgieron las *Instituciones morales* de Juan de Azor<sup>11</sup>. Esta obra pretendía ser un instrumento *práctico* para la formación de los futuros sacerdotes, en consonancia con los deseos del Concilio de Trento de revitalizar el ministerio, con especial atención al Sacramento de la Penitencia.

En las *Instituciones morales* se omitieron los tratados que se consideraban excesivamente especulativos, como el de la *gracia* y el del *fin último*. El primero por considerarlo excesivamente especulativo, y por tanto más propio de las discusiones teológicas; y el segundo —que en Santo Tomás

---

<sup>11</sup> Cf. F.X. Murphy y L. Vereecke, *Estudios sobre historia de la moral*, PS, Madrid 1969, p. 66 ss; L. Vereecke, *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori: saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Ed. Paoline, Milano 1990, p. 31 s; R. Gerardi, *Storia della morale*, pp. 353-356; T. Goffi, «Per una fondazione storica dell'etica», en *Corso di Morale*, T. GOFFI y G. PIANA (eds.), I, Queriniana, Brescia 1989, pp. 190-191.



presidía todo el desarrollo de la moral —, por considerar que no servía para los temas relacionados con la penitencia. De esta manera, las *Instituciones morales* se limitaron a ofrecer las nociones necesarias para resolver los casos prácticos. Esto supuso un planteamiento demasiado legalista —se le dio primacía al derecho y a categorías como lícito e ilícito— en la formación de los sacerdotes, y como consecuencia natural se llegó a una moral de la obligación, en la que los mandamientos serán la columna vertebral de la moral.

Este planteamiento será el que prevalezca en la Teología moral de la época, y prácticamente hasta nuestros días: una moral de los mandamientos, frente a la moral de las virtudes. Todo el comportamiento cristiano, también en su aspecto social, se ordenará según el Decálogo. Nos encontramos frente a un empobrecimiento de la moral, al ser excesivamente legalista e individualista.

En este contexto, los temas propios de moral social girarán en torno al cuarto, séptimo y décimo mandamientos, prevaleciendo así una orientación legalista.

En los años que preceden al Concilio Vaticano II no encontramos aún la moral social como un tratado independiente de la moral de la persona. Los temas propios de moral social en dicha época son desarrollados, principalmente, en los manuales de Teología moral<sup>12</sup> y en la DSI.

Estos temas se organizan según el esquema de los mandamientos, o bien según el de las virtudes. Casos aislados como los de Paul Steven y Régis Jolivet distribuyen los temas de moral social según los distintos grados de sociabilidad.

---

<sup>12</sup> Para un estudio detallado de la manualística véase: S. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*; L. Vereecke, *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori*.

La *Moral social* (1954) de P. Steven<sup>13</sup> presenta una división temática en torno a la vida familiar, profesional, cívica e internacional. Este autor, que es de los primeros en utilizar el nombre moral social para titular su obra<sup>14</sup>, sin embargo aborda las cuestiones principalmente desde la sociología y el derecho natural, y no tanto desde la teología. Esto, a pesar de que al inicio de la obra el autor afirma que la moral social como ciencia moral pertenece tanto a la teología como a la filosofía:

La moral social católica se inspira, ante todo, en los datos de la Teología, sin ignorar por ello el punto de vista de la Filosofía. Ella sabe que el orden sobrenatural no destruye el orden natural, sino que se sobrepone a él como un perfeccionamiento trascendente. De suerte que la moral social católica no suprime conclusión alguna de una verdadera filosofía; al contrario, las conserva para superarlas y elevarlas a un plano superior, que es el de la Revelación cristiana<sup>15</sup>.

Un esquema similar al de P. Steven es el que sigue R. Jolivet<sup>16</sup> en su *Tratado de filosofía moral* (1941).

Otros ejemplos de filosofía moral social los encontramos en *El compendio de ética social* (1951) de G. Jarlot<sup>17</sup>, y en la *Ética social* (1959) de L. Berg<sup>18</sup>. Este último dedica las dos primeras secciones a exponer la fundamentación filosófica de la ética social. En la tercera y cuarta sección el autor expone los

---

<sup>13</sup> Cf. P. Steven, *Eléments de Morale Sociale*, Desclée, Paris 1954.

<sup>14</sup> Seguramente el primer autor en usar la expresión “moral social” para un manual de teología moral es Raimundo Lortal, sacerdote de San Sulpicio. Cf. R. Lortal, *Eléments de théologie morale sociale, 1, Morale sociale générale*, Pierre Téqui, Paris 1935.

<sup>15</sup> P. Steven, *Moral social*, Fax, Madrid 21965, p. 17.

<sup>16</sup> Cf. R. Jolivet, *Traité de philosophie, IV, Moral*, Vitte, Lyon 31949.

<sup>17</sup> Cf. G. Jarlot, *Compendium ethicae socialis*, Pont. Universitatis Gregorianae, Romae 1951.

<sup>18</sup> Cf. L. Berg, *Handbuch der moraltheologie, Sozialethik*, Hueber, München 1959.

fundamentos y contenidos teológicos, mediante los cuales se propone presentar la ética social como una parte esencial de la teología moral. Estos ejemplos demuestran que el tratado de las cuestiones sociales de manera sistemática en la época previa al Concilio se exponía principalmente en el ámbito de la filosofía social y no tanto en la teología.

Como hacía notar Leclercq a finales de la década de los cuarenta, en esa época la bibliografía sobre moral social era muy escasa, ya que hasta entonces no había sido objeto de una enseñanza sistemática por parte de la Iglesia<sup>19</sup>. Este autor también destaca la obra de H. De Lubac, *Catolicismo: aspectos sociales del dogma* (1938)<sup>20</sup>, como una obra que llamó mucho la atención, aunque considera que para una auténtica moral social se requeriría una obra paralela que abordara los aspectos sociales de la moral<sup>21</sup>.

Ya en el ámbito de los manuales de moral, las obras que tratan las cuestiones sociales en torno al Decálogo dan especial relevancia al 7º y 10º mandamientos en relación con la justicia. Se aborda el tema del derecho y la justicia en general; los negocios, las herencias y los contratos; las injusticias y las restituciones. Ejemplos de estas obras son: la *Teología moral especial* (1953)<sup>22</sup> y el *Compendio de Teología moral* (1958)<sup>23</sup>, de Marcelino Zalba. En esta segunda obra llama la atención que el autor, al tratar la moral especial, deja de lado los mandamientos para hablar de tratados de virtudes, pero el contenido es exactamente el mismo que el expuesto en la

---

<sup>19</sup> Cf. J. Leclercq, *La enseñanza de la moral cristiana*, Desclée, Bilbao 1952, p. 338.

<sup>20</sup> H. De Lubac, *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1952.

<sup>21</sup> Cf. J. Leclercq, *La enseñanza de la moral cristiana*, p. 338.

<sup>22</sup> Cf. M. Zalba, *Theologiae moralis summa*, II, *Theologia moralis specialis: tractatus de mandatis Dei et Ecclesiae* BAC, Matriti 1953.

<sup>23</sup> Cf. Idem, *Theologiae moralis compendium*, I, *Theologia moralis fundamentalis. Tractatus de virtutibus moralibus (De mandatis Dei et Ecclesiae)*, BAC, Matriti 1958.

obra de 1953, en la que trataba los temas de la justicia al hablar del 7º y 10º mandamientos.

El otro enfoque de presentación de la moral es el que sigue el esquema de las virtudes. Estas obras abordan los temas de moral especial según las virtudes morales, otorgando un puesto privilegiado a la justicia. Así lo hacen Adolphe Tanquerey en *Sinopsis de Teología moral y pastoral* (1902)<sup>24</sup>, Joseph Mausbach en *Teología moral católica* (1914-1918)<sup>25</sup>, Dominicus Prümmer en el *Manual de Teología moral* (1914)<sup>26</sup>, Benoit Henri Merkelbach en la *Suma de Teología moral* (1919-1933)<sup>27</sup>, A Vermeersch en *Principios, respuestas y consejos de Teología moral* (1922-1924)<sup>28</sup> y Antonio Lanza y Pietro Palazzini en *Principios de Teología moral* (1954)<sup>29</sup>. Estas obras remarcan los deberes u obligaciones y los pecados que se oponen a la justicia. De ahí que, aunque cambie el modo de exposición de la moral, siga viva una moral de la obligación que se limita a presentar lo que el cristiano debe hacer o evitar para no caer en pecado.

La principal modificación de la que estos autores y otros son promotores es el retorno a las virtudes teologales y morales, con preferencia a los mandamientos, para organizar la materia moral, lo que abre, en efecto, una perspectiva más positiva en el tratamiento de los problemas morales... No obstante (...) la materia apenas sufre transformación. Las categorías han

---

<sup>24</sup> Cf. A. Tanquerey, III, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, Desclée, Paris <sup>5</sup>1919.

<sup>25</sup> Cf. J. Mausbach, *Katholische Moraltheologie* Aschendorff, Münster <sup>8</sup>1940.

<sup>26</sup> Cf. D. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis*, II, Herder, Barcinone <sup>15</sup>1961.

<sup>27</sup> Cf. B.H. Merkelbach, II, *Summa Theologiae moralis*, Desclée, Brugis <sup>10</sup>1959.

<sup>28</sup> Cf. A. Vermeersch, *Theologiae Moralis. Principia, responsa, consilia*, II, *De virtutum exercitatione*, Università Gregoriana Editrice, Roma <sup>3</sup>1945.

<sup>29</sup> Cf. A. Lanza y P. Palazzini, *Principi di Teologia Morale*, II, *Le Virtù*, Studium, Roma 1954.

cambiado, pero el contenido continúa estando formado por las obligaciones y las prohibiciones legales<sup>30</sup>.

En ambos enfoques se puede observar la misma identidad al tratar las cuestiones de ética social. Ya sea con el planteamiento de las virtudes, o bien a través del Decálogo, el tratado *De Iustitia et Iure* es el que continúa imponiéndose en la época.

Una característica notable en este sentido, es que prevalece el desarrollo de los asuntos económicos al referirse a los temas sociales, es decir, la moral social queda muy limitada a lo económico y los temas que giran a su alrededor: la propiedad, el comercio, los contratos, la restitución, etc. Otra característica importante es que sigue dominando en la exposición la justicia conmutativa, es decir, la relación de persona a persona. Se echa en falta una moral social que se ocupe de la organización de toda la sociedad, de la dimensión comunitaria del ser humano y de sus repercusiones sociales.

También continúa muy latente en los manuales de la época una metodología casuística y un influjo jurídico-legalista que lleva a concebir los mandamientos como meros preceptos, más que como la verdad que lleva al fin último. La exposición legalista se desarrolla en torno a lo permitido-prohibido y lo lícito-ilícito, al mismo tiempo que la justicia se enfoca desde el punto de vista de las relaciones persona-persona, sin prestar especial atención a la perspectiva de la justicia en la relación persona-sociedad. Por esto, con Ratzinger, podemos afirmar que la Teología moral previa al Concilio se encontraba «caracterizada por el racionalismo de la manualística»<sup>31</sup>. Este enfoque es claramente insuficiente,

---

<sup>30</sup> S. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, p. 386.

<sup>31</sup> J. Ratzinger, «Il rinnovamento della Teologia morale. Prospettive del Vaticano II e di Veritatis Splendor», en *Camminare nella luce. Prospettive della Teologia morale*

ya que no consigue una incidencia real y directa del cristiano en los problemas sociales del momento.

Respecto a la bibliografía de la primera mitad del siglo XX Leclercq considera que «de moral social propiamente dicha, no se encuentran más que trozos esparcidos en los tratados de teología moral y espiritualidad, pero siempre (...) desde un punto de vista individual, y sin vistas de conjunto sobre la caridad y sus relaciones con la moral social natural»<sup>32</sup>.

Como se puede apreciar, los manuales que abordaban la moral específica apenas sufrieron modificaciones en su contenido. Lo único que varió fue el modo de exponer los mismos contenidos. Pero la renovación tomista impulsada por León XIII favoreció el siguiente paso en la renovación moral, es decir, la búsqueda de un principio específicamente cristiano que sirviera como fundamentación y estructura de la Teología moral. Por esto, no sería justo omitir la mención de algunos intentos de renovación en este sentido. Podemos destacar la obra de Gustav Ermecke, que en 1960 reelabora la *Teología moral católica* de Joseph Mausbach<sup>33</sup>. Ésta presenta un enfoque de la moral desde la perspectiva de las virtudes, pero sigue muy presente la noción de las obligaciones relacionadas con la justicia. También están las obras de Fritz Tillmann, *La idea de la imitación de Cristo* (1936)<sup>34</sup>, en la que encontramos un enfoque bíblico y cristológico centrado en la imitación o seguimiento de Cristo; y la de Bernhard Häring,

---

*a partire da Veritatis splendor*, L. MELINA, J. NORIEGA y J.J. PÉREZ-SOBA (eds.), Laterna University Press, Roma 2004, p. 35.

<sup>32</sup> J. Leclercq, *La enseñanza de la moral cristiana*, p. 339.

<sup>33</sup> Cf. J. Mausbach y G. Ermecke, *Teología Moral Católica*, III, *Moral especial. Los deberes terrenos*, EUNSA, Pamplona 1974.

<sup>34</sup> Cf. F. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre*, IV-2, *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten*, Schwann, Düsseldorf 1936.

*La Ley de Cristo* (1954)<sup>35</sup>, en la que consigue una síntesis especulativa y una aplicación práctica mediante los principios de la imitación de Cristo, el Reino de Dios y la caridad<sup>36</sup>.

Ésta última obra —*La ley de Cristo*— pone el acento en la centralidad de la persona humana en la reflexión moral. Su influencia en la época puede ser resumida con las siguientes palabras:

*La ley de Cristo* es la primera obra sistemática que recoge este personalismo de una manera estructurada y se orienta en la línea bíblico-cristológica y dialogal que ha hecho posible la reflexión filosófica-teológica anterior y que sanciona la *Optatam totius* n. 16. Esta perspectiva será el enfoque desde el que debe elaborarse toda la Teología Moral que pretenda llamarse conciliar. Así entre 1950 y 1980 se constata el descenso de la tendencia que poseía la primacía y que se la calificaba como común y tradicional, de corte, predominantemente “objetivista”, y el ascenso de la “personalista”, hasta convertirse esta última en la opinión “communior” y predominante. La aceptación teórica del personalismo moral es clara. Con todo, al ir avanzando, el personalismo moral se va matizando y profundizando, al paso que se purifica de ciertas exageraciones de primera hora<sup>37</sup>.

Aunque todas estas aportaciones novedosas supusieron un avance para la Teología moral en la etapa preconiliar, sin embargo tuvieron poca repercusión en los aspectos sociales de la moral católica.

Todo este juicio hecho sobre la manualística «no quiere decir en modo alguno que sea preciso rechazar la enseñanza moral de los manuales, como si a partir de ahora estuviera caduca y trasnochada. Conviene distinguir aquí entre el continente y el contenido, entre una sistematización de la

---

<sup>35</sup> Cf. B. Häring, *La ley de Cristo*, I-II, *La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares* Herder, Barcelona <sup>3</sup>1963.

<sup>36</sup> Cf. J-G. Ziegler, «Teología Moral», pp. 271, 282 s.

<sup>37</sup> J.M. Lera, «Introducción», en *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) p. 1130 s.

moral que es obra de una época y el contenido formado por posiciones y prescripciones morales concretas que pertenecen a la Revelación y a la Tradición de la Iglesia y pueden tener un valor permanente»<sup>38</sup>.

Como ya habíamos incoado, el otro ámbito en el que se desarrollan los temas propios de la moral social, es en el Magisterio constituido por la DSI. A diferencia de los manuales, la DSI previa al Concilio no gira ni en torno a los mandamientos, ni a las virtudes, aunque presupone ambos. Esta diferencia es muy positiva, ya que contribuye a centrar la atención en las *relaciones* entre el individuo y la sociedad, a diferencia de la Teología moral que se preocupaba más por las relaciones entre individuo e individuo. La DSI más bien se asienta sobre una fundamentación en la *ley natural*, es decir, una fundamentación antropológica, ya que «Dios ha inscrito las leyes fundamentales de la vida humana, personal y social, en el corazón de los hombres»<sup>39</sup>; y una fundamentación ontológica porque «el orden moral no encuentra estabilidad, justificación ni fuerza obligatoria más que en la noción de Dios, legislador y juez supremo. La negación de Dios entraña evidentemente la negación de una moral universal y estable»<sup>40</sup>.

Cabe destacar que la DSI previa al Concilio aborda una temática más amplia que la presentada por los manuales, sin embargo, al igual que estos, el interés primordial continúa situándose en las cuestiones económicas. El resto de temas tienden a ser expuestos desde el factor socioeconómico<sup>41</sup>.

Podemos concluir afirmando que la DSI que existía antes del Concilio Vaticano II contribuyó a ampliar el horizonte de la manualística. De una preocupación por el individuo en torno al sacramento de la penitencia, se amplió la perspectiva a la preocupación por la actuación de los creyentes en

---

<sup>38</sup> S. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, p. 318.

<sup>39</sup> C. Van Gestel, *La doctrina social de la Iglesia*, Herder, Barcelona <sup>3</sup>1962, p. 417.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 418.

<sup>41</sup> Cf. J. Querejazu, *La moral social y el Concilio Vaticano II*, p. 554.



medio del mundo, en referencia a las realidades temporales que implica la vida en sociedad.

Este es, a grandes rasgos, el panorama existente respecto a la Teología moral y en concreto en lo referente a los temas sociales, en los años previos al Vaticano II.

## 2. *Antecedentes de la renovación moral conciliar*

Teniendo en cuenta el estado en que se encontraba la Teología moral antes del Concilio, es lógico que los moralistas católicos se plantearan la necesidad de reformar el modo de presentar la moral y el modo de estudiarla en las Facultades de teología y Seminarios.

Como hemos visto, antes del Concilio ya existía una corriente de moralistas que criticaban los manuales existentes, por considerarlos excesivamente casuistas y legalistas. Son estos los que buscaban fundamentar la moral en torno a un principio rector que fuera específicamente cristiano. Este grupo también criticaba la falta de dinamismo de la *caridad* cristiana, la ausencia de las *virtudes*, la escasa fundamentación *bíblica* y sobre todo la poca presencia y en algunos casos la ausencia de la persona de *Cristo* del horizonte moral.

De modo general se constataba que «una moral negativa de “mínimos”, el estéril casuismo, el racionalismo naturalista y la falta de aliento bíblico... eran defectos que debían ser superados»<sup>42</sup>.

Ya en 1940, Gustave Thils en su obra *Orientaciones actuales de la teología*<sup>43</sup> afirma que Cristo debía ser el centro de la Teología moral, y el modelo de

---

<sup>42</sup> Cf. A. Fernández, *La reforma de la Teología moral. Medio siglo de historia*, Aldecoa, Burgos 1997, p. 21.

<sup>43</sup> Cf. G. Thils, *Orientations de la théologie*, Ceuterick, Louvain 1958.

todo cristiano. Este autor tiene en cuenta el valor de la gracia como aquello que hace al cristiano *de Cristo*, es decir, como aquello que lo *crisifica*. Esto es para Thils la exigencia fundamental de la Revelación en el dominio de la moral.

La obra que produjo un mayor impacto en este sentido fue la de Jacques Leclercq, *La enseñanza de la moral cristiana* (1949)<sup>44</sup>, porque abrió caminos novedosos para la renovación de la Teología moral, yendo contra las tendencias antes descritas.

Por su parte, Philippe Delhay, en un artículo titulado *La Teología moral ayer y hoy* (1953), también reclamaba una moral que tuviera su fundamento en la caridad, en la Escritura y en la Tradición<sup>45</sup>.

A continuación analizaremos cómo en la época previa al Concilio, la renovación interna de la Iglesia y el desarrollo de las disciplinas antropológicas principalmente, favorecieron una fundamentación *crisocéntrica* de la moral, gracias al personalismo ético y a la conciencia adquirida de la responsabilidad que tienen los cristianos en el mundo. Comenzaremos haciendo una descripción de los deseos existentes de renovar la moral, para posteriormente describir algunas propuestas en torno al principio rector que debe servir de guía a la Teología moral. Por último haremos mención del esquema previsto para tratar la moral en el Concilio.

---

<sup>44</sup> Cf. J. Leclercq, *L'enseignement de la morale chrétienne*, Les Editions du Vitrail, París 1949.

<sup>45</sup> Cf. Ph. Delhay, «La Théologie morale d'hier et d'aujourd'hui», en *RSR* 27 (1953) pp. 112-130.

### 2.1. *Los deseos de renovación*

Desde la primera mitad del siglo XX, han existido numerosos intentos por presentar una moral renovada, tanto en su elaboración como en la forma de exponerla. En el fondo, lo que se exigía a la teología era el proveer unos fundamentos más sólidos a las cuestiones morales; fundamentos que debían estar de acuerdo con la comprensión de lo que realmente es el hombre.

Las distintas manifestaciones de todo este movimiento vinieron a constituir una respuesta a la moral precedente, fuertemente impulsada, como hemos dicho, por la metodología *casuista* y *legalista*, que prevalecía desde hacía varios siglos. Se acusaba a la moral casuista de estar desvinculada de la Teología. Se trataba de una moral de lo concreto, centrada en la ley y la autoridad externa a la persona que actúa, y no en la propia conciencia.

En el fondo se reclamaba a la moral una cierta cercanía con la vida real, vida en la cual el creyente practica su fe, es decir, una moral que favorezca la unidad de vida del creyente. Estas consideraciones resaltan la importancia que debe otorgarse a las realidades temporales en moral, tema que era poco considerado desde hacía varios siglos.

Para contextualizar este movimiento renovador es importante tener en cuenta que no se trató de un fenómeno aislado. Algunos autores identifican tres factores principales que influyeron en la renovación de la Teología moral católica en el siglo XX<sup>46</sup>: la renovación misma de la Iglesia, caracterizada por los movimientos litúrgico, bíblico y kerigmático; las

---

<sup>46</sup> J-G. Ziegler, «Teología Moral», pp. 263-304; E. Molina, «La evolución de la Teología Moral católica a lo largo del siglo XX», en *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, E. MOLINA y T. TRIGO (eds.), EIUNSA, Madrid 2009, pp. 18-23; A. Fernández, *La reforma de la Teología moral*, pp. 19-65; R. Gerardi, *Storia della morale*, pp. 457-476.

acusaciones de anquilosamiento e inmovilismo dirigidas a la Teología moral, procedentes de la filosofía moral no católica; y la introducción de un pensamiento filosófico empirista y existencialista como instrumento de desarrollo de la Teología moral.

Por su parte, los movimientos bíblico y litúrgico contribuyeron a la presentación de una Teología moral que tuviera más en cuenta el carácter sobrenatural y teológico. Para esto fue necesario reintroducir en la moral los tratados de la gracia y del fin último, eliminados del esquema introducido por la *Instituciones morales* en 1600. También fue crucial retomar una fundamentación de la moral basada en la Sagrada Escritura, lo cual favoreció una presentación de la Teología moral como instrumento para que los fieles se identifiquen con Cristo.

Fue así como «el movimiento litúrgico, bíblico y kerigmático hicieron posible el paso de una ética mosaica del cumplimiento, que obliga desde fuera, a una *moral dinámica de la gracia*, que impele desde dentro»<sup>47</sup>.

Gracias a esto, poco a poco «se va apuntando hacia una moral cuya tarea consista en el estudio de la realización del hombre desde su realidad más íntima: su ser de criatura redimida y constituida en nueva por la filiación divina en Cristo, de manera que aparezca en todo su relieve el carácter teológico, personal y comunitario de la moralidad. Cristo ha de ser el origen, centro y meta de toda esta nueva concepción de la Teología moral católica: por Él somos constituidos en *nuevas criaturas*, en Él con su gracia vivimos según nuestra nueva condición, y a la plena identificación con Él apuntan las *tendencias* de nuestro *nuevo ser*»<sup>48</sup>.

El segundo factor que influyó en la renovación de la Teología moral fue la acusación de *inmovilismo* o envejecimiento hecha a la moral católica, de quedarse estancada en el pasado. Estas acusaciones se debían en gran

---

<sup>47</sup> J-G. Ziegler, «Teología Moral», p. 278.

<sup>48</sup> E. Molina, «La evolución de la Teología Moral», p. 22.

medida al método utilizado en moral, es decir, el legalismo o juridicismo heredado de la casuística, por el cual se deducían las obligaciones del hombre a partir de la Ley de Dios. Y es que, desde la época del nominalismo, con Guillermo de Ockham, la obligación pasó a ser el centro de toda la moralidad y esta visión se vio reflejada en la exposición de la moral<sup>49</sup>. Fue así como prevaleció la visión legalista. De ahí la acusación hecha a la moral, por no haber superado este método a lo largo de los siglos.

El tercer factor fue el deseo de introducir en la Teología moral el pensamiento filosófico *existencialista*. En este sentido es importante tener en cuenta que en las décadas previas al Vaticano II se reclamaba a la Teología no permanecer cerrada frente al pensamiento moderno. El servirse de la filosofía existencialista para elaborar la moral se consideraba un síntoma de apertura, pero se olvidaban que la Teología parte de una verdad revelada, la cual debe ser respetada en todo momento. Si el método filosófico empleado condiciona dicha verdad, será fácil caer en el error, como de hecho sucedió. En definitiva, hay que reconocer que la verdad revelada es sujeto de profundización, pero no de mutación. Algunos de los errores que se derivarían de la reflexión moral elaborada con planteamientos existencialistas son: la moral autónoma, el proporcionalismo y el consecuencialismo. En sentido positivo, «la influencia del personalismo filosófico y psicológico aceleró el tránsito de una moral del “más allá no”, externa y correcta, a una moral de intención teónoma y de “actitudes”»<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Cf. L. Verecke, *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori*, pp. 170-242.

<sup>50</sup> J-G. Ziegler, «Teología Moral», p. 278.

## 2.2. *Propuestas en torno al principio rector de la Teología moral*

Con el objetivo de desligar la Teología moral del legalismo y de la reducción a mera filosofía, comenzó a reflexionarse en la fundamentación última de la norma moral para el cristiano. En este sentido diversos autores pretendieron identificar un principio sistematizador sobre el cual fundamentar la Teología moral. Este desarrollo surge en torno al movimiento litúrgico, bíblico y kerigmático:

La respuesta, si bien modulada con diversas variaciones, es que la organización del discurso teológico-moral debe ser hecha sólo en torno a un principio específicamente cristiano, que abarque a todos los demás o que constituya la idea dominante. De manera que la intrínseca unidad de la moralidad cristiana debe estar presente también en la unidad del sistema de la teología moral<sup>51</sup>.

La idea de presentar un principio sobre el cual se pueda estructurar y proponer la Teología moral es, sin lugar a dudas, una tarea difícil, ya que debe ser un principio muy general capaz de abarcar todo el contenido moral. Si por el contrario, el principio propuesto es demasiado concreto, cabe el riesgo de no abarcar todo el campo de la moral<sup>52</sup>, o bien de sacrificar algunos aspectos a favor del sistema unitario. De hecho, a pesar de existir distintas propuestas, no se ha llegado a una sistematización suficiente, por lo que aún no contamos con un sistema de Teología moral completo

---

<sup>51</sup> «La risposta, pur modulata con diverse variazioni, è che l'organizzazione del discorso teologico-morale deve essere fatta solo attorno a un principio specificatamente cristiano, che abbracci tutti gli altri o costituisca l'idea dominante. Quindi l'intrinseca unità della moralità cristiana deve essere presente anche nell'unità del sistema della teologia morale», en R. Gerardi, *Storia della morale*, p. 459.

<sup>52</sup> Cf. M. Antolí, *Series Valentina, Nuevos caminos para la Teología moral. El principio fundamental, eje de su renovación*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1978, p. 33.

estructurado bajo estos principios. Como hace notar A. Fernández, quizá la solución se encuentre más en la línea de la *integración* de las diversas iniciativas de sistemas morales<sup>53</sup>.

A continuación presentamos brevemente algunas de las propuestas que distintos autores han aportado, en torno al principio rector de la Teología<sup>54</sup>.

*Reino de Dios.* La idea de Reino de Dios fue la primera noción sobre la cual se intentó estructurar la Teología moral. Este intento encuentra su antecedente en J.B. Hirscher (1788-1865) en su obra *La moral cristiana* (1835). Pero quien más desarrolló este principio como eje de la Teología moral fue J. Stelzenberg (1898-1972), el cual propone una moral cristiana fundada en la idea del Reino de Dios, ya que ve en el anuncio del Reino el centro de la predicación moral de Jesús, por lo menos en el periodo correspondiente a la primera parte de su ministerio.

*El Cuerpo Místico de Cristo.* Otra de las propuestas fue impulsada por E. Mersch (1890-1940), el cual otorga una centralidad a la doctrina del cuerpo Místico. En su obra *Cuerpo místico y moral* (1937) este autor considera la idea de incorporación a Cristo como el principio sobre el cual puede construirse una moral específicamente cristiana. Para él, un cristiano debe actuar en todo momento como miembro de Cristo, y por esto propone fundamentar la moral en torno a esta categoría.

*La caridad.* Para G. Gilleman la caridad puede ser el principio unitario en torno al cual se fundamente la Teología moral. En su obra *El primado de la caridad en Teología moral* (1952) sugiere que la fundamentación de la moral en esta virtud tiene la ventaja de recuperar la primacía de las enseñanzas

---

<sup>53</sup> Cf. A. Fernández, *Teología Moral, I, Moral fundamental*, Aldecoa, Burgos 1992, p. 403.

<sup>54</sup> Para las propuestas en torno al principio rector de la Teología véase: J-G. Ziegler, «Teología Moral», pp. 265-275; S. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, pp. 387-389; R. Gerardi, *Storia della morale*, pp. 457-468.

del Nuevo Testamento y de la Tradición, así como la posibilidad de conseguir un cierto diálogo con la conciencia moderna. Para este planteamiento se centra especialmente en los escritos paulinos y joánicos.

*La imitación de Cristo.* F. Tillmann (1874-1953) elabora una teología moral que pretende ser sobre todo una imitación de Cristo. El principio rector o la fundamentación que él propone para la Teología moral gira en torno a la idea del seguimiento de Cristo. Para esto se apoya en la Sagrada Escritura –la invitación al seguimiento de Cristo– y en el personalismo de Marx Scheler. De esta forma la moral viene a articular el Evangelio con el discernimiento de la acción moral, tanto en lo referente a la actuación individual como comunitaria. Esta aportación la expone en su *Manual de enseñanza moral católica*, en el volumen III, *La idea de seguir a Cristo* (1934) y en el volumen IV, *La realización del seguimiento de Cristo* (1936).

Para Tillmann la imitación de una persona implica la elección de un modelo sobre el cual se decide plasmar la propia vida. En este sentido considera que para cualquier bautizado el principal modelo es Cristo. Esta idea de *imitación* es importante, ya que la aplica a todos aquellos que quieran ser discípulos de Cristo, y no a unos cuantos privilegiados, es decir, considera el bautismo como el fundamento de la *sequela* de Cristo. Con este enfoque el autor consigue centrar la moral en la persona de Cristo y no en la obligación, la ley y el pecado.

También G. Ermecke (1907-1987) propone la imitación de Cristo como principio rector de la Teología. Considera que esta categoría es por la que el hombre construye el Reino de Cristo en la Iglesia y en el mundo.

### 2.3. *El esquema «De ordine morali»*

Conforme se acercaba el Concilio anunciado por Juan XXIII, la Iglesia era cada vez más consciente de que a las nuevas problemáticas morales no podía responderse con la moral tradicional. La sociedad estaba cambiando y las cuestiones de moral personal y social requerían una adecuada respuesta. La Teología moral demandaba una renovación, pero, como



veremos más adelante, esta necesidad no fue acogida por los responsables de preparar el esquema de moral que presentarían a los Padres conciliares en el Vaticano II.

El esquema *De ordine morali*<sup>55</sup> fue un trabajo elaborado por una comisión antepreparatoria del Concilio en 1961, con la finalidad de abordar el tema de la Teología moral en el Vaticano II. En la elaboración de este esquema participaron tres profesores: Gillon, OP, del Angelicum; Hürth, SJ, de la Gregoriana y Lio, OFM, del Antonianum. Estos autores tenían en común su formación tradicional, lo que les llevaba a inclinarse por la presentación de la moral en la forma casuista y en el marco del derecho natural, tal como era concebida por la neoescolástica. En la elaboración del documento queda patente su intención de proponer una Teología moral totalmente fiel a la mentalidad presente en los manuales tradicionales<sup>56</sup>. También destaca su clara oposición a las contribuciones de la *nueva teología*, por ejemplo al rechazar la caridad como criterio de moralidad, advirtiendo que el amor puede acabar en puro sentimentalismo<sup>57</sup>.

El documento presentaba una estructura en la que persistía la presentación de la moral en dos niveles: el primero dirigido al común de los cristianos, a los cuales afectaría el Decálogo o ley natural; y el segundo,

---

<sup>55</sup> Para la historia del esquema *De ordine morali* véase: Ph. Delhaye, «Les points forts de la morale a Vatican II», en *Studia Moralia* 24 (1986) pp. 9-14; M. Doldi, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani. Bilancio e prospettive*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, pp. 43-47; Ph. Delhaye, «La aportación del Vaticano II a la Teología moral», en *Concilium* 75 (1972) pp. 207-209.

<sup>56</sup> Delhaye llama a estos tres autores «tradicionales», en Ph. Delhaye, «La aportación del Vaticano II a la Teología moral» p. 207.

<sup>57</sup> Cf. COMMISSIO THEOLOGICA, «*Constitutio de ordine morali*», en *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Vaticano, n. 15.

referido a unos cuantos privilegiados a los que correspondería los consejos evangélicos entre los que se encuentra la caridad<sup>58</sup>.

Por estos motivos, el documento fue rechazado por los Padres conciliares y no fue sustituido por otro documento. Por tanto, ningún documento conciliar aborda expresamente el tema de la moral. Delhaye considera que el esquema rechazado no fue sustituido por otro documento, en primer lugar por la preparación que requería —en sintonía con los esfuerzos teológicos del resto de documentos emanados del Concilio— y, por la escasez de moralistas en el Vaticano II. En palabras de este mismo autor, las consecuencias fueron paradójicamente favorables:

La antigua moral casuística llega prácticamente a desaparecer. Se pretenderá conseguir una expresión nueva de los imperativos de la fe en consonancia con la Escritura, el dogma, la vida de la Iglesia en una palabra, restableciendo las relaciones que los partidarios de la renovación de la moral casi no se habían atrevido a soñar<sup>59</sup>.

Una parte de la doctrina contenida en el *De ordine morali* pasaría a formar parte del esquema XVII, el cual se transformaría en el esquema XIII y, por último se convertiría en la constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy.

### 3. *Las aportaciones del Concilio a la Teología moral*

Aunque el Concilio Vaticano II no fue convocado con el propósito de revisar la comprensión de la moral, y aunque no hubo un documento conciliar específicamente dedicado a esta rama de la teología, sabemos que éste supuso una verdadera renovación para la moral. Los estudios conciliares ayudaron a confirmar la necesidad que existía de renovar esta

---

<sup>58</sup> Cf. J. Querejazu, *La moral social y el Concilio Vaticano II*, p. 63.

<sup>59</sup> Cf. Ph. Delhaye, «La aportación del Vaticano II a la Teología moral» p. 209.

disciplina teológica. El fruto de todo esto fue la exigencia, a modo de mandato, que reclamó el Concilio respecto a la renovación de la moral (cf. OT 16).

Los Padres conciliares no se propusieron la simple tarea de suplir las deficiencias del modelo casuístico, sino que más bien plantearon la necesidad de un verdadero cambio que abandonara el modelo de la manualística de la época precedente. Además, abrieron las puertas a la recepción del personalismo en Teología moral, corriente que ya estaba presente en el ámbito filosófico desde hacía algunos años.

Gracias a la celebración de este Concilio, las cuestiones sociales pudieron reincorporarse a la reflexión teológica. Como habíamos visto, estos temas eran considerados principalmente a la luz de la filosofía social, y en el ámbito de la teología sólo se limitaba a la reflexión en torno a la virtud de la justicia.

No fue poco frecuente que respecto al Concilio se llegara a pensar en una rotura de vínculos, en que lo que antes obligaba ahora dejaba de obligar<sup>60</sup>. Conviene tener en cuenta que el Vaticano II no consistió en una ruptura con la doctrina anterior. Más bien, el Concilio, nos presentó las mismas verdades de siempre pero de una forma nueva, acorde a las circunstancias del momento. Es así como el Concilio «privilegia determinados aspectos de la doctrina católica por considerar que así se entienden mejor hoy. Subraya, como la Iglesia ha hecho siempre, la trascendencia y objetividad de las normas morales, pero las explica sobre todo con base a la dignidad de la persona, creada a imagen de Dios, y la grandeza de la divinización a que todo hombre está llamado»<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Cf. M. Antolí, «La reforma de la Teología Moral», en *Revista Española de Teología* 26 (1966) p. 59.

<sup>61</sup> R. García de Haro, «Prólogo», en *La ciencia del bien y del mal. Concilio, moral y metaconcilio*, PH. DELHAYE (ed.), EIUNSA, Barcelona 1990, p. 20.

Estas explicaciones nos ayudan a situarnos en el ambiente que se respiraba en la época en los temas referentes a la moral. También contribuyen a una mejor comprensión de lo que sucedió en la época postconciliar.

En el discurso de apertura del Concilio, Juan XXIII había animado a los Padres conciliares a que la doctrina cristiana se enseñara de manera más eficaz<sup>62</sup>. En este sentido, los Padres, consciente de los límites y deficiencias que han quedado expuestos respecto a la forma de presentar la moral en los manuales, consideraron necesario un esfuerzo renovador en éste ámbito de la teología. Por esto tuvieron en cuenta la importancia de establecer un diálogo con el tiempo presente. Esto contribuyó a buscar una moral más fundamentada en la Escritura y en las enseñanzas patrísticas; al mismo tiempo que se buscaba tender puentes entre la moral y la dogmática – considerando la importancia que tiene para el cristiano la Trinidad, Jesucristo y los Sacramentos–; todo lo anterior sin desatender la contribución de las ciencias humanas, especialmente la filosofía.

Una gran aportación conciliar fue el haber puesto en relación la actuación moral con la cristología<sup>63</sup>. En esta línea está presente el impulso de Pablo VI, quien en la inauguración de la segunda sesión del Concilio afirmó que el punto de partida de éste debía consistir en mirar a Jesucristo. Esto sería clave para profundizar en las directrices para la reforma de la Iglesia y para el diálogo con el mundo contemporáneo:

---

<sup>62</sup> «Quod Concilii Oecumenici maxime interest, hoc est, ut sacrum christianae doctrinae depositum efficaciore ratione custodiatur atque proponatur», en Juan XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, 5: AAS 54 (1962) 786-796.

<sup>63</sup> Cf. CONC. VATICANO II, *Const. Gaudium et spes*, 22; *Idem, Decr. Optatam totius*, 16; *Idem, Const. Lumen gentium*, 42; *Idem, Const. Dei Verbum*, 24 (AAS 58 [1966] 817-836); *Idem, Const. Sacrosanctum Concilium*, 2 (AAS 56 [1964] 97-144); M. DOLDI, *Fondamenti cristologici della morale*.

Venerables Hermanos, consideremos esta realidad tan importante: Cristo es nuestro Fundador y nuestra Cabeza, invisible pero real. Nosotros recibimos todo de Él, de manera que llegamos a ser uno con Él: el *Cristo total* del que habla San Agustín y del que brota toda la doctrina de la Iglesia. Si estos es así, entonces aparecerán muy claros los principales objetivos de este Concilio. Por afán de brevedad y claridad, los hemos resumido en cuatro capítulos: la definición, o mejor, la conciencia de la Iglesia, su renovación, el restablecimiento de la unidad de todos los cristianos y el diálogo con el hombre actual<sup>64</sup>.

También en esa ocasión, el Papa recordaba que «el Concilio quiere ser un despertar primaveral de inmensas energías espirituales y morales latentes en el seno de la Iglesia. Se presenta como un decidido propósito de rejuvenecimiento no sólo en las fuerzas interiores, sino también de las normas que regulan sus estructuras canónicas y sus formas rituales. Es decir, el Concilio pretende dar o acrecentar a la Iglesia la hermosura de perfección y santidad que sólo la imitación de Cristo y la mística unión con Él, en el Espíritu Santo, le pueden conferir»<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> «Venerabiles Fratres, si id attento animo perpendimus, quod summi momenti est, scilicet Christum esse Conditorum nostrum nostrumque Caput, non oculis cernendum sed verum, ac nos ab Ipso omnia recipere, ita ut cum Eo efficiamur: Christus totus, de quo apud Sanctum Augustinum legimus, et quo tota doctrina de Ecclesia perfunditur, tunc sine dubitatione clarius patebunt praecipui huius Concilii fines; quos fines, brevitatis et claritatis causa, ad quattuor redigimus capita, quae sunt; notio vel, si magis id placet, conscientia Ecclesiae, eius renovatio, unitatis redintegratio inter christianos universos, et Ecclesiae collocutio cum nostrae aetatis hominibus», en Pablo VI, *Salvete fratres*, p. 847: AAS 55 (1963) 841-859.

<sup>65</sup> «Ad hanc rationem, Oecumenicum Concilium veluti novum ver habendum est, quod immensas animorum vires et virtutes, in Ecclesiae sinu quasi occultas, excitet. Concilio enim, ut aperte patet, est propositum, ut sive interiores Ecclesiae opes sive normae, quibus eius canonica Instituta et rituales formae ordinantur, in pristinum redeant vigorem. Scilicet universalis haec Synodus in id nititur, ut Ecclesiae augeat venusiani illam perfectionem et sanctimoniam,

Para los Padres del Concilio, éstas fueron claramente unas indicaciones *crisológicas* en plena sintonía con los reclamos de los movimientos bíblico y litúrgico en la línea de la renovación.

Fue en este contexto como el Concilio plantea la renovación de la Teología moral, a partir del misterio de Cristo. Pero como hemos visto antes, las diferencias de planteamientos en el enfoque de la moral existente entre los Padres conciliares habían provocado el rechazo del esquema preparatorio sobre la vida moral cristiana.

A pesar de esto, los distintos documentos conciliares nos permiten descubrir la importancia que tuvo el Concilio para la Teología moral: las aportaciones eclesiológicas de *Lumen Gentium* con la noción de la llamada universal a la santidad de todo cristiano; las relaciones entre la Iglesia y el mundo de *Gaudium et spes*; las menciones explícitas a la renovación de la moral en *Optatam totius*; la importancia de *Sacrosantum concilium* respecto al carácter histórico y sacramental de todo el actuar cristiano y la *Dei verbum* en orden a una fundamentación bíblica de la moral. En estos puntos se encuentran las bases de la renovación que ha deseado el Concilio.

Se podría decir que, apenas con dos rasgos fundamentales, el Concilio ha resituado el camino ético de los creyentes (LG 40). La moral cristiana queda de pronto rescatada de un tópico legalismo para ser reconducida al ideal evangélico del amor. La exhortación moral no aparece en este acorde inicial como una losa opresora sino como una invitación a la perfección: como una "vocación", siempre gratuita y siempre plenificante<sup>66</sup>.

---

quae non nisi Iesu Christi imitatio atque mystica cum eo per Spiritum Sanctum coniunctio eidem tribuere possunt», en *Ibidem*, pp. 850 s.

<sup>66</sup> J.R. Flecha, «La Teología moral en el Concilio Vaticano II», en *Concilio Vaticano II. Acontecimiento y recepción: estudios sobre el Vaticano II a los cuarenta años de su clausura*, G. TEJERINA (ed.), Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006, p. 53.

Gracias a las aportaciones del Concilio en el campo de la Teología moral podemos afirmar que «la obsesión de descubrir y medir pecados ha desaparecido. Ya no se presentan solamente los valores morales, sino que, junto a ellos, se sitúan los valores intelectuales, afectivos, sociales; en una palabra: los valores humanos y culturales»<sup>67</sup>.

Respecto al tema central de este trabajo, podemos encontrar en los documentos que surgen del Concilio una especie de recordatorio de la importancia que debe prestar la Iglesia, y en particular los fieles laicos, a las realidades temporales. Quizá la moral cristiana se había alejado bastante de las realidades *profanas*, por considerarlas contrarias a su misión. Esta actitud no responde al pensamiento de Cristo, el cual se encarnó adoptando nuestra misma naturaleza con todas sus consecuencias, ni responde tampoco a la realidad concreta de muchos cristianos que se santifican en medio de los afanes de la vida ordinaria en el mundo.

En síntesis, podemos identificar tres referentes principales en los cuales el Concilio incide sobre la moral: 1) la mención expresa a la Teología moral hecha en el Decreto sobre la formación de los sacerdotes, *Optatam totius*, n. 16; 2) la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual; y, 3) otros textos conciliares en los que encontramos referencias a la teología, y que por tanto conciernen a la moral.

Es importante estudiar brevemente estos tres puntos, ya que el Concilio repercute en la moral social en la medida en que influye en la Teología moral.

### **3.1. *Las pautas para la renovación moral***

La Teología moral debe ser fiel a sus propias fuentes –Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio– y debe procurar que el obrar cristiano

---

<sup>67</sup> Ph. Delhaye, «La aportación del Vaticano II a la Teología moral» p. 217.

sea comprendido adecuadamente. Pero ante todo es importante tener en cuenta que el contenido de la moral no es sólo racional, sino sobre todo revelado.

Tomando en consideración lo anterior, el Concilio quiso expresar, en el Decreto *Optatam totius*, sobre la formación de los sacerdotes, una serie de indicaciones que pueden considerarse las pautas fundamentales para encausar la renovación de la Teología moral.

El texto al que nos referimos corresponde al número 16 y se expresa de la siguiente manera en cuanto a las distintas ramas de la Teología:

Las disciplinas teológicas han de enseñarse a la luz de la fe y bajo la guía del magisterio de la Iglesia, de modo que los alumnos deduzcan cuidadosamente la doctrina católica de la Divina Revelación; penetren en ella profundamente, la conviertan en alimento de la propia vida espiritual, y puedan en su ministerio sacerdotal anunciarla, exponerla y defenderla. Fórmense con diligencia especial los alumnos en el estudio de la Sagrada Escritura, que debe ser como el alma de toda la teología; una vez antepuesta una introducción conveniente, iníciense con cuidado en el método de la exégesis, estudien los temas más importantes de la Divina Revelación, y en la lectura diaria y en la meditación de las Sagradas Escrituras reciban su estímulo y su alimento (OT 16).

En este texto se aprecia la apremiante urgencia que sienten los Padres conciliares en el estímulo del uso de la Sagrada Escritura, no sólo como alimento de la piedad personal, sino también para la reflexión teológica. La vuelta a la Escritura será también clave en el desarrollo de la Teología moral. Como veremos más adelante esto tendrá una influencia muy positiva para la moral social.

Además, ahora de modo particular, respecto a la Teología moral el mismo número de *Optatam totius*, dos párrafos más adelante, aconseja poner «un cuidado especial en perfeccionar la Teología moral»<sup>68</sup>. Sólo al

---

<sup>68</sup> Ésta es la única referencia del Concilio a la Moral como rama del saber teológico.



referirse a la Teología moral utiliza el documento estas palabras, ya que el Concilio es consciente del retraso que sufre la renovación de esta rama de la teología, por lo cual exhorta con estas palabras a que se elimine toda demora y se ponga en marcha la tan deseada renovación<sup>69</sup>. Además, se dan una serie de indicaciones concretas para poder encauzar dicha renovación:

Renuévense igualmente las demás disciplinas teológicas por un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación. Aplíquese un cuidado especial en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura, explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto para la vida del mundo en la caridad (OT 16).

En este pasaje podemos individuar algunos rasgos esenciales, tales como el deseo de renovación, el carácter cristocéntrico de la teología, la concepción de la moral como vida en Cristo y dos indicaciones metodológicas.

El *deseo de renovación* que existe en los Padres conciliares respecto a la Teología moral se refleja en la expresión «renuévense las demás disciplinas teológicas», expresión que hace referencia a la Teología moral, El Derecho canónico, La Historia de la Iglesia y la Liturgia. Con el contenido de este párrafo de OT, n. 16, el Concilio deja entrever que pretende dejar de lado el método casuista y legalista utilizado en Teología moral. Se considera que ha llegado el momento de abrir paso a las recomendaciones de renovación que habían germinado en las décadas previas al Concilio.

Respecto al *carácter cristocéntrico* que debe existir en las ciencias teológicas late la idea de que Cristo y la historia de la salvación deben ser el eje por el cual discurra la reflexión teológica, ya que como el mismo Concilio recuerda en la constitución pastoral, «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (GS 22). De esta manera, el

---

<sup>69</sup> Cf. J. Querejazu, *La moral social y el Concilio Vaticano II*, p. 75.

punto de apoyo para la moralidad será un apoyo *divino*, cuya referencia deberá ser la historia de la salvación y Cristo como centro de dicha historia, tal y como nos lo da a conocer la Sagrada Escritura<sup>70</sup>. Con esta perspectiva puede percibirse la vida moral como la *vocación en Cristo*, la cual lleva a los cristianos al compromiso de producir frutos en la caridad para la vida del mundo.

Con el fin de renovar la Teología moral el Concilio también ofrece dos indicaciones metodológicas: su exposición debe hacerse de manera científica y estar más nutrida de la *Sagrada Escritura*, es decir, debe tener a ésta como base primordial. El objetivo que sobresale de esta indicación es el retorno a las fuentes específicamente teológicas, dejando de lado una reflexión puramente racional. Por ser esta una recomendación conciliar, que se encuentra presente en varios documentos, la trataremos más detenidamente en el siguiente apartado.

### **3.2. *La Sagrada Escritura y la Persona de Cristo en la renovación moral***

Independientemente del principio fundamental o principio rector de la Teología moral sobre el cual se pretenda sistematizar esta disciplina, es importante atender a las directrices irrenunciables que nos ofrece el Concilio: la fundamentación en la Escritura y las bases del cristocentrismo y la antropología.

A continuación describimos brevemente estos puntos esenciales tenidos en cuenta por el Concilio Vaticano II, para favorecer la renovación de la moral cristiana.

---

<sup>70</sup> Cf. Ph. Delhaye, *La ciencia del bien y del mal. Concilio, moral y metaconcilio*, EIUNSA, Barcelona 1990, p. 53.

a) *Retorno a la Sagrada Escritura*

Respecto a la importancia de la Escritura en Teología moral ayuda considerar que «el concilio de Trento había favorecido el nacimiento de una moral casuística porque pensaba ante todo en preparar a confesores capaces de juzgar la gravedad de las faltas de aquellos que iban a confesarse. El Vaticano II en parte formula y, en todo caso, exige una enseñanza más bíblica de la moral porque piensa, con especial insistencia, en la proclamación de la Palabra de Dios y en los comentarios que deben acompañarla»<sup>71</sup>.

Los antiguos manuales tendían a identificar la ley natural con el evangelio<sup>72</sup>. Por el contrario, esta idea desaparece del horizonte del Vaticano II, para el cual la Sagrada Escritura constituye uno de los ejes de la renovación de la moral cristiana (cf. OT 16).

En la Constitución *Dei Verbum* (DV) encontramos varias alusiones a la importancia que se debe prestar a la Sagrada Escritura en el estudio de las ciencias teológicas. En concreto, en el número 24 de dicha constitución se dice:

... el estudio de la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la Sagrada Teología (DV 24).

Ya desde antes, en el contexto del retorno a Santo Tomás, León XIII en la Enc. *Providentissimus Deus* había hecho una llamada similar al uso de la Escritura en la ciencia teológica:

---

<sup>71</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>72</sup> Cf. Idem, «La aportación del Vaticano II a la Teología moral» p. 209 s.

Es muy de desear y necesario que el uso de la divina Escritura influya en toda la teología y sea como su alma; tal ha sido en todos los tiempos la doctrina y la práctica de todos los Padres y de los teólogos más notables<sup>73</sup>.

Aunque este aspecto no suponga una novedad conciliar, lo que es evidente es que refleja la plasmación de los esfuerzos renovadores que se venían impulsando para dar un nuevo enfoque a la Teología.

Otra referencia expresa al uso de la Sagrada Escritura en Teología lo encontramos en el número 23 de DV:

Los exégetas católicos, y demás *teólogos* deben trabajar, aunando diligentemente sus fuerzas, para investigar y proponer las Letras divinas, bajo la vigilancia del Sagrado Magisterio, con los instrumentos oportunos... (DV 23).

Como hemos visto anteriormente, el Concilio invita a desarrollar una Teología moral más nutrida de la Sagrada Escritura (OT 16), pero el cómo realizar esta tarea queda abierto a los esfuerzos personales de los moralistas.

Ésta ha sido una de las principales recomendaciones conciliares: el retorno a la Sagrada Escritura como fuente teológica indispensable para la reflexión moral. Sin embargo, el problema surge en el momento de elegir el método para desarrollar una moral fundamentada en la Escritura, ya que el moralista se enfrenta con los problemas morales concretos de la época moderna y con las necesidades del hombre de nuestro tiempo, y por tanto, a él compete aplicar los textos bíblicos a ese hombre muy concreto<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> «Illud autem maxime optabile est et necessarium, ut eiusdem divinae Scripturae usus in universam theologiae influat disciplinam eiusque prope sit anima: ita nimirum omni aetate Patres atque praeclarissimi quique theologi professi sunt et re praestiterunt», en LEÓN XIII, Enc. *Providentissimus Deus*, ASS 26 (1893-94) 269-292, p. 283.

<sup>74</sup> Cf. M. Antolí, *Nuevos caminos para la Teología moral*, pp. 307-310.

Pero es muy importante no caer en el extremo opuesto de querer elaborar toda una moral a partir de la Escritura. Para el moralista, el trabajo de teología bíblica debe ser previo, debe de ser un punto de partida. Este punto de arranque no es propiamente Teología moral, sino que debe dar paso a una sistematización de la moralidad cristiana, se debe mirar la vida del hombre actual, de este hombre hoy y ahora, etc.<sup>75</sup>

Debemos reconocer que se trata de una cuestión difícil, como queda claro al leer el documento emitido recientemente por la Pontificia Comisión Bíblica, sobre Biblia y moral<sup>76</sup>.

b) *Cristo y la vida moral*

Parece evidente que no podemos hablar de una moral cristiana sin una referencia directa a la persona de Cristo<sup>77</sup>, en el cual el cristiano encuentra a su modelo y el modelo de toda su conducta.

Hemos visto que el Concilio incoó un camino de profunda renovación para la Teología moral. También intentó mirar a la Iglesia desde la persona de Jesucristo. Después compete a los moralistas desarrollar en la práctica dicha renovación, para eliminar toda visión legalista del obrar humano. Corresponde a ellos cambiar el análisis de los actos humanos a la luz de la ley, sustituyéndolo por el horizonte de la actuación del hombre en relación a «la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo» (OT 16), según la indicación conciliar.

---

<sup>75</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 320-322.

<sup>76</sup> Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*, BAC, Madrid 2009, pp. 62-109.

<sup>77</sup> Sobre este tema véase: R. García de Haro, *Cristo, fundamento de la moral. Los conceptos básicos de la vida moral en la perspectiva cristiana*, EIUNSA, Barcelona 1990.

En sintonía con la vuelta a la Escritura y con la idea de que Cristo es el centro de la vida moral, Delhaye hace notar que «al hablar de Dios como criterio trascendente de la vida moral, el Vaticano II se inscribe en una larga tradición, nacida con la Biblia y expresada en tantos Padres de la Iglesia y autores de la escolástica. Pero es preciso señalar que lo hace con originalidad, pues la referencia a Dios se inserta más en las perspectivas de la historia de la salvación que en las formulaciones del platonismo cristiano. En cualquier caso, para los fieles en Cristo, la primera manera de saber si un acto es objetivamente bueno consiste en buscar si tiene su fundamento en Cristo, sea como autor de una ley o de una gracia (*a Christo*), sea en sus ejemplos (*secundum Christo*), sea como término de una acción que se puede ofrecer al Señor (*ad Deum*). Esto resulta particularmente importante cuando se trata de construir una teología moral bíblica»<sup>78</sup>.

El Concilio considera que el comportamiento moral del cristiano debe ser visto como un desarrollo del seguimiento de Cristo (cf. LG 8), el cual es modelo de toda perfección humana:

En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación... El que es imagen de Dios invisible (Col 1, 15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado... Padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos y, además abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido... Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina... (GS 22).

---

<sup>78</sup> Ph. Delhaye, *La ciencia del bien y del mal*, p. 116.

El Concilio nos recuerda que Cristo nos ha predicado un mensaje moral el cual incluye algunas exigencias en relación con el prójimo, es decir, en la transformación de lo social:

El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho El mismo carne y habitando en la tierra, entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo. Él es quien nos revela que Dios es amor (1 Jn 4, 8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, es el mandamiento nuevo del amor (GS 38).

Esto debe ser hecho realidad en la vida de los cristianos comunes y corrientes, mediante el esfuerzo de cristianización de la realidad social, es decir, configurando todo el obrar según el espíritu de Cristo: la política, economía, cultura, la convivencia entre los hombres y cualquier relación social. Para un cristiano coherente con su fe —con el mensaje evangélico—, es insuficiente buscar la configuración personal con Cristo al margen del prójimo, es decir, al margen de la realidad social. Por tanto, nos encontramos ante una moral cristológica que abarca al mismo tiempo tanto el plano personal como el social.

De esta manera conectamos con el otro aspecto que es clave en las aportaciones del Concilio a la moral: la antropología. En este sentido, la insistencia ha ido por la línea de la altísima dignidad de la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios<sup>79</sup>, ya que esta idea es el núcleo de la *antropología cristiana*. Y es que la persona debe ser considerada el centro y el fin de toda la vida moral. Y como recuerda el Concilio en la cita anterior, esto es válido no sólo para los cristianos:

... se trata, para todo hombre, de reconocer, activa o pasivamente, tanto en sí mismo como en las demás personas, una dignidad que, en último

---

<sup>79</sup> Sobre la dignidad de la persona humana como criterio moral conciliar véase: Conc. Vaticano II, *Const. Gaudium et spes*, 12-22 y 27-30: AAS 58 (1966) 1025-1120; Ph. Delhaye, *La ciencia del bien y del mal*, pp. 58-60.

análisis, está fundada en la creación del hombre a imagen de Dios y más aún en Cristo “imagen de Dios invisible” (*imago Dei invisibilis*), que es el hombre nuevo capaz de descifrar para todos el misterio del hombre<sup>80</sup>.

La superioridad del hombre frente al resto de las criaturas se debe a que desde su origen ha sido llamado a una relación de diálogo con el Creador. Éste es el fundamento peculiar de la dignidad humana (cf. GS 19).

El Concilio no hace más que reafirmar la tradición anterior, por la cual los imperativos concretos derivan de la realidad de ser criatura hecha a imagen de Dios y elevada a la dignidad de hijo de Dios, es decir, el Concilio establece la dignidad humana como criterio de moralidad. La enseñanza conciliar ha pretendido subrayar que el cristianismo no impone unas *normas* extrínsecas, sino que más bien dichas normas expresan lo que la sabiduría y santidad del Redentor exigen inevitable y necesariamente de nosotros<sup>81</sup>. Esto es así precisamente porque la dignidad del hombre procede de la creación y de la elevación del hombre por la gracia. Los cristianos deben esforzarse por ver en la ley moral un cauce querido por Dios para nuestra perfección.

### 3.3. *Las aportaciones del Concilio a la Moral social*

Como hace notar Querejazu, se pueden establecer tres momentos de especial impacto para la moral social en torno al Concilio<sup>82</sup>:

1. El Concilio consagra y dicta las indicaciones para una renovación de la moral católica que va a posibilitar la emergencia de una auténtica teología moral social. En este sentido, el Concilio es plataforma de salida para la moral social.

---

<sup>80</sup> Ph. Delhay, *La ciencia del bien y del mal*, p. 59.

<sup>81</sup> Cf. *Ibidem*, p. 116.

<sup>82</sup> J. Querejazu, *La moral social y el Concilio Vaticano II*, p. 71.



2. Las indicaciones conciliares para la nueva moral y las aportaciones de sus documentos, inciden directamente en el planteamiento de la dimensión social de la moral. En este sentido el Concilio impacta directamente sobre la moral social.

3. El Concilio establece un clima teológico y eclesial propicio para la emergencia de fenómenos como las teologías de la praxis y la discusión sobre la DSI, fenómenos que van a incidir en los planteamientos formales y concretos de la moral social.

a) *De una ética individual a una moral social*

La presencia de la dimensión social de la moral en los distintos documentos conciliares –entre los que destaca por su contenido la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* (GS) sobre la Iglesia en el mundo actual–, es una demostración de la importancia que concedió el Vaticano II a las cuestiones sociales. Este clima renovador repercutirá teológicamente a la hora de abordar los distintos aspectos relativos a la moral social. De hecho, ya el nombre de la misma constitución implicó una reflexión y maduración teológica en el modo de comprender la Iglesia. Nos referimos a la novedosa concepción de la Iglesia *en* el mundo<sup>83</sup>, frente a la concepción poco acertada del enfrentamiento entre Iglesia y mundo. A partir del Concilio podemos afirmar que se comprende a la Iglesia formando parte del mundo y de su misma historia.

En GS se afrontan las enseñanzas magisteriales sobre las relaciones entre la Iglesia y las realidades temporales. Con este documento, los Padres

---

<sup>83</sup> En *Gaudium et spes*, por mundo se entiende: «(...) la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación». (GS 2).

conciliares prefirieron ampliar el planteamiento de la tradicional relación Iglesia-Estado por un esquema que recoge los contenidos de lo que se suele llamar *Moral social y política*<sup>84</sup>.

Con GS cambia el modo de presentar las cuestiones sociales. El esquema que sigue este documento conciliar gira en torno a los grandes temas de la vida social. De ahí que los manuales posteriores al Concilio sigan, de alguna manera, el esquema propuesto por GS, proponiendo nuevos temas, o bien dejando otros de lado.

En la segunda parte de GS encontramos algunas aportaciones a la moral social concreta, tales como: algunos elementos valiosos para una ética del matrimonio, de la familia, del amor conyugal, de la sexualidad, de la fecundidad, del respeto a la vida, etc. (GS 47-52); la atención al valor de la cultura (GS 60); la búsqueda de un principio ético en el mundo económico, el cual aporte un criterio para el desarrollo y el progreso (GS 64); el valor del trabajo (GS 67-69); la importancia de la vida en la comunidad política (GS 75, 79-82, 83-90), etc.

En definitiva, con GS viene superada una ética individualista, y se establecen los fundamentos de una verdadera moral social, porque «el enfoque ya no es individualista, sino comunitario (...) La vida familiar, la cultura, la vida política constituyen realidades autónomas humanas que tienen su fundamento propio. El papel de la moral cristiana consiste en aportar el enfoque de la fe, el dinamismo de la caridad, la fuerza de la gracia cristiana en el interior mismo de estos hechos para extraer mejor su sentido profundo y ofrecerles la posibilidad de superarse»<sup>85</sup>.

Fácilmente se aprecia la diferencia con el modo precedente de tratar las cuestiones sociales en torno a la virtud de la justicia. Esta nueva

---

<sup>84</sup> Cf. A. Fernández, *Teología Moral*, III, *Moral social, económica y política*, Aldecoa, Burgos 1993, p. 275.

<sup>85</sup> Ph. Delhaye, «La aportación del Vaticano II a la Teología moral» p. 217.

presentación permite que la moral social sea considerada una verdadera ciencia teológica, no limitada al 7º mandamiento. También destaca la importancia que tiene para todo cristiano la dimensión social de la fe.

Los aspectos morales de la política (GS 73-76) y de la economía (GS 63-72) en GS son expuestos de manera novedosa, respecto al tratamiento recibido por la DSI. El objetivo de tratar estas cuestiones es que estos temas estén «más al servicio del hombre y permita a cada uno y a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad» (GS 9).

También la constitución pastoral contribuye a ampliar el horizonte de una moral individual a una moral social (GS 26, 30 y 74). Algunos planteamientos en este sentido están relacionados con la promoción del bien común —como invitación a superar toda ética individualista— como un aspecto cada vez más universal, lo cual lleva anejo una serie de derechos y obligaciones, al mismo tiempo que existe una subordinación del orden social al bien de la persona:

Todo grupo social debe tener en cuenta las necesidades y las legítimas aspiraciones de los demás grupos; más aún, debe tener muy en cuenta el bien común de toda la familia humana (...) El orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario (GS 26).

Otra característica presente en GS es que cobra una mayor fuerza la importancia de la justicia social (GS 29) al tratarse temas propios de moral social, sin limitarse a la exposición de la justicia conmutativa:

La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor (...) La igual dignidad de la persona exige que se llegue a una situación social más humana y más justa. Resulta escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros y los pueblos de una misma familia humana. Son contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional (GS 29).

Además, el documento también resalta la defensa de los derechos humanos (GS 26 y 27), cuyo fundamento es la naturaleza y la igualdad radical de todos los hombres, en definitiva establece el fundamento último en la dignidad de la persona humana creada a imagen y semejanza de Dios (GS 29). Una enumeración de los derechos humanos en GS es la siguiente:

Es, pues, necesario que se facilite al hombre todo lo que éste necesita para vivir una vida verdaderamente humana, como son el alimento, el vestido, la vivienda, el derecho a la libre elección de estado y a fundar una familia, a la educación, al trabajo, a la buena fama, al respeto, a una adecuada información, a obrar de acuerdo con la norma recta de su conciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad también en materia religiosa (GS 26).

También se recuerda en GS que los derechos humanos deben ser bien entendidos, y por tanto, no deben ser interpretados en la línea de una autonomía absoluta en relación al Creador:

La Iglesia, pues, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos. Debe, sin embargo, lograrse que este movimiento quede imbuido del espíritu evangélico y garantizado frente a cualquier apariencia de falsa autonomía. Acecha, en efecto, la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma divina. Por ese camino, la dignidad humano no se salva; por el contrario, perece (GS 41).

Por último, se presta especial atención a la importante relación entre la Iglesia y la cultura (GS 53-62) y en general a la relación Iglesia-mundo (GS 40-45). «El diálogo de la Iglesia y del mundo es el diálogo de la fe y la cultura humana, y el lugar privilegiado donde se realiza es en la mente de los cristianos que son ciudadanos de las dos ciudades, que, a la vez, gozan

de la luz de la fe y de los saberes humanos»<sup>86</sup>. Desgraciadamente, la descristianización de la sociedad sigue avanzando por falta de *identidad cristiana* en la cultura, no porque la Iglesia esté cerrada a la cultura, sino por la escasa formación de aquellos que deben influir cristianamente en la cultura. Este es un aspecto que los Padres conciliares tienen en cuenta al elaborar GS. En este sentido es de suma importancia la contribución de los laicos a la recristianización de la cultura y de todas las realidades temporales.

b) *Breve esbozo de la antropología de Gaudium et spes*

De GS cabe destacar, como aportaciones fundamentales para la Teología moral social, sus notas antropológicas, la relevancia de la participación del hombre en las realidades temporales y la misión propia de la Iglesia en el mundo.

Con la antropología expuesta en GS, el Concilio apuesta por una correcta comprensión del hombre para responder a las interrogantes y nuevas situaciones que surgen en la sociedad. La síntesis antropológica ahí presente representa una novedad, la cual será útil como base teológica de la evangelización deseada por el Concilio.

En el proemio de la Constitución pastoral se desarrolla una exposición de la situación del hombre en el mundo actual (GS 1-11): se tienen en cuenta los cambios acelerados del mundo moderno, los cual han provocado una «metamorfosis social y cultural» (GS 4); el hombre moderno tiene a su disposición riquezas y posibilidades como nunca antes las había tenido, sin embargo, contrasta con la pobreza y retraso de pueblos enteros; existe una preocupación por el progreso material, sin un paralelismo referido a lo espiritual; por lo general los cambios en el orden social no van unidos a una

---

<sup>86</sup> J.L. Lorda, *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996, p. 69.

cierta *personalización* de las relaciones; todo esto unido a cambios en el orden moral y religioso, etc.

La primera parte de GS formada por cuatro capítulos nos presenta una exposición sistemática de antropología teológica<sup>87</sup>. En estos primeros capítulos se define la esencia del hombre y las repercusiones de su actuar, tanto en la vida personal como social. «Era la primera vez que la Iglesia exponía ordenadamente, de una manera oficial y solemne, la idea cristiana del hombre»<sup>88</sup>.

Los temas desarrollados en los primeros tres capítulos son: la dignidad de la persona humana, la comunidad humana y la actividad humana en el mundo. Los Padres conciliares eran conscientes de la necesidad de una doctrina antropológica para afrontar los problemas de la sociedad humana. Esta antropología hecha por el Concilio se centra fundamentalmente en la explicación del sentido auténtico del concepto persona<sup>89</sup>.

Estos temas fueron afrontados a la luz de Cristo, como modelo de hombre perfecto. De ahí que el último número de cada uno de estos tres capítulos antropológicos desarrolle una consideración cristológica: Cristo, el hombre nuevo (GS 22); el Verbo encarnado y la solidaridad humana (GS 32) y tierra nueva y cielo nuevo (GS 39).

---

<sup>87</sup> Sobre la antropología en *Gaudium et spes* véase, por ejemplo: J.M. Yanguas, «Notas sobre la antropología de “Gaudium et spes”», en *Dios y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ANTONIO ARANDA (ed.), EUNSA, Pamplona 1985, pp. 253-261; J.L. Lorda, *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, pp. 65-93; P. Miccoli, «Contenuti antropologici del Concilio Vaticano II», en *Temì di antropologia teologica*, E. ANCILLI (ed.), Teresianum, Roma 1981, pp. 439-473.

<sup>88</sup> J.L. Lorda, *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, p. 80.

<sup>89</sup> Cf. J.M. Yanguas, «Notas sobre la antropología de “Gaudium et spes”», p. 257.

En el primer capítulo queda fundamentada la dignidad de la persona humana en el hecho de haber sido creada a imagen y semejanza del Creador. Se nos recuerda que «la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador» (GS 19).

El segundo capítulo está dedicado a la comunidad humana, es decir, a la persona en sociedad. Este capítulo es clave en lo referente al principio doctrinal de la sociabilidad del hombre. También es importante respecto a la importancia de la justicia social, y en general en la dimensión social de la moralidad.

El tercer capítulo aborda la relación y distinción entre progreso humano, el crecimiento de la Iglesia y el advenimiento del Reino de Dios. En este sentido el Concilio recuerda que «aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios» (GS 39). De ahí que el cristiano no pueda permanecer ajeno a las realidades temporales. Más bien a él compete cristianizarlas desde dentro.

Estos tres capítulos de carácter antropológico serán la base para entablar el diálogo Iglesia-mundo<sup>90</sup>, tal como queda expresado al inicio del capítulo

---

<sup>90</sup> Sobre el diálogo Iglesia-mundo como clave conciliar véase: Pablo VI, *Enc. Ecclesiam Suam*, 609-659: AAS 56 (1964) 609-659; J.L. Lorda, «El diálogo de la Iglesia con el mundo. Planteamiento especulativo y solución funcional en la Constitución *Gaudium et spes*», en *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, A. SARMIENTO, T. RINCÓN, J.M. YANGUAS, *et al.* (eds.), EUNSA, Pamplona 1987, pp. 133-147.

cuarto —añadido posterior—, el cual constituye una síntesis de toda la primera parte de la constitución:

Todo lo que llevamos dicho sobre la dignidad de la persona, sobre la comunidad humana, sobre el sentido profundo de la actividad del hombre, constituye el fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo, y también la base para el mutuo diálogo (GS 40).

Conviene destacar que «desde este punto de vista, hay que considerar la antropología cristiana que la *Gaudium et spes* desarrolla, como una clave para la evangelización del mundo moderno»<sup>91</sup>.

Algunos de los principios doctrinales que encontramos en GS, y que nos interesan de modo particular en este trabajo son: la *sociabilidad* del hombre fundamentada en la naturaleza trinitaria de Dios; la participación *creadora* que recibe el hombre de su Creador, y el poder santificador y santificante de las *realidades temporales*. Veamos estos aspectos brevemente.

El hombre, creado a imagen de Dios, ha sido creado para la comunidad, es *un ser social* por naturaleza (cf. GS 32), y esta es una condición irrenunciable, es decir, no se puede vivir sin los demás. Por la creación el hombre es llamado tanto a la comunión de amor con Dios (cf. GS 19), como a la comunión entre los hombres. Esta relación social encuentra su fundamento en la naturaleza trinitaria de Dios:

La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado “a imagen de Dios”, con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios (...) Pero Dios no creó al hombre en solitario. Desde el principio los hizo hombre y mujer (Gn 1, 27). Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas. El hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás (GS 12).

---

<sup>91</sup> J.L. Lorda, *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, p. 81.



Si en la esencia divina se da una perfecta comunión de Personas, en el ser humano que es imagen de la divinidad (Gn 1, 26-27) debe existir también esa realidad. El hombre es al mismo tiempo un ser personal y un ser social, llamado a la comunión con otras personas. Esto quiere decir que por su misma naturaleza el ser humano es un ser *relacional*, es decir, «la persona es un ser-para; es fruto del amor de Dios y está destinada al amor; pura donación, su verdad más íntima es la de ser-para-Dios. De ahí que el hombre vive su verdad más íntima en la entrega, en la donación, en el encuentro amoroso»<sup>92</sup>.

En definitiva, siguiendo la enseñanza conciliar, «el hombre (...) no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (GS 24). Esta característica refleja la condición social de todo hombre y nos descubre un elemento necesario para su propia realización: *la donación*.

Sin embargo, en la misma GS se subraya el primado de la dimensión personal del ser humano, ya que «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social» (GS 25), por lo que todo orden social debe subordinarse siempre al bien de la persona y no al contrario (cf. GS 26).

De esta dimensión social del ser humano se deduce la importancia de superar una ética individualista, y la necesidad de buscar efectivamente la realización del bien común, mediante la *solidaridad* y la *justicia social* en la convivencia humana (cf. GS 29-31).

Otro rasgo característico de la antropología contenida en GS es la participación en el poder creador de Dios, a través de la actividad del hombre en el mundo. Este principio es ampliamente desarrollado en el capítulo III de la primera parte (GS 33-39), donde se identifican tres

---

<sup>92</sup> J.M. Yanguas, «Notas sobre la antropología de “Gaudium et spes”», p. 259.

dimensiones del trabajo o actividad humana: personal (GS 35), social (GS 34) y salvífica (GS 34). Así, por ejemplo, el número 34 subraya la idea de que la actividad humana responde a la voluntad de Dios, quien da al hombre la misión de gobernar el mundo y orientar todas las cosas hacia Él. Esto es conseguido por el hombre mediante el trabajo ordinario, por el cual el hombre prolonga la obra del Creador, sirve a la sociedad y contribuye al designio de Dios en la historia:

Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo. Esta enseñanza vale igualmente para los quehaceres más ordinarios (GS 34).

El trabajo, y en general la acción humana, está prevista por Dios como una continuación de su acto creador, y como un medio de santificación:

(...) por él (el trabajo) el hombre se une a sus hermanos y les hace un servicio, puede practicar la verdadera caridad y cooperar al perfeccionamiento de la creación divina. No sólo esto. Sabemos que, con la oblación de su trabajo a Dios, los hombres se asocian a la propia obra redentora de Jesucristo, quien dio al trabajo una dignidad sobre eminente laborando con sus propias manos en Nazaret. De aquí se deriva para todo hombre el deber de trabajar fielmente, así como también el derecho al trabajo (GS 67).

En el capítulo cuarto de la primera parte de GS queda patente la apertura de la Iglesia a las realidades temporales. La Iglesia, es plenamente consciente que la mayoría de los cristianos viven en medio del mundo, por lo que pone un mayor esfuerzo por dialogar con las realidades terrenas.

El Concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico (...) No se creen, por consiguiente, oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa por otra. El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo; falta, sobre todo,

a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación. Siguiendo el ejemplo de Cristo, quien ejerció el artesanado, alégrense los cristianos de poder ejercer todas sus actividades temporales haciendo una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico, con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios (GS 43).

En este sentido se entiende toda la segunda parte de la constitución pastoral, la cual afronta los distintos ámbitos de la existencia humana para iluminarlos con la luz del Evangelio. De esta manera, la Iglesia permanece fiel a su misión que es anunciar el mensaje de salvación:

Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y solos aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y de situaciones. Con su fiel adhesión al Evangelio y el ejercicio de su misión en el mundo, la Iglesia, cuya misión es fomentar y elevar todo cuanto de verdadero, de bueno y de bello hay en la comunidad humana, consolida la paz en la humanidad para gloria de Dios (GS 76).

La doctrina antropológica que aquí hemos expuesto de manera muy sucinta constituirá un verdadero y sólido fundamento para la moral social. Todas estas aportaciones favorecieron el surgimiento de lo que hoy se conoce como moral social, con una nueva forma de organizar las cuestiones sociales. A partir de este momento se tendrán que tener más en cuenta los fundamentos bíblicos sobre la actuación del hombre en la sociedad; se continuará teniendo en consideración las reflexiones hechas por la Tradición cristiana, por ejemplo, en lo referente a la justicia, la caridad y el bien común como claves del actuar humano en sociedad; se verá a la Iglesia como continuadora del mensaje de salvación y por tanto interesada en las realidades temporales, en la medida que facilitan o dificultan la salvación, con el objetivo de transformarlas desde dentro.

A partir del Concilio los asuntos sociales, es decir, la relación de la Iglesia con el mundo, encuentran cabida en la teología<sup>93</sup>. De esta manera termina esa especie de dualismo que venía prevaleciendo entre fe-razón, sobrenatural-natural, Iglesia-mundo, historia de la salvación-historia del mundo, etc.

Con todo esto, como conclusión de este primer capítulo podemos afirmar que «el Vaticano II es un acontecimiento que marca una época, y expresa un modo de vivir lo cristiano, lo eclesial, lo teológico y, por tanto, lo ético-social teológico. Tras el Vaticano II y los fenómenos generados a sus expensas se puede hablar de un modo nuevo —*postvaticano*<sup>94</sup>— para la ética social cristiana, es decir, para la Teología moral social»<sup>95</sup>.

El Concilio fue el momento clave, a partir del cual las cuestiones sociales entraron a formar parte de la reflexión teológico-moral. Se puede afirmar que el Vaticano II permitió dotar de identidad a la moral social. Gracias a la renovación teológica fruto del Concilio, la moral social dejará de considerarse una materia independiente, sin conexión con el resto de disciplinas teológicas. La renovación de la Teología moral también deberá repercutir poco a poco en la moral social. De hecho, el Concilio mismo habla de la necesidad de «superar una ética individualista» (cf. GS 30), lo cual implica algunas exigencias morales para el cristiano en el ámbito de la convivencia humana.

---

<sup>93</sup> Antes estos temas eran tratados sólo en la filosofía social y en el derecho canónico. En moral se tenían en cuenta, pero sólo desde la perspectiva de la moral individual.

<sup>94</sup> Con el término *postvaticano* el autor entiende la aceptación, acogida, dinámica recepción y puesta a punto del Concilio Vaticano II. No lo entiende como negación o superación de lo vaticano.

<sup>95</sup> J. Querejazu, *La moral social y el Concilio Vaticano II*, p. 319.

## CAPÍTULO II. LOS MANUALES DESDE LA PUBLICACIÓN DE *GAUDIUM ET SPES* HASTA 1979

### 1. *Morale sociale pour notre temps* (J.M. Aubert)

#### 1.1. *Presentación de la obra*

Jean-Marie Aubert fue profesor de Teología moral en varias universidades europeas y miembro de la Pontificia Academia Romana de Teología. La obra suya que aquí analizamos fue escrita originalmente en francés y publicada en 1970 con el título *Morale sociale pour notre temps*<sup>96</sup>. La primera edición en lengua castellana apareció en 1973<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> J.M. Aubert, *Morale sociale pour notre temps*, Desclée, Paris 1970.

<sup>97</sup> En este trabajo utilizaremos la segunda edición castellana, la cual no contiene cambios respecto a la primera edición en esta lengua, ni respecto a la versión original: Idem, *Moral social para nuestro tiempo*, Herder, Barcelona 2<sup>a</sup>1982.

Nos encontramos —y esto lo hace relevante— ante uno de los primeros manuales dedicados al estudio de la moral social, aparecido después de la publicación de *Gaudium et spes*.

La clave o contexto sociológico que presenta todo el libro es el de *sociedad industrializada* con su respectiva consecuencia de desarrollo o subdesarrollo, según la región del planeta de que se hable. Para el autor, la industrialización encuentra su origen en el progreso científico y técnico, los cuales han permitido el aumento de la productividad y por tanto del crecimiento económico. Aubert hace notar que el fenómeno de «la industrialización *ha hecho posible un progreso humano considerable; aunque no siempre desgraciadamente, pues la industrialización se ha desviado con frecuencia de su fin, que no puede ser otro que el servicio del hombre*»<sup>98</sup>. Aubert subraya que la verdadera finalidad de la industrialización se concreta en hacer efectivo el destino universal de los bienes.

Este enfoque de sociedad industrializada lleva al autor a desarrollar las cuestiones sociales desde una perspectiva económica. El autor justifica este enfoque de los asuntos sociales porque considera que «lo económico es (...) un elemento esencial del orden social, basamento de todas las otras relaciones»<sup>99</sup>. Sin embargo, Aubert pretende con las páginas de este manual plantear los problemas económicos teniendo en cuenta la dimensión humana en su conjunto:

En la visión del hombre lo primero que aparece es *la idea de «globalidad», de totalidad*. Porque con demasiada frecuencia el error viene del hecho de anteponer un aspecto del hombre con detrimento de otros (por ejemplo, su actividad económica, o su libertad, o su trascendencia, etc.). Es, pues, *el hombre total*, a nivel del individuo lo mismo que a nivel de la sociedad

---

<sup>98</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>99</sup> Cf. Ibidem, p. 17.

(incluso la sociedad global, que es la humanidad) quien ha de tenerse siempre presente<sup>100</sup>.

Respecto al contenido, el autor organiza la obra en cuatro capítulos con una exposición clara y ordenada.

En el primer capítulo expone la situación del *hombre en la vida económica moderna*. Para esto, el autor tiene en cuenta el contexto de industrialización al que antes nos hemos referido, ya que considera que éste contexto juega un papel decisivo en la vida social del hombre moderno. Aubert advierte que la actividad económica se enfrenta con el problema de un permanente contraste entre la naturaleza y el hombre mismo, hombre deseoso de acabar con el desequilibrio de los deseos ilimitados y los medios limitados que se dan en torno a la economía<sup>101</sup>.

En este capítulo, también aprovecha para prevenir —ya por entonces— sobre los riesgos del consumismo, ya que la misma mentalidad industrial ha llevado al hombre a prestar demasiada atención a las cuestiones materiales. Es este el momento en que en la obra se abordan de manera sintética las dos falsas soluciones que se han dado históricamente al problema económico: por un lado se trata el capitalismo liberal y por otro el colectivismo marxista.

En el segundo capítulo, titulado *cristianismo y sociedad*, el autor analiza la relación de la Iglesia con la sociedad. Aclara la distinción cristiana entre lo espiritual y lo temporal, al mismo tiempo que recuerda que no se trata de una distinción absoluta, sino de una contribución de ambos con vistas al único destino humano. También se afronta el tema de las fuentes de la enseñanza social cristiana: derecho natural y Revelación.

---

<sup>100</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>101</sup> Cf. Ibidem.

Posteriormente, el autor expone el clásico tema de los *principios* generales de la enseñanza social de la Iglesia (solidaridad, subsidiaridad y bien común), así como la explicación del sentido cristiano de *riqueza y pobreza*. Respecto al primer punto, destaca que la verdad fundamental que domina la cuestión es la *trascendencia* de la persona humana, aspecto en el que profundizaremos en la parte de fundamentación.

Uno de los puntos más interesantes de este segundo capítulo es el relativo a las *intervenciones de la Iglesia en materia social y económica*. Para este tema el autor comienza exponiendo la siguiente justificación:

Si la economía, en cuanto actividad indispensable al completo desarrollo humano, no puede abstraerse de la moral, tampoco puede abstraerse del orden de la fe que da a la vida moral un sentido nuevo; es uno de los motivos esenciales de la intervención de la Iglesia en esta materia<sup>102</sup>.

Con esto, el autor pretende mostrar la estrecha relación que existe entre el orden de la moral y la fe. Para Aubert, la economía es una actividad en la que se «pone más o menos en juego el destino del hombre (...), entra en la órbita de la moralidad y por ello mismo *tiene viva importancia para la vida de la gracia y la construcción del Reino de Dios*»<sup>103</sup>. De ahí que la Iglesia pueda intervenir para dar unas normas referidas al terreno temporal, pero en relación con el destino del hombre, nunca al nivel de las cuestiones técnicas. También aclara que si lo anterior es cierto, también lo es el hecho de que esta intervención en las cuestiones temporales no constituye el fin primordial de la Iglesia, el cual es más bien la comunicación de la vida divina por la evangelización<sup>104</sup>. Por otro lado, también aborda la importante cuestión del papel de los laicos respecto a las realidades temporales, los

---

<sup>102</sup> Ibidem, p. 85 s.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>104</sup> Ibidem, p. 88.



cuales actúan en el mundo como levadura en las estructuras políticas, sociales, económicas y culturales.

El tercer capítulo está dedicado a *la promoción de la justicia en un mundo dividido*. Es este el capítulo en el que se expresan las injusticias que se han generado a causa del contexto de industrialización. En un primer momento el autor expone el tema de las injusticias en su relación con el orden económico, es decir, el caso de la conocida cuestión social —tanto en el régimen capitalista como en el marxista—, así como su repercusión a escala internacional reflejada en el subdesarrollo y el hambre. En un segundo momento se desarrolla la relación de la justicia con la caridad, punto en el que el autor aprovecha para reflexionar sobre el tema de *la justicia social*, la cual es, por así decirlo, la cara positiva del contexto de industrialización. La justicia y su relación con la caridad es presentada por el autor como la única solución al drama del subdesarrollo:

La única solución a este drama espantoso [subdesarrollo] es poner por obra la auténtica noción de justicia, cuyo sentido hay que recordar a la luz del mensaje evangélico del amor<sup>105</sup>.

El cuarto capítulo de la obra está dedicado a los *problemas morales que surgen en torno a la actividad económica*: la apropiación de los bienes económicos, el trabajo, el comercio, el dinero, la política y la economía son los puntos tratados por el autor, al mismo tiempo que pretende aclarar que abordando estos temas la enseñanza social de la Iglesia intenta instaurar un orden social más justo.

## 1.2. *Teología moral social fundamental*

El primer dato a tener en cuenta es que la obra que estamos analizando no cuenta entre sus páginas con una parte dedicada específicamente a la

---

<sup>105</sup> Ibidem, p. 105.

exposición de la fundamentación de la moral social. Sin embargo, a lo largo de la obra de Aubert podemos individuar algunos puntos claves que, al menos implícitamente, vertebran la exposición de la moral social de este autor. En este sentido, conviene prestar especial atención a los dos primeros capítulos: *El hombre en la vida económica moderna* y *Cristianismo y sociedad*.

En la obra, el autor subraya la importancia de evitar caer en dos posibles errores respecto al modo de concebir la enseñanza social de la Iglesia<sup>106</sup>. En primer lugar, propone evitar identificar la DSI con la Revelación, como si el Evangelio necesariamente tuviera que aportar un programa social concreto, aplicable a todos los tiempos. En segundo lugar, sugiere evitar el extremo opuesto de pensar que el Evangelio carece de cualquier influencia sobre las realidades sociales, lo que supondría una concepción de las intervenciones de la Iglesia en cuestiones sociales como una mera obra humana<sup>107</sup>.

Por esto Aubert destaca la existencia de dos *fuentes de la doctrina social cristiana*: el derecho natural y la Revelación. Por el mero hecho de ser el derecho natural una de las fuentes de la DSI, el autor considera que la enseñanza social de la Iglesia no debe ser considerada una doctrina absolutamente propia de la Iglesia, ya que al tener en cuenta las exigencias de la naturaleza humana es válida para todos los hombres. Pero, ya que la segunda fuente es la Revelación, en este sentido sí puede considerarse la enseñanza de la Iglesia como algo específico (no en el sentido de exclusivo) del cristianismo.

El autor sugiere detenerse en la consideración de la relación existente entre naturaleza y gracia, para comprender mejor la relación que existe entre el derecho natural y la Revelación. En este sentido, la Revelación

---

<sup>106</sup> En ocasiones podemos percibir en la obra de Aubert unos saltos entre la Moral social y la DSI. Nos parece un dato interesante en relación al estatuto epistemológico de esta última, sin embargo, este no es objeto del trabajo que aquí estamos desarrollando, por lo cual solo lo dejamos aquí indicado.

<sup>107</sup> Cf. J.M. Aubert, *Moral social para nuestro tiempo*, p. 65.

puede considerarse un *apoyo* y un *perfeccionamiento* en la línea de una finalidad natural; al mismo tiempo, puede considerarse una *promoción hacia la verdadera finalidad superior* que integra y rebasa la primera<sup>108</sup>.

Ahora bien, «aunque la revelación aporta un espíritu nuevo (en razón del destino sobrenatural del hombre y de la gracia) en las relaciones sociales, no es bastante para trazar las normas de una moral social. Ésta debe tener en cuenta las exigencias propias de la materia que hay que transformar, exigencias que tienen, ya, un origen divino (la voluntad de Dios creador expresada por la naturaleza). A pesar de todo, el *debilitamiento del conocimiento humano* (consecuencia del pecado) frente a la simple moral natural, hace necesaria la luz de la fe. Por eso, incluso en materia de puro derecho natural, la intervención de la jerarquía no es simplemente obra de la razón humana, sino que entra dentro de las atribuciones del magisterio de la Iglesia, en nombre de su propia misión sobrenatural»<sup>109</sup>.

De este planteamiento, Aubert concluye que la Revelación, a diferencia de la naturaleza, aporta un espíritu y una luz nueva a la moral social bajo los siguientes aspectos: la dignidad superior de toda persona humana y de sus actividades, por razón del plan divino (haciéndoles hijos de Dios y comunicándoles su propia vida); la valoración de las exigencias sociales de la naturaleza humana (la promoción de la persona en vistas al orden sobrenatural implica la vida social); la distinción entre el orden espiritual y temporal, entre la Iglesia y las cuestiones temporales, lo cual no implica separación absoluta, ni subordinación del segundo al primero. También aporta la perspectiva de salvación en la que nos encontramos, así como un

---

<sup>108</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 66. Véase también: J.M. Aubert, *Ley de Dios, leyes de los hombres*, Herder, Barcelona 1969, p. 104 ss.

sentido nuevo a la historia humana (tendemos a un perfeccionamiento escatológico)<sup>110</sup>.

Para Aubert «la noción de naturaleza humana es (...) de gran importancia para la elaboración de una teología moral social»<sup>111</sup>. Es precisamente desde la categoría de naturaleza humana de la que se sirve el autor para fundamentar la *dimensión social del hombre*, a la cual apela en varias ocasiones<sup>112</sup>:

Por su naturaleza, el hombre no puede desarrollarse fuera de la vida social. Ésta, en su estructura puramente natural (sea familiar, económica, cultural o política), está destinada a ser el terreno de la gracia, a ser transformada por ella y a irradiar su efecto o a facilitar su influencia, siempre manteniendo su carácter temporal<sup>113</sup>.

Insiste en la idea de que el hombre «no puede existir solo, *necesita sentirse solidario con los otros hombres*, reunidos en grupos más o menos amplios que van de la familia a la humanidad entera»<sup>114</sup>.

Unido a esta concepción social del hombre, Aubert ve a la persona como un ser unitario, en el que toda actividad debe ser transformada y elevada por la gracia, es decir, sobre toda actividad y sobre toda dimensión humana incide la gracia, ya que toda persona —aún ignorándolo—, y toda la persona, entra en el orden de la redención:

El papel de la gracia es el de curar y transfigurar la naturaleza humana para introducirla en una vida nueva, la participación en la vida trinitaria. El mensaje de salvación traído por Cristo y difundido por la Iglesia intenta

---

<sup>110</sup> Cf. J.M. Aubert, *Moral social para nuestro tiempo*, p. 66.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>112</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 16, 26, 62, 63, 76. El autor trata este tema también en otra de sus obras: J.M. Aubert, *Ley de Dios, leyes de los hombres*, pp. 200-211.

<sup>113</sup> Cf. J.M. Aubert, *Moral social para nuestro tiempo*, p. 63 s.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 26.

transformar al hombre en todo su ser y en su solidaridad con todo el cosmos; es imprescindible, pues, contar con este impacto del orden temporal<sup>115</sup>.

Como vemos, el autor tiene en cuenta la importancia de la naturaleza en los asuntos de orden social. Es consciente de que esta naturaleza permanece herida por el pecado, pero al mismo tiempo la concibe como elevada por el orden de la gracia. En definitiva, el autor considera clave la noción de naturaleza humana para la moral social, precisamente porque considera – como ya hemos visto – que la naturaleza (derecho natural) y la Revelación son las dos fuentes y pilares de la enseñanza social.

Un aspecto importante valorado por el autor es la existencia en la naturaleza humana de apertura a la *trascendencia*<sup>116</sup>. Partiendo de la concepción tomista de naturaleza humana, Aubert afirma que el carácter trascendente de ésta se explica por la finalidad de la persona, que consiste en «entrar en comunicación con el Absoluto y lo eterno, conocido y alcanzado por mediación de realidades temporales»<sup>117</sup>.

Aubert considera que la Iglesia posee una doctrina equilibrada respecto a la trascendencia, ya que mediante su enseñanza insiste sobre el destino y el fin del hombre –el cual es muy superior al del resto de las realidades terrenas–; pero al mismo tiempo sostiene que la persona no es un ser llamado al aislamiento, es decir, no puede alcanzar su fin sin las otras realidades terrestres que le son necesarias como son las personas, y en definitiva la sociedad<sup>118</sup>:

A pesar, pues, de su trascendencia y su dignidad, *la persona depende en su estructura congénita de sus semejantes*, y esto en el seno mismo de su tendencia

---

<sup>115</sup> Ibidem, p. 88.

<sup>116</sup> Cf. Ibidem, pp. 26, 28, 52, 76 ss.

<sup>117</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>118</sup> Cf. Ibidem, p. 76 s.

a la propia plenitud. Es, por tanto, el objeto de una doble finalidad: hecha para comunicarse con la vida divina, no puede lograrlo si no es mediante la comunicación social. El precepto de la caridad (amor a Dios y amor al prójimo) da una significación más profunda todavía a esta dialéctica<sup>119</sup>.

Unido a la idea de trascendencia, Aubert ve al hombre como un ser en constante desarrollo, el cual debe llegar a ser hombre en toda su perfección, en otras palabras, el hombre debe crecer en plenitud de ser. El autor afirma, atendiendo a *Populorum progressio* (PP) que dicha trascendencia (desarrollo pleno) ha de realizarse en Cristo<sup>120</sup>. El número de PP que tiene en mente dice así:

Por su inserción en el Cristo vivo, el hombre entra en una expansión nueva, en un humanismo trascendental que le confiere su más grande plenitud: tal es la finalidad suprema del desarrollo (PP 16).

Esta idea refleja que el autor tiene en cuenta que el ser humano es un ser destinado a crecer y desarrollarse, pero sin perder de vista que dicho desarrollo tiene un destino trascendente que es Cristo. En definitiva, esta trascendencia de la que venimos hablando Aubert la concibe bajo el objeto de un doble fin, ya que la persona ha sido creada para comunicarse con la divinidad, pero esto es necesario realizarlo mediante la comunicación de la persona con sus semejantes.

Uno de los peligros señalados por el autor en relación con la trascendencia es el *materialismo* y su relación con el afán de desarrollo desvinculado de un verdadero humanismo. Por esto Aubert advierte que el humanismo que anima al desarrollo «debe estar *abierto a lo trascendente* divino como corresponde a un ser cuya finalidad no puede estar encerrada en horizontes puramente terrestres»<sup>121</sup>. De aquí la crítica que el autor

---

<sup>119</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>120</sup> Cf. Ibidem, p. 26.

<sup>121</sup> Ibidem, p. 28.

formula del marxismo, el cual, además de no tener en cuenta la situación de pecado y la necesidad que tiene el hombre de ser rescatado y curado, no concibe que el hombre sólo podrá comprenderse así mismo en la medida en que esté abierto a la trascendencia, es decir, en la medida que exista en él un ansia de salvación que vaya más allá de sí mismo<sup>122</sup>.

Una vez visto que una de las fuentes de la enseñanza social cristiana es la misma naturaleza del ser humano, sobre la que actúa la gracia, y la cual manifiesta apertura a lo trascendente, ahora nos detenemos en las ideas presentes en esta obra sobre la incidencia de la Encarnación en dicha naturaleza humana. Se trata de lo que podemos considerar como *enfoque cristológico* en cuestiones de orden social y económico. Son tres los temas principales entrono a los cuales Aubert considera la relación entre las realidades temporales y la Encarnación: la competencia de la Iglesia para intervenir en asuntos temporales, la justificación del destino universal de los bienes y la visión del trabajo humano como cooperación en la misión de Cristo.

Respecto a las intervenciones de la Iglesia en asuntos de orden temporal el autor aporta una justificación con fundamento cristológico, defendiendo este derecho con los siguientes términos:

Habiendo asumido Cristo, por medio de la encarnación, todo lo humano, en todas las dimensiones esenciales (y la económica es una de ellas), la imitación de Cristo y la prolongación de su encarnación fundamentan la misión de la Iglesia de intervenir en una doctrina económica, que trata de determinar el impacto de las exigencias morales en las realidades económicas de cada época<sup>123</sup>.

Al mismo tiempo, el autor tiene en mente una clara distinción entre el orden espiritual y el temporal:

---

<sup>122</sup> Cf. *Ibidem*, p. 52.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 86.

La distinción introducida por el cristianismo entre lo *espiritual* y lo *temporal* (...) no implica ni separación absoluta entre los dos órdenes, ni subordinación total del segundo con relación al primero. Significa, eso sí, una consistencia propia en cada uno de los campos (que legitima una distinción de autoridades) y una contribución de los dos con vistas al único destino humano, lo que incluye una jerarquización de las actividades que se desprenden de ambos órdenes<sup>124</sup>.

En el fondo de todo esto está latente la enseñanza sobre la autonomía de las realidades temporales, de la cual habló el Concilio en GS 36. El autor es consciente que las cuestiones de orden temporal no pertenecen directamente a los temas propios de la Iglesia, sin embargo, afirma que dichas cuestiones entran en su misión. Esto es así por la unidad existente en los planes divinos para la humanidad, planes en los que existe una estrecha relación entre creación y redención. De cualquier modo, como ya hemos señalado con anterioridad, Aubert es consciente que la animación sobrenatural del orden temporal *no es el fin primero y esencial de la iglesia*, sino la comunicación de la vida divina por medio de la evangelización<sup>125</sup>.

También el hecho de la Encarnación le es de utilidad al autor, como señalábamos, para fundamentar otros aspectos relacionados con el orden temporal. Dos de ellos son el derecho del destino universal de los bienes y el valor del trabajo.

Respecto al destino universal de los bienes y su conexión con la Encarnación Aubert afirma:

El universo es de Cristo, quien lo ha asumido con la humanidad por la encarnación y rescatado por la redención. Y si el hombre recapitula el universo, encargado de administrarlo y de llevarlo a su pleno cumplimiento, Cristo recapitula la humanidad y, naturalmente, con ella, recapitula el universo, que es, de alguna forma, el medio en el que se desarrolla el Cuerpo

---

<sup>124</sup> Ibidem, p. 67.

<sup>125</sup> Cf. Ibidem, p. 88.



místico. Esto es lo que significa la soberanía de Cristo sobre todas las cosas, espirituales y temporales, soberanía que Cristo ejerce a través de los hombres en cuanto trabajan en el mundo y usan de sus bienes<sup>126</sup>.

Por esto el autor considera que el hombre, en cuanto propietario de bienes, debe ser capaz de descubrir a Cristo en las cosas que posee, al mismo tiempo que debe poseerlas en conformidad con las prescripciones de la caridad<sup>127</sup>.

En relación al trabajo y su concepción desde la óptica de la Encarnación, Aubert lo considera como *prolongación y cooperación* en la obra de Cristo. El autor percibe el trabajo –asumido por Cristo con la Encarnación– como parte de la misión cósmica que le ha sido confiada al Verbo, por Dios. Sin embargo, Aubert también busca en este tema el equilibrio, para «no caer en la exageración de los que ven en el trabajo el medio adecuado y proporcionado a la obra definitiva y espiritual de Cristo, porque esta obra se realiza fundamentalmente a nivel de las conciencias y trasciende las fuerzas humanas. El trabajo no puede ser más que la cooperación en su fase terrestre»<sup>128</sup>.

Hasta aquí hemos expuesto el pensamiento de Aubert en tres etapas cuyo centro ha sido la naturaleza humana: la relevancia de la naturaleza respecto a la dimensión social del hombre; naturaleza abierta a la trascendencia y sobre la cual incide la gracia; y, naturaleza asumida por Cristo con la Encarnación. A continuación nos detendremos brevemente en dos notas de la persona presentes en la obra de Aubert: la *sociabilidad* y la *universalidad*.

---

<sup>126</sup> Ibidem, p. 137 s.

<sup>127</sup> Cf. Ibidem, p. 138.

<sup>128</sup> Ibidem, p. 153.

El autor concibe la *socialización* como la manifestación de una tendencia profundamente humana, la tendencia a la vida social, la cual sólo puede comprenderse en función de la verdadera naturaleza del hombre, es decir, de la dignidad de la persona humana<sup>129</sup>. Aubert advierte la necesidad de una adecuada antropología para comprender correctamente el fenómeno de la socialización, como el resultado normal de una exigencia natural:

*El hombre está en el mismo corazón del problema, y de la idea que tengamos del hombre dependerá el sentido que demos a la socialización. Dentro de la perspectiva de una antropología puramente naturalista, o sea, materialista, la socialización aparecerá como un fenómeno bastándose a sí mismo y sometido a un completo determinismo. Es ése el peligro sobre el que Juan XXIII llamó claramente la atención y que conviene subrayar (MM 63)*<sup>130</sup>.

El autor advierte que la socialización, a la luz de la fe, «afecta directamente al mensaje evangélico y a la misión de la Iglesia»<sup>131</sup>. En este sentido, cabe destacar —como lo hace el autor—, que al hablar de socialización podemos estar refiriéndonos a dos movimientos situados en planos diferentes. Por un lado, la socialización manifiesta una tendencia de la naturaleza humana creada así por Dios. Por otro lado, la socialización, en cuanto unificación cristiana, es una vocación sobrenatural que se ha de realizar con la gracia<sup>132</sup>. Además, para aclarar que naturaleza y gracia no entran en conflicto, Aubert precisa:

[La socialización como vocación sobrenatural] lejos de destruir la naturaleza, la penetra, explota sus recursos para levantarla hasta un nivel

---

<sup>129</sup> Cf. *Ibidem*, p. 35.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>132</sup> Cf. *Ibidem*.

divino, consiguiendo a la vez su propia realización y dándole una significación nueva<sup>133</sup>.

Otro punto de interés es el referido a la *universalidad* del mensaje moral cristiano, el cual concierne a todos los hombres y a todo el hombre, sin distinción alguna, ya que el Evangelio debe ser anunciado a todas las naciones (Mt 28, 19):

La misión de la Iglesia, de reunir a todos los hombres en Cristo, tiene sentido por esta universalidad, significada en el término de catolicidad<sup>134</sup>.

El autor subraya que esta universalidad no debe verse exclusivamente desde la fe, ya que también tiene una dimensión moral que no debemos perder de vista. Por eso, «tal universalidad tiene su sentido completo cuando informa todo el actuar humano»<sup>135</sup>. Una vez más, Aubert apela al fundamento cristológico, ya que «Cristo no llama a una fe muerta, sino a una vida nueva que brota de todos nuestros actos, animada por la caridad que tiende a reunir a todos los hombres en una unidad fundamental (participación de la vida trinitaria)»<sup>136</sup>.

Este universalismo es relevante ya que «supone en cada hombre un *fondo común* que debe significar lo que es el hombre, lo que le es esencial»<sup>137</sup>, y este fondo común se traduce precisamente en la *dignidad* de toda persona humana.

---

<sup>133</sup> Ibidem.

<sup>134</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>135</sup> Ibidem.

<sup>136</sup> Ibidem.

<sup>137</sup> Ibidem, p. 59.

### 1.3. *Temas de moral social concreta*

Al tomar como eje principal la economía, la temática desarrollada a lo largo de sus páginas está siempre en estrecha conexión con este ámbito.

Las cuestiones de moral social concreta que el autor expone en la obra son en su mayoría asuntos clásicos: las injusticias económicas, destacando el subdesarrollo, el hambre y la miseria; la justicia y sus distintas clases, donde el autor aprovecha para hacer mención de la relevancia de la *justicia social*; toda la temática de los problemas que se generan en torno a la actividad económica. En este último punto destaca la exposición sobre el destino universal de los bienes y la propiedad privada. También tienen su espacio todas las materias relacionadas con el trabajo y la creación de bienes económicos: los derechos relacionados con el trabajo como por ejemplo el derecho sindical, las huelgas, la interpretación cristiana de la lucha de clases, etc.

Por supuesto, al enfocar la moral social en torno al mundo de la economía, adquiere gran importancia el clásico argumento del comercio y el dinero. Son abordados los asuntos referentes al valor, al precio justo, la moneda, al comercio y subdesarrollo, al problema histórico del préstamo con interés, etc.

Por último Aubert incluye unas pocas páginas a la relación entre política y economía.

Como se ve, una moral social reducida al ámbito económico deja un vacío respecto a otros temas del orden social, como los que ya trataba la segunda parte de *Gaudium et spes*, por ejemplo: matrimonio y familia, cultura, política, paz, etc.

### 1.4. *Valoración*

En primer lugar, nos encontramos con el hecho significativo de que carece de una parte dedicada a la fundamentación teológica de esta rama de la moral.

La obra se llama *Moral social*, sin embargo, se ocupa casi con exclusividad de las cuestiones económicas. Este hecho tiene sentido si atendemos al contexto del planteamiento moral de Aubert, es decir, la sociedad *industrializada*. Además, el mismo autor justifica un planteamiento centrado en los asuntos económicos atendiendo al principio de *totalidad*, para englobar la moral social, ya que él los concibe como asuntos que afectan a todo el hombre. Aubert considera los asuntos económicos como parte esencial de la dimensión social de la persona y como fundamento del resto de relaciones sociales.

En esta línea el autor tiene en cuenta la enseñanza magisterial de PP en la que se recuerda que «el desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre» (PP 14).

En cuanto a la influencia del Vaticano II, la obra de Aubert bebe poco de la Sagrada Escritura, es decir, es poco bíblica a la hora de abordar las cuestiones sociales tratadas en el libro. Es cierto que, como hemos visto, existe en el fondo un planteamiento cuyo centro lo encontramos en la ley natural, además de considerar el hecho de que la naturaleza humana ha sido asumida en la Persona del Verbo. Aunque existe el enfoque cristológico, el cual es de suma importancia, también es cierto que el apoyo en la Escritura no viene a constituir el *alma* de dicha teología como lo recomienda el Vaticano II.

Por otro lado, pero siguiendo con las enseñanzas conciliares, nos parece que el autor se apoya poco en el esquema propuesto por *Gaudium et spes*, tanto en lo referente a la fundamentación de la moral social, como en lo que respecta a la temática concreta que puede ser englobada dentro de esta disciplina.

Teniendo en cuenta la perspectiva histórica, nos parece que la obra es fruto de la época en la que vio la luz. Es una de las primeras obras de moral social que pueden considerarse dentro de la categoría de manuales. En sus páginas el autor consigue englobar las cuestiones económicas dentro de un contexto teológico, con un enfoque cristológico de fondo.

El contexto teológico de la obra de Aubert está dado por una antropología teológica en la que, como hemos podido analizar, inciden las nociones de naturaleza humana y su relación con la gracia divina; la salvación y la apertura del ser humano a la trascendencia; el papel de la Encarnación y la importancia que tiene el hecho de que Cristo haya asumido la misma naturaleza del hombre y las cuestiones temporales que le rodean, etc. Este aspecto nos parece que debe ser alabado, ya que como hemos visto al tratar la historia de la moral social, antes de *Gaudium et spes* estas cuestiones eran abordadas casi con exclusividad desde el ámbito filosófico.

Por la época en la que fue escrita esta obra, el lector podría esperar una mayor fundamentación basada en las enseñanzas del Concilio Vaticano II. Aunque es cierto que algunos aspectos abordados en GS están presentes en el manual de Aubert, también lo es el hecho de que el autor prefiere apoyarse más en otros documentos sociales como *Populorum progressio*. Sin embargo, tanto las referencias a GS como a PP la mayor parte de las ocasiones corresponden a temas de moral social concreta, en cambio, son menos frecuentes las referencias a la primera parte de GS que es donde se delinearían los aspectos antropológicos en torno a las cuestiones sociales.

## 2. *Morale speciale (A. Günthör)*

### 2.1. *Presentación de la obra*

Al poco tiempo de haber concluido el Concilio Vaticano II, Anselm Günthör publicó un texto de Teología moral para el uso de sus alumnos en el Pontificio Ateneo Anselmiano de Roma<sup>138</sup>. Esta obra fue publicada

---

<sup>138</sup> A. Günthör, *Theologia Moralis. Tractatus de principiis et tractatus de relationibus christiani ad Deum. Schema et praelectionibus in Pontificio Atheneo S. Anselmi de*

posteriormente en italiano y alemán, y es considerada como una de las pioneras en incorporar algunos de los elementos de renovación en la Teología moral.

La traducción al italiano forma la colección de manuales *Chiamata e risposta* en tres volúmenes: el primero, dedicado a la moral general; el segundo, dedicado a la moral especial en la vertiente de la relación del cristiano con Dios; y el tercero, también sobre moral especial pero en la vertiente de la relación con el prójimo<sup>139</sup>. Como se ve, el autor no pretende elaborar una moral social en sentido estricto, sino un desarrollo completo de Teología moral. Dentro de este conjunto, el autor se ocupa de los aspectos sociales.

En esta colección de manuales podemos encontrar implícita una arquitectura, un esquema, una visión de fondo útil para estructurar la parte dedicada a lo que suele denominarse moral social. De ahí la decisión de incluir esta obra en este trabajo de investigación.

Aquí analizaremos, por la relación con el tema de nuestro trabajo, el segundo y el tercer volumen de la colección, en su quinta y cuarta edición respectivamente, publicados en 1988<sup>140</sup>.

---

*Urbe*, Romae 1969. (Cf. J. Vélez, «Pluralismo y convergencias en la moral fundamental postconciliar», en *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) p. 1263.).

<sup>139</sup> Cf. A. Günthör, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale, I, Morale generale*, Ed. Paoline, Alba 1974; A. Günthör, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale, II, Morale speciale. Le relazioni del cristiano verso Dio*, Ed. Paoline, Alba 1975; A. Günthör, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale, III, Morale speciale. Le relazione verso il prossimo*, Ed. Paoline, Alba 1977.

<sup>140</sup> A. Günthör, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale, II, Morale speciale. Le relazioni del cristiano verso Dio*, Ed. Paoline, Alba <sup>5</sup>1988; A. Günthör, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale, III, Morale speciale. Le relazione verso il prossimo*, Ed. Paoline, Alba <sup>4</sup>1988.

En primer lugar conviene mencionar el propósito que el mismo autor se planteó al escribir los tres volúmenes de este manual de moral. Después de hacer referencia a tres objetivos trazados por el Concilio<sup>141</sup> y referidos de modo particular a los teólogos moralistas, Günthör, en el primer volumen afirma:

Así que voy a escribir una moral centrada principalmente en la Biblia, guiada por el Concilio y atenta a la doctrina de los hermanos separados<sup>142</sup>.

Además de esta orientación o enfoque teológico que se propone, el autor no quiere dejar de lado «algunos aspectos filosóficos, antropológicos, psicológicos y sociológicos de las cuestiones morales»<sup>143</sup>.

Como podemos apreciar, el autor ha optado por dividir la moral especial en dos apartados distintos bajo una relación unitaria del hombre y del cristiano: por un lado, la *relación del cristiano con Dios*, y por otro, la *relación del cristiano con el prójimo*. Estos dos apartados son los que constituyen el segundo y tercer volumen de la colección respectivamente. El objetivo que persigue Günthör con dicha distinción es minimizar todo lo posible el antropocentrismo exagerado y por otro lado subrayar al máximo la relación con Dios como el aspecto más importante para el hombre y en concreto para un cristiano<sup>144</sup>. Al mismo tiempo es consciente del influjo que

---

<sup>141</sup> El fundamento bíblico como alma de la teología (OT 16), la perspectiva ecuménica en los estudios teológicos (UR 10; OT 16), y este segundo aspecto sobre todo en lo que concierne a los problemas de la vida moral (UR 23).

<sup>142</sup> «Io mi accingo dunque a scrivere una morale soprattutto orientata sulla Bibbia, improntata al Concilio e attenta alla doctrina dei fratelli separati». (A. Günthör, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale, I, Morale generale*, Ed. Paoline, Alba 1989, p. 6). (Las traducciones a los tres volúmenes de esta obra son nuestras).

<sup>143</sup> «(...) certi aspetti filosofici, antropologici, psicologici e sociologici delle questioni morali». (Ibidem, p. 6 s.).

<sup>144</sup> Cf. Idem, *Morale speciale. Le relazioni del cristiano verso Dio*, p. 5.



tiene una adecuada relación del cristiano con Dios en las realidades temporales:

El cristiano está llamado sobre todo a vivir por Dios en unión con Cristo y la comunidad eclesial. Si se esfuerza por vivir correctamente esta relación fundamental, no se sentirá en absoluto distanciado de sus deberes terrenos. De hecho, a la luz de Dios, reconocerá con mayor claridad el deber de cooperar en una configuración adecuada del mundo creado y redimido por Dios, y con la ayuda de la revelación del evangelio se explicará mejor la manera de vencer para alcanzar esta meta<sup>145</sup>.

En este pequeño detalle vemos ya reflejado un aspecto de la renovación conciliar: la posibilidad santificadora y santificante de las realidades temporales<sup>146</sup>.

### **2.1.1.) Le relazioni del cristiano verso Dio (Vol. II)**

Hemos decidido incluir una breve presentación de éste volumen, ya que permite, en buena parte, situar la perspectiva con que el autor aborda los temas dedicados a los aspectos sociales con un enfoque teológico.

En este volumen, el autor tiene en cuenta las circunstancias del momento. En este sentido comienza la obra tratando, en un capítulo introductorio, el ateísmo, la proclamación de la muerte de Dios y el proceso de *secularización*.

---

<sup>145</sup> «Il cristiano è chiamato anzitutto a vivere per Dio in unione con Cristo e nella comunità della Chiesa. Se si sforzerà di vivere correttamente questa sua relazione fondamentale, non si sentirà affatto estraniato dai suoi compiti terrestri. Anzi, alla luce di Dio, egli riconoscerà più chiaramente il dovere di collaborare a una giusta configurazione del mondo creato e redento da Dio, e con l'aiuto della rivelazione del vangelo vedrà meglio la via da battere per giungere a questa meta». (Ibidem).

<sup>146</sup> Sobre este aspecto véase el capítulo I, epígrafe 3.3 de esta tesis.

El autor concibe el contexto de secularización en el que vive la sociedad como la tendencia «a enfatizar la “mundanidad”, es decir, la importancia del mundo y del servicio al mundo, su autonomía e independencia, y la obligación con que los cristianos han de comprometerse en este mundo»<sup>147</sup>. Para el autor, este contexto permite entrever cuáles problemas humanos y morales decisivos están en discusión:

La pregunta es, si reconociendo la soberanía de Dios, permanece una cierta autonomía y una cierta independencia en los sectores humanos, por ejemplo, en la ciencia, la vida social, la economía; si el que cree en Dios es capaz de adoptar una relación objetiva frente al mundo, o si su relación con Dios lo aliena de las cosas del mundo; por tanto, se trata de ver si las relaciones con Dios en la fe y el culto influyen en la vida de aquel que está orientado a Él, y en qué sentido<sup>148</sup>.

Günthör es plenamente consciente de la autonomía de las realidades temporales, tal y como la explica GS 36, y precisamente porque el autor concibe la autonomía en su justo orden, denuncia el proceso de secularización que pretende desligar las realidades terrenas y al hombre que actúa en ellas de toda referencia trascendente:

Las realidades terrenas poseen una autonomía y una mundanidad real; pero al mismo tiempo, permanecen en relación con Dios; sólo el hombre que está orientada a Dios es capaz de hacer frente de un modo objetivo a las

---

<sup>147</sup> «[La] “secolarizzazione” (...) tende a sottolineare la “mondanità”, cioè l’importanza del mondo e del servizio al mondo, la sua autonomia e la sua indipendenza, nonché l’obbligo che il cristiano ha di impegnarsi in questo mondo». (A. Günthör, *Morale speciale. Le relazioni del cristiano verso Dio*, p. 48).

<sup>148</sup> «Si tratta di vedere se, riconoscendo la sovranità di Dio, compete ancora ai settori umani, ad es. Alla scienza, alla vita sociale, all’economia, una certa autonomia e una certa indipendenza; se colui che crede in Dio sia in grado di assumere un rapporto oggettivo verso il mondo o se il suo legame con Dio lo alieni dalle cose del mondo; si tratta di vedere dunque se le relazioni verso Dio nella fede e nel culto influenzino la vita di colui che è così orientato a lui, e in che senso». (Ibidem).

cosas terrenas, en correspondencia con su valor auténtico y su autonomía. De acuerdo con esta tesis consideramos ilegítima la desacralización y la secularización que despoja a los sectores mundanos y al hombre que trabaja en ellos de cualquier relación con la realidad trascendente de la vida futura<sup>149</sup>.

En los capítulos sucesivos el autor nos ofrece algunos elementos importantes a tener en cuenta para comprender la vida moral, sin perder de vista este presupuesto de sociedad secularizada: las virtudes teologales, la veneración a Dios y la conversión.

En el segundo capítulo el autor comienza a desarrollar dichos elementos decisivos que configuran la vida moral. En un primer momento se sientan las bases de la vida moral sobre las tres *virtutes teologales*. Comienza por presentarlas de manera unitaria, para posteriormente ir profundizando de forma analítica, en cada una de ellas.

También en el segundo capítulo Güntör reflexiona sobre la virtud de la *fe*, y lo hace siguiendo un esquema clásico, recorriendo la enseñanza bíblica y magisterial, así como las concepciones protestantes de esta virtud. También profundiza en los deberes y pecados relacionados con la virtud, así como en algunas cuestiones particulares respecto a los peligros contra la *fe*.

El capítulo tercero lo dedica a la virtud de la *esperanza*. Aquí el autor ofrece algunos aspectos relevantes a la materia que estamos tratando en

---

<sup>149</sup> «Le realtà terrene posseggono un'autonomia e una mondanità reali; nello stesso tempo però stando anche in relazione con Dio; solo l'uomo che è orientato a Dio è capace di trattare di modo oggettivo le cose terrene, in corrispondenza al loro autentico valore e alla loro autonomia. In base a questa tesi noi consideriamo illegittime la desacralizzazione e la secolarizzazione che spogliano i settori mondani e l'uomo che opera in essi di ogni rapporto verso le realtà trascendenti dell'aldilà». (Ibidem, p. 51).

este trabajo. Nos detendremos más en esta virtud a la hora de exponer los elementos de fundamentación en esta obra.

En el capítulo cuarto Günthör expone la virtud teologal de la *caridad* y lo hace partiendo de un recorrido bíblico por el Antiguo y el Nuevo Testamento. Posteriormente encontramos una reflexión teológica sobre el amor de Dios.

El capítulo quinto engloba los temas que podemos identificar con los tres primeros mandamientos del Decálogo, es decir, con aquellos mandamientos de la primera tabla que son los referidos a Dios, o bien, con los aspectos relacionados con la virtud de la religión. En un primer momento nos encontramos con una exposición sobre la *veneración* y el *culto* a Dios, centrada en los sacramentos y la oración (1<sup>er</sup> Mandamiento). Más adelante se nos presenta el tema del domingo como día de *culto* cristiano (3<sup>er</sup> Mandamiento). Por último, el autor trata las cuestiones del *juramento* y el *voto* como formas extraordinarias de la veneración a Dios (2<sup>o</sup> Mandamiento).

### **2.1.2.) Le relazione verso il prossimo (Vol. III)**

En el tercer volumen el autor se propone analizar las relaciones del cristiano con el prójimo en su doble aspecto: por un lado la relación persona-persona, y por otro lado, la relación persona-sociedad. Para conseguir este fin Günthör divide la temática del manual en ocho grandes capítulos, en los cuales podemos percibir, al igual que en el volumen dos, la presentación de la moral mediante el esquema de los mandamientos. La temática abordada por el autor en este tercer volumen corresponde a lo que puede denominarse moral social concreta.

El primer capítulo está dedicado al estudio y análisis de la relación entre *amor y justicia* en torno a las cuestiones sociales. El autor concibe estas dos virtudes como principios fundamentales de la relación con el prójimo. Al inicio, al tratar de la caridad, se nos ofrece un recorrido bíblico con los fundamentos de esta virtud en la Revelación. Posteriormente se detiene en otros aspectos tales como: el amor a los enemigos, el orden del amor y el

problema teológico actual sobre el amor al prójimo, es decir, sobre si existe algún tipo de primacía entre el amor a Dios y el amor al prójimo. Por último, Günthör presenta un epígrafe dedicado a los pecados contra el amor al prójimo.

En lo que se refiere a la justicia nos encontramos con el tratamiento clásico: la justicia y su relación con el derecho, la justicia como virtud y las principales partes de la justicia (conmutativa, distributiva y social).

Por último, al final del primer capítulo, contamos con un punto en el que se analiza la relación entre la virtud de la justicia y la caridad. El autor considera este aspecto de fundamental importancia, ya que «no se trata sólo de una cuestión especulativa y abstracta, sino de una cuestión importante para la solución concreta de los problemas que surgen entre los individuos y los grupos»<sup>150</sup>.

El segundo capítulo está dedicado a la *solidaridad* y *subsidiariedad* como estructuras de la sociedad. Aquí aprovecha el autor para hacer una pequeña distinción entre los bienes comunes y el bien común. Con el primer concepto se refiere a los valores por los que una comunidad existe, al mismo tiempo que enriquecen tanto a los miembros individuales como el conjunto; mientras que con el concepto de bien común se refiere al medio o los medios para obtener, cultivar y conservar los bienes comunes<sup>151</sup>.

El tercer capítulo, que sería aproximadamente la parte correspondiente al 4º mandamiento, se ocupa de las *comunidades fundamentales*. El autor hace un desarrollo detallado sobre el matrimonio y la familia, el Estado y la Iglesia. En cada una de estas instituciones Günthör comienza presentando

---

<sup>150</sup> «Non si tratta solo di una questione speculativa e astratta, bensì di una questione importante per la soluzione concreta dei problemi insorgenti tra i singoli individui e i singoli gruppi». (Idem, *Morale speciale. Le relazioni verso il prossimo*, p. 118).

<sup>151</sup> Ibidem, p. 130.

el argumento bíblico, para después apoyarse en la reflexión teológica y racional de los conceptos. En estos temas se percibe que el autor tiene en cuenta las enseñanzas del Concilio Vaticano II, especialmente de las contenidas en *Gaudium et spes*, a la cual hace referencia continuamente.

El capítulo cuarto presenta un tema original e interesante en el ámbito de las cuestiones sociales. El autor hace hincapié en este capítulo en la importancia del *apostolado* de los cristianos y del papel misionero de la Iglesia, así como de la importancia de las obras de misericordia como cuestión social. Nuevamente encontramos abundantes referencias a la doctrina y enseñanza del Vaticano II sobre estos aspectos, especialmente a los Decretos *Apostolicam actuositatem* y *Ad gentes*.

El quinto capítulo nos ofrece un análisis sobre cuestiones concretas tales como la *libertad*, la *verdad*, el *honor* y la *cultura*. Este capítulo es fácilmente identificable con el 8º mandamiento. Una vez más encontramos presente las enseñanzas del Concilio Vaticano II al tratar de cuestiones concretas, como por ejemplo la libertad y la cultura. Para estos temas el autor se apoya en *Gaudium et spes* y *Dignitatis Humanae*.

El capítulo sexto, estrechamente vinculado al 5º mandamiento, aborda la cuestión de la *responsabilidad frente a la salud física y el cuidado del cuerpo*. Comienza el autor presentando los aspectos revelados sobre la dimensión material o corporal del ser humano, para tratar más adelante la importancia del cuidado del cuerpo, tanto en el aspecto personal —referido a uno mismo—, como en el social.

El autor aprovecha este capítulo para tratar también, de manera clara y sintética, distintos temas de *moral especial concreta*: el suicidio, el homicidio, la pena de muerte, la guerra, el aborto, la eutanasia y el trasplante de órganos.

El séptimo capítulo, titulado *la responsabilidad en la vida sexual* es una exposición del 6º y 9º mandamientos, comenzando por la Revelación y los aspectos antropológicos sobre el tema. Después se detiene el autor en la presentación de la virtud de la castidad. En un primer momento analiza

esta virtud en relación a las personas no casadas. Posteriormente se extiende más en la exposición de esta virtud en el ámbito del matrimonio.

El último capítulo, *la responsabilidad del cristiano en el campo económico-social*, presenta un tema clásico de moral social. Siguiendo el esquema utilizado por el autor en estos manuales podemos englobar este tema dentro del 7º mandamiento. En este capítulo, el autor se propone analizar la justa relación del hombre frente a los bienes materiales, es decir, la justa relación con Dios y con el prójimo en lo que respecta a la administración de los bienes. El marco en el que el autor engloba esta cuestión es el del desarrollo integral del hombre.

Este tema es afrontado por Günthör analizando la cuestión primero a la luz de las enseñanzas del Antiguo y Nuevo Testamento. Posteriormente, se apoya en las afirmaciones magisteriales al respecto. Por ser este un tema clásico de moral social, entraremos más en detalle a la hora de analizar la moral social concreta de esta obra.

## 2.2. *Elementos de fundamentación*

Como hemos visto al describir el contenido de este manual, todavía no encontramos una parte dedicada específicamente a la fundamentación de la moral social. Sin embargo, en los dos volúmenes analizados de *Chiamata e risposta* de Günthör podemos encontrar elementos que van en esa línea.

Los elementos que consideramos contribuyen a la fundamentación de los aspectos sociales son: la relación dialógica (llamada-respuesta) entre el hombre y Dios a la que antes hemos hecho referencia; el modo como el autor relaciona las virtudes teologales con las cuestiones sociales; la importancia de la solidaridad y la subsidiariedad desde el punto de vista relacional del hombre en sociedad; el enfoque cristológico en torno a los asuntos temporales; y, la atención a las fuentes teológicas (Escritura y Magisterio) al abordar los temas propios de moral social.

a) *Relación dialógica*

La idea de *llamada* está muy presente en toda la obra de Günthör y, a nuestro juicio, ésta noción puede ser simultáneamente considerada un elemento de fundamentación y una muestra del enfoque bíblico que el autor tiene presente a la hora de desarrollar su teología.

El autor se apoya en esta categoría para presentar la vida moral como una llamada de amor que Dios dirige a cada hombre. Sobre este punto, refiriéndose a la obra de Günthör, Vélez afirma.

La nota dialógico-responsorial o personalista aparece ya en el título mismo de la obra: "Llamada y respuesta" (...) Lo que contradistingue inconfundiblemente la auténtica TM de todos los restantes intentos que prescinden de la Revelación (y de la revelación positiva) consiste principalmente, y en primer lugar, en que parte de Dios que actúa y nos invita en Cristo a participar en su vida, para concluir de esa misma actuación el comportamiento moral que debemos seguir los hombres de acuerdo con ella<sup>152</sup>.

Günthör trata de hacer ver que esta llamada a su vez implica una *respuesta* por parte del hombre, la cual se manifiesta en el comportamiento ético de cada persona en los distintos aspectos de la vida, tanto en lo personal como en lo social; de ahí que Tettamanzi diga:

A pesar de su extrema sencillez, el título de la obra pretende ser, y lo es, programático sobre la concepción de la vida moral en el trabajo de Günthör: la existencia ética y el encuentro en una llamada de amor de parte de Dios y de una respuesta consciente y libre —y por tanto de amor— por parte del hombre. Es, como todo el mundo sabe, el concepto bíblico esencial, en el sentido de la originalidad de la vida moral cristiana revelada, que se traduce no tanto en identificar y responder a las necesidades humanas, como en la recepción de la llamada de Dios, y por lo tanto, como un "sí" de respuesta a

---

<sup>152</sup> J. Vélez, «Pluralismo y convergencias en la moral fundamental postconciliar» p. 1264.



la iniciativa salvífica – gratuita, constitutiva y normativa – de Dios en Cristo Jesús<sup>153</sup>.

En esta misma línea de la relación llamada-respuesta, el autor considera que «la *teología* moral especial busca ante todo demostrar a qué cosa nos llama Dios a través de la palabra de la Revelación, sin descuidar las funciones que son conocidas directamente de otras fuentes distintas de la palabra de Dios expresamente revelada, como por ejemplo el orden de la creación y el orden natural conocido con la razón»<sup>154</sup>.

b) *Las virtudes teologales*

Otro elemento que nos parece interesante es el esfuerzo del autor por enmarcar algunos de los aspectos terrenos en la perspectiva de las virtudes teologales, teniendo en cuenta la esperanza, la fe y la caridad (y relacionado esta última con la justicia), de modo que los aspectos sociales quedan

---

<sup>153</sup> «Pur nella sua estrema semplicità, il titolo dell'opera vuole essere ed è programmatico circa la concezione della vita morale presente nell'intero lavoro di Günthör: l'esistenza etica è l'incontro di una chiamata d'amore da parte di Dio e di una risposta cosciente e libera –e quindi d'amore– da parte dell'uomo. È, come tutti sanno, il concetto biblico, essenziale e qualificante nel senso dell'originalità rivelata-cristiana la vita morale, che si risolve non tanto nell'individuazione e nella risposta alle esigenze dell'uomo, quanto nell'accoglienza dell'appello di Dio, e quindi come "sì" di risposta alla precedente, gratuita, costitutiva e normativa iniziativa salvifica di Dio in Gesù Cristo». (D. Tettamanzi, «Un nuovo manuale di Teologia Morale», en *La Scuola Cattolica* 106 (1978) p. 69.) (La traducción es nuestra).

<sup>154</sup> «La *teologia* morale speciale cerca soprattutto di mostrare a che cosa Dio ci chiama attraverso la parola della rivelazione, senza tuttavia trascurare i compiti che ci sono noti direttamente da altre fonti distinte dalla parola di Dio expresamente rivelata, come ad esempio dall'ordine della creazione a dall'ordine naturale conosciuto con la ragione». (A. Günthör, *Morale speciale. Le relazioni del cristiano verso Dio*, p. 13).

englobadas en el actuar cristiano. Las cuestiones sociales que en este sentido son tenidas en cuenta por el autor son: la transformación de la realidad temporal, el papel del hombre como administrador del orden temporal en vistas del Reino de Dios, la unidad de vida del cristiano en la esfera pública y la importancia de la fe en los distintos niveles de la sociedad (familia, estado, Iglesia, etc.), la relación de la justicia y la caridad en las relaciones interpersonales, etc.

En esta línea, un aspecto interesante tratado por Günthör, sobre el cual el Vaticano II y algunos autores anteriores como G. Thils ya habían insistido<sup>155</sup>, pero en definitiva todavía insuficientemente considerado es el de *la transformación de las realidades terrenas*. El autor presenta este tema en el marco de la *esperanza* cristiana y siguiendo las enseñanzas de GS. Günthör reconoce que esta virtud ha sido en ocasiones mal entendida, incluso por los mismos cristianos:

Es innegable que la esperanza cristiana a menudo ha sido entendida de manera incorrecta, incluso en el cristianismo, y que aquellos que la han entendido mal se hayan encerrado en una visión salvífica individualista y unilateralmente hostil al mundo y que hayan descuidado sus tareas terrenas<sup>156</sup>.

A continuación menciona las duras palabras con las que el Concilio también se refiere a este error, ya que en GS se recuerda que «se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas

---

<sup>155</sup> Cf. G. THILS, I, *Théologie des réalités terrestres*, Desclée, Paris 1946; Idem., II, *Théologie des réalités terrestres*, Desclée, Paris 1949.

<sup>156</sup> «Non si può negare che la speranza cristiana è stata non di rado intesa in maniera sbagliata anche all'interno del cristianesimo, che coloro che l'hanno così fraintesa si sono chiusi in un'aspirazione salvifica individualistica e unilateralmente ostile al mondo e hanno trascurato i loro compiti terreni». (A. Günthör, *Morale speciale. Le relazioni del cristiano verso Dio*, p. 221).

temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno» (GS 43). Y Günthör insiste en que esta virtud, vivida según su verdadera naturaleza, no atenúa los deberes terrenos, sino que más bien los hace todavía más vinculantes<sup>157</sup>.

En este aspecto que venimos desarrollando, el autor recuerda algunos puntos fundamentales a tener en cuenta, como por ejemplo, el hecho de que el mundo ha sido creado por Dios y confiado al hombre para su administración. Por lo tanto, «el hombre tiene que cumplir con estas tareas a la luz de la rendición de cuentas ante Dios y por lo tanto, con la esperanza de reunirse al final en la plena comunión con Él»<sup>158</sup>. Por eso, Günthör insiste en que el progreso humano no puede identificarse con el Reino de Dios, aunque también es cierto que existe una relación entre ambos:

La espera escatológica del cristiano, por lo tanto, no se opone a la colaboración para el desarrollo humano sino que se compromete a cooperar aún más<sup>159</sup>.

Esta doctrina, como recuerda el autor, fue considerada por los padres conciliares en GS 71<sup>160</sup>.

---

<sup>157</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>158</sup> «L'uomo deve adempiere questi compiti alla luce del rendiconto davanti a Dio e così, nella speranza, andare incontro al proprio fine della piena comunione con lui». (*Idem, Morale speciale. Le relazione verso il prossimo*, p. 5 s.).

<sup>159</sup> «L'attesa escatologica del cristiano non si oppone perciò alla collaborazione per lo sviluppo dell'umanità, ma lo impegna a collaborare in misura ancora Maggiore». (*Ibidem*, p. 744).

<sup>160</sup> «No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien aliviar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto

Pasamos ahora al análisis del papel que la virtud de la fe tiene para el autor en relación con las cuestiones sociales. Günthör recuerda que esta virtud no sólo se profesa en situaciones extremas, sino que también debe ser profesada en muchas circunstancias de la vida ordinaria del cristiano. Esta percepción proviene del hecho de considerar la fe no sólo desde un punto de vista personal, sino como una virtud en estrecha relación con la comunidad de los creyentes, es decir, el autor tiene en cuenta el papel público de la fe:

La fe no se profesa solamente en situaciones extremas, cuando el cristiano se encuentra ante el tribunal de los perseguidores, u otras ocasiones extraordinarias similares, sino también en muchas circunstancias de la vida cristiana ordinaria<sup>161</sup>.

Con todo esto, Güntör viene a destacar la importancia de la fe en los distintos aspectos de la vida: en primer lugar en la celebración de los sacramentos, pero también en los distintos ámbitos de la vida pública:

(...) incluso fuera del ámbito litúrgico existen muchas posibilidades y de hecho ocasiones que obligan a profesar la fe, por ejemplo, en la familia, la escuela y otros lugares de la educación, el trabajo, en la misma vida política<sup>162</sup>.

Además de la profesión de fe en la esfera pública, el autor subraya la importancia de vivir en base a la fe, es decir, es lo que con otras palabras

---

puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios». (Conc. Vaticano II, *Const. Gaudium et spes*, 39.)

<sup>161</sup> «La fede non va professata solo in situazioni estreme, quando il cristiano si trova davanti al tribunale dei persecutori, e in altre simili occasioni straordinarie, ma anche in molte circostanze della vita cristiana ordinaria». (A. Günthör, *Morale speciale. Le relazioni del cristiano verso Dio*, p. 136).

<sup>162</sup> «(...) anche al di fuori della sfera liturgica esistono molte possibilità e addirittura occasioni che impongono di professare la fede, ad es. in famiglia, nella scuola e in altri luoghi di formazione, sul posto di lavoro, nella stessa vita politica». (Ibidem).

podríamos denominar unidad de vida<sup>163</sup>. En este sentido, Günthör recuerda la enseñanza del Vaticano II presente en GS:

[La fe] debe manifestar su fecundidad imbuyendo toda la vida, incluso la profana, de los creyentes, e impulsándolos a la justicia y al amor, sobre todo respecto del necesitado (GS 21).

Siguiendo por el lado de la unidad de vida, Günthör insiste en que ya el Concilio señaló que la divergencia entre fe y vida práctica es una de las peores herejías de la época moderna, ya que «el divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época»<sup>164</sup>.

Pasando a la virtud de la *caridad* y su relación con las cuestiones sociales, el autor recuerda que ya en la Escritura ésta es considerada la virtud social por excelencia. También subraya que la doctrina y la Tradición de la Iglesia han considerado el amor y la justicia como el fundamento del edificio de toda convivencia humana, de ahí que sobre todo a los cristianos les corresponda el dejarse guiar por estas dos virtudes en sus relaciones mutuas y en sus relaciones con todos los hombres<sup>165</sup>.

Comienza el autor por eliminar del horizonte un mal entendido que puede estar muy metido en la cultura:

El amor y la justicia no deben ser considerados como principios generales más o menos desprovistos de contenido, que poco sirven para la convivencia humana concreta y que constituyen sólo un marco vago. Las cosas no son así. El amor y la justicia están más bien basados en elementos y estructuras importantes que el hombre y el cristiano encuentran como un dato previo. En el fondo, Dios ha destinado a los hombres a la convivencia mutua y en el

---

<sup>163</sup> Cf. *Ibidem*, p. 138.

<sup>164</sup> Conc. Vaticano II, *Const. Gaudium et spes*, 43.

<sup>165</sup> Cf. A. Günthör, *Morale speciale. Le relazione verso il prossimo*, p. 15.

ordenamiento salvífico sana y profundiza las relaciones interpersonales problemáticas<sup>166</sup>.

De lo anterior podemos deducir el papel que tiene la gracia para el autor en torno a las relaciones sociales y la relevancia y contribución de la categoría de *relación* a los asuntos de orden temporal. Por eso, en el contexto de las virtudes teologales, Günthör considera clave virtudes como la justicia y la caridad, las cuales destacan por contribuir al ordenamiento de las relaciones con el prójimo, situando la naturaleza humana en los planos de la creación y redención:

Con la actitud fundamental sobre el amor y la justicia el hombre se remonta al orden de la creación y la redención, reconoce tal ordenamiento y busca la forma de contribuir a realizarlo plenamente en las relaciones con el prójimo<sup>167</sup>.

También sostiene que estas dos virtudes —justicia y caridad— son esencialmente distintas, pero íntimamente unidas entre sí, de modo que no puede darse verdadera justicia sin amor, ni amor sin justicia<sup>168</sup>.

El autor menciona una problemática de la época que ha llevado a reponer la cuestión de la relación entre el amor a Dios y el amor al

---

<sup>166</sup> «L'amore e la giustizia non vanno considerati come principi generali più o meno privi di contenuto, che poco servono per la convivenza umana concreta e costituiscono solo una cornice vaga. Le cose non stanno così. L'amore e la giustizia sono piuttosto basati su elementi e strutture importanti che l'uomo e il cristiano trovano già come pre-dati. In fondo essi risalgono a Dio, che ha destinato gli uomini alla mutua convivenza e che nell'ordinamento salvifico sana e approfondisce i rapporti interumani turbati». (Ibidem, p. 16).

<sup>167</sup> «Con gli atteggiamenti fondamentali dell'amore e della giustizia l'uomo si rifà all'ordinamento della creazione e della redenzione, riconosce tale ordinamento e cerca di contribuire a realizzarlo in misura piena nei rapporti verso il prossimo». (Ibidem).

<sup>168</sup> Cf. Ibidem, p. 118 s.

prójimo. La cuestión de fondo es a quién corresponde el primado del amor, si a Dios o al prójimo. Por un lado, el autor menciona el hecho de que los medios de transporte y de comunicación han conseguido que los hombres se encuentren más cercanos unos de otros, aunque no sea de modo físico. Esto unido al hecho de que muchas personas están dispuestas a ayudar en casos de necesidad y de catástrofes. Todo esto ha llevado a que los teólogos subrayen y destaquen el amor al prójimo. Por otro lado, siendo el autor consciente del proceso de secularización por el cual atraviesa la sociedad, afirma:

No es de extrañar que en un período de secularización, muchos busquen aumentar la autonomía del amor al prójimo y de separarlo de la relación con el amor de Dios, que tal vez les parezca demasiado limitado<sup>169</sup>.

Es por esto que el autor recuerda que existe una cierta unidad y diversidad entre el amor a Dios y al prójimo:

El amor a Dios y al prójimo están estrechamente unidos. En particular, el amor al prójimo depende completamente del amor a Dios; no hay amor al prójimo sin el amor a Dios. Cuanto más avanza el cristiano hacia Dios con fe y en el amor consciente, más claramente su amor por el prójimo emanará de su amor a Dios. Pero a su vez el amor a Dios no debe ser separado del amor al prójimo. El verdadero amor a Dios lleva al amor al prójimo y lo contiene virtualmente en sí mismo; a su vez la exigencia del amor al prójimo en la vida cristiana práctica ofrece a menudo la oportunidad de implementar un amor implícito o explícito a Dios.

Sin embargo, a pesar de toda la unidad y las relaciones mutuas entre el amor a Dios y al prójimo, no debemos olvidar sus diferencias. El amor a

---

<sup>169</sup> «Non fa meraviglia che, in un periodo de secolarizzazione, molti cerchino di accentuare l'autonomia dell'amore per il prossimo e di scinderlo da un legame con l'amore di Dio, che forse sembra loro troppo stretto». (Ibidem, p. 54).

Dios está infinitamente por encima del amor al prójimo, por su objeto, que es Dios mismo<sup>170</sup>.

c) *Solidaridad y subsidiariedad*

Inmediatamente después de haber abordado el tema de la justicia y la caridad, el autor desarrolla los principios de la *solidaridad* y de la *subsidiariedad*, los cuales afirma que preexisten en toda vida comunitaria genuina, al mismo tiempo que deben ser tenidos en cuenta —con amor y con justicia— por el hombre<sup>171</sup>. Ambos principios surgen de las relaciones entre individuos, así como de las relaciones entre comunidades. Podemos considerar estos principios como dos categorías fundamentales más, desde las cuales el autor ilumina los temas concretos de orden social.

Günthör sitúa el principio de la solidaridad en la misma naturaleza del hombre, principio por el cual «resulta el siguiente imperativo moral: los hombres deben implementar y configurar la dependencia mutua de tal

---

<sup>170</sup> «L'amore di Dio e l'amore del prossimo sono strettamente uniti. In particolare l'amore del prossimo dipende completamente dall'amore di Dio; non esiste amore del prossimo senza amor di Dio. Quanto più il cristiano progredisce verso Dio con fede cosciente e nell'amore, tanto più chiaramente il suo amore del prossimo promana dal suo amore per Dio. A sua volta però l'amore di Dio non va isolato dall'amore del prossimo. Il vero amore di Dio spinge all'amore del prossimo e lo contiene virtualmente in sé; a loro volta le esigenze dell'amore del prossimo nella vita cristiana pratica offrono spesso l'occasione per attuare in maniera implicita o esplicita l'amore di Dio».

«Comunque, nonostante tutta l'unità e i rapporti reciproci tra amore di Dio e amore del prossimo, non dobbiamo dimenticare la loro diversità. L'amore di Dio sovrasta infinitamente l'amore del prossimo a motivo del suo oggetto, che è Dio stesso». (Ibidem, p. 67 s.).

<sup>171</sup> Cf. Ibidem, p. 124.



manera que contribuya al desarrollo de la persona humana y la promoción de la sociedad»<sup>172</sup>.

Además, enfoca este principio también desde un punto de vista teológico:

El hecho de que los hombres estén tan intensamente orientados los unos hacia los otros refleja la imagen de la Santísima Trinidad, en ellos impresa. La interdependencia que existe entre los hombres refleja la comunión trinitaria de las personas divinas. Además de su mutua dependencia natural, Cristo ha añadido la pertenencia sobrenatural a Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo. El Vaticano II considera, por tanto, una cierta « semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad » (GS 24)<sup>173</sup>.

Respecto al principio de subsidiariedad, el autor aprovecha para iluminar algunos temas de moral social concreta. Así, por ejemplo, Günthor, subraya los deberes del Estado frente a la comunidad elemental de la sociedad, de modo que «el estado tiene la obligación de ayudar al matrimonio y la familia en la medida en que éstos no puedan hacer frente por sí mismos a sus propias tareas, o bien, si no puede hacerlo completamente. Aquí entra en juego el principio de subsidiariedad»<sup>174</sup>. Al

---

<sup>172</sup> «(...) risulta questo *imperativo* morale: gli uomini devono attuare e configurare la mutua dipendenza in maniera tale che essa contribuisca allo sviluppo della persona umana e alla promozione della società». (Ibidem, p. 125).

<sup>173</sup> «Il fatto che gli uomini siano tanto intensamente orientati gli uni verso gli altri riflette l'immagine della Trinità santissima in loro impressa. La mutua interdipendenza che regna tra gli uomini riflette la comunione trinitaria delle persone divine. Inoltre alla loro mutua dipendenza naturale Cristo ha aggiunto l'appartenenza soprannaturale nella Chiesa, che è il Corpo di Cristo. Il Vaticano II scorge perciò una certa "similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità" (GS 24)». (Ibidem, p. 127).

<sup>174</sup> «Lo Stato é tenuto ad aiutare il matrimonio e la famiglia nella misura in cui questi non sono in grado di far fronte da soli ai propri compiti o non lo possono

mismo tiempo, el autor recuerda que «al hacer esto, la comunidad superior no debe comprimir ni suprimir la vida y actividades propias de la comunidad parcial. Por tanto, el estado debe respetar la naturaleza específica del matrimonio y la familia»<sup>175</sup>.

En esta línea, Günthör señala dos casos en los cuales el estado lesiona el principio de subsidiariedad respecto al matrimonio y la familia: leyes sobre el divorcio, las cuales vacían de contenido la indisolubilidad del matrimonio; y algunas leyes sobre educación que provocan la pérdida de autoridad de los padres en relación a los propios hijos.

También destaca el papel subsidiario en materia de educación, de modo que el estado contribuya con la creación de escuelas o bien, reconociendo y apoyando económicamente a otras instituciones que quieran erigirlas.

d) *Enfoque cristológico*

Entre los elementos a considerar en relación con la fundamentación de la moral social conviene también destacar que a lo largo de toda la obra de Günthör encontramos, de modo transversal, el aspecto cristológico como fundamentación de la moral, en completa sintonía con OT 16. En este sentido, comentando la obra de Günthör, afirma Vélez:

La aceptación de Cristo como centro de la moral, con las implicaciones personalistas que se derivan de ello, su carácter dialógico-responsorial, sirven de corriente de fondo de la que nacen o desembocan todos los elementos que estructuran la Teología moral. Toda su moral [de Günthör en

---

fare in modo completo. Qui entra in gioco il principio di sussidiarietà». (Ibidem, p. 216).

<sup>175</sup> «Nel fare ciò la comunità superiore non deve comprimere o addirittura sopprimere la vita e le attività proprie della comunità parziale. Lo Stato e quindi tenuto già per questo a rispettare la natura specifica del matrimonio e della famiglia». (Ibidem).

*Chiamata e risposta*] es cristocéntrica y su cristocentrismo es la línea vertebral de todo su tratado<sup>176</sup>.

De hecho, el mismo autor resume con las siguientes palabras el cristocentrismo de la Teología moral, las cuales podemos aplicar a la moral social:

La moral cristiana es cristocéntrica, porque Cristo Jesús es el modelo supremo, la fuente perenne de las energías morales de todos los creyentes, desde los santos apóstoles hasta el final de los tiempos. Cristo como ejemplo eterno y espíritu irradiador de vida, está en el corazón de la moral ortodoxa<sup>177</sup>.

Este enfoque cristológico es el que se percibe a la hora de abordar las distintas cuestiones morales en los tres volúmenes de su obra. Respecto a la moral social, las siguientes palabras del autor arrojan alguna luz respecto a la fundamentación cristológica de las cuestiones sociales:

El hombre y el mundo dependen mucho entre sí. Se dan forma mutuamente. El mundo es en gran medida la obra y la expresión del hombre. Esto resulta particularmente claro en los aspectos sociales, políticos y culturales. El mundo está ordenado al hombre y va conscientemente ordenado a él, para cumplir su destino natural y sobrenatural. En última instancia, el mundo está ordenado a Cristo y, a través de él, a la gloria del Padre (Col 1, 16)<sup>178</sup>.

---

<sup>176</sup> J. Vélez, «Pluralismo y convergencias en la moral fundamental postconciliar» p. 1268 s.

<sup>177</sup> «La morale cristiana è cristocentrica, perché Cristo Gesù è il supremo modello, la fonte perenne delle energie morali di tutti i credenti, dai santi Apostoli sino alla fine dei tempi. Cristo come esempio eterno e spirito irradiatore di vita sta al centro della morale ortodoxa». (N. Mladin, «Die Grundzüge der orthodoxen Ethik», en *Kyrios* 3 (1968) p. 89., cit. en A. Günthör, *Morale generale*, p. 69 s.).

<sup>178</sup> «L'uomo e il mondo dipendono assai l'uno dall'altro. Si plasmano a vicenda. Il mondo è in gran parte l'opera e l'espressione dell'uomo. Ciò risulta

El autor tiene claramente en mente la relación que existe entre la salvación sobrenatural y el recto ordenamiento de las realidades terrenas. De ahí la insistencia en la importancia de la colaboración de los cristianos en los distintos sectores terrenos –respetando sus propias leyes y su autonomía– con la finalidad de que estos realmente contribuyan al bien terreno del hombre. Esto es posible porque gracias a Cristo (a la Encarnación por la cual ha asumido nuestra naturaleza y las realidades temporales) el mundo puede ser ordenado a la gloria del Padre. Sin embargo, el cristiano también debe procurar que las cosas terrenas no sean un obstáculo, sino una ayuda que contribuya a la salvación del hombre en Cristo<sup>179</sup>.

e) *Las fuentes teológicas*

Una vez analizada la importancia que tiene para el autor, por un lado, la relación entre Dios y el hombre, y por otro, las virtudes teologales en torno a las cuestiones sociales, toca abordar la consideración que hace el autor sobre las *fuentes* de la Teología moral. El autor, ya en el prefacio al tercer volumen de la obra hace referencia al deseo de dejarse guiar por la Revelación, presente sobre todo en la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia. Aspecto este en el que Günthör hace propias las recomendaciones del Vaticano II.

El autor considera decisiva la atención que se debe prestar en Teología moral a la Sagrada Escritura, también para asuntos referidos al orden temporal. Así lo dice él mismo al tratar el tema de la responsabilidad de los

---

particolarmente chiaro nelle condizioni sociali, politiche e culturali. Il mondo è ordinato all'uomo e va coscientemente ordinato a lui, per servire al suo destino naturale e soprannaturale. In ultima analisi poi il mondo è ordinato a Cristo e, attraverso di lui, a la gloria del Padre (Col 1,16)». (A. Günthör, *Morale speciale. Le relazione verso il prossimo*, p. 336).

<sup>179</sup> Cf. *Ibidem*, p. 337.

cristianos en el campo económico, aprovechando, de paso, para tomar posición respecto a la posibilidad de iluminar o solucionar los problemas sociales recurriendo exclusivamente a la Sagrada Escritura:

En una teología moral, primero debemos escuchar las palabras de la Sagrada Escritura también en lo referente al campo de la justa administración de los bienes materiales. Sin embargo, [la Escritura] no es capaz de resolver todos los problemas de la vida económica. Existen, de hecho, aquellos que creen poder delinear la justa moral económica y social simplemente con el evangelio en la mano; se trata de aquellos que refiriéndose a Jesús, en el que ante todo quieren ver un revolucionario social, reclaman y llevan a cabo un cambio radical de las relaciones económicas y sociales, pero se equivocan en esta presunción. Por otro lado, también es cierto que la Biblia ofrece algunas directrices fundamentales que indican la dirección en que debe ser buscada la solución<sup>180</sup>.

Günthör es plenamente consciente, y por eso lo subraya, que la Escritura no debe ser tomada como un conjunto de lecciones técnicas de economía, sino que más bien la Revelación pretende llevar a cada hombre a asumir una justa relación frente a los bienes materiales, teniendo en cuenta en cada momento las circunstancias económicas y sociales. Por esto afirma que

---

<sup>180</sup> «In una teologia morale dobbiamo prestar ascolto anzitutto alla parola della Sacra Scrittura anche per quanto riguarda il campo della giusta amministrazione dei beni materiali. Essa però non è in grado di risolvere tutti i problemi della vita economica. C'è, è vero, chi crede di poter delinear la giusta morale economica e sociale semplicemente con il vangelo alla mano; si tratta di coloro che, richiamandosi a Gesù, in cui amano vedere anzitutto un rivoluzionario sociale, reclamano e portano avanti un capovolgimento radicale dei rapporti economici e sociali; ma si sbagliano in questa loro presunzione. D'altra parte però non è men vero che la Sacra Scrittura offre alcune direttive fondamentali che indicano la direzione in cui bisogna cercare la soluzione». (Ibidem, p. 728).

«nuestra relación con los bienes materiales es justa, cuando se lleva a cabo en el marco de nuestra relación con Dios y con los demás hombres»<sup>181</sup>.

En resumen, para el autor el verdadero tema de la Revelación contenido en la Escritura, en relación con el campo de la vida socioeconómica consiste en la justa relación con Dios y con el prójimo en la administración de los bienes materiales<sup>182</sup>.

También subraya Günthör la competencia del Magisterio para intervenir –aclarando los principios morales– en cuestiones de orden temporal como son los asuntos económicos y sociales:

Asumimos, y reiteramos que el magisterio tiene el deber y el poder de anunciar en este campo [económico y social] los principios morales fundamentales que se derivan del Evangelio y de la ley moral natural. La correcta administración de los bienes materiales es parte de la vida moral del hombre llamado a la salvación, y por lo tanto, el magisterio debe también aquí poder hacer de guía y dar directrices decisivas<sup>183</sup>.

Sobre las intervenciones del Magisterio respecto a los asuntos temporales, el autor destaca la dinámica necesaria que debe existir en las enseñanzas magisteriales, ya que en este campo las situaciones cambian continua y rápidamente.

---

<sup>181</sup> «Il nostro rapporto verso i beni materiali è giusto, quando esso si colloca nella cornice del nostro rapporto verso Dio e verso gli altri uomini». (Ibidem, p. 730).

<sup>182</sup> Cf. Ibidem, p. 730 s.

<sup>183</sup> «Premettiamo e ribadiamo che il magistero ha il compito e il potere di proclamare anche in questo campo [economico y sociale] i principi morali fondamentali che derivano dal vangelo e dalla legge morale naturale. La retta amministrazione dei beni materiali fa parte della vita morale dell'uomo chiamato alla salvezza, e di conseguenza il magistero deve anche qui poter fungere da guida e impartire le direttive decisive». (Ibidem, p. 729).

### 2.3. *Temas de moral social concreta*

Es en el tercer volumen de *Chiamata e risposta* —el segundo volumen dedicado a la moral especial— donde podemos encontrar algunas de las cuestiones propias de la moral social. El autor aborda temas que podemos considerar parte de la virtud de la justicia respecto a la propia vida (el cuidado de la salud, el suicidio, etc.); o de la justicia en relación al prójimo (la muerte del injusto agresor, la pena de muerte, la guerra, etc.); o bien de la bioética (el aborto y la eutanasia).

Otros de los temas concretos que el autor afronta son los siguientes: la exposición sobre los principios de *subsidiariedad* y *solidaridad*; la *tarea apostólica* de todos los cristianos (dicho con otras palabras, el papel de los cristianos —sobre todo los laicos— en las cuestiones temporales); la responsabilidad de los cristianos en el campo de los *asuntos económico-sociales* (los bienes materiales y su administración, el desarrollo económico, el trabajo, el salario, los derechos de los trabajadores, la propiedad, etc.); el desarrollo de las *comunidades fundamentales* (matrimonio, familia, Iglesia y estado); la *cultura* y la *educación* como fundamentos de una ética social.

La presencia de estos temas en la obra de Günthör nos lleva a considerar que en cierto modo el autor tiene en cuenta la segunda parte de GS.

Sorprende la insistencia que pone el autor en la importancia del desarrollo de la persona humana al tratar temas como la solidaridad, la subsidiariedad y la responsabilidad del cristiano frente a los asuntos de orden temporal en general. Por ejemplo, sobre éste último aspecto, el autor considera que el principal problema es el del *desarrollo* adecuado. En este sentido Günthör llama la atención sobre el hecho de que en GS, en el capítulo dedicado a la vida económica y social, en sus primeros puntos se afronte el tema del desarrollo económico, para después hablar del trabajo y de la propiedad. También le parece elocuente el hecho de que la encíclica publicada por Pablo VI poco después del Concilio comience con las

palabras *populorum progressio*<sup>184</sup>. Günthör sitúa la cuestión del desarrollo en la línea de una existencia humanamente digna, por lo cual a los países que llevan una cierta ventaja en dicho desarrollo les compete ayudar a los menos favorecidos:

Aquellos [pueblos] ya desarrollados deben aumentar su capacidad económica, sobre todo con el fin de poder ayudar a otros<sup>185</sup>.

Interesante también es el hecho de que el autor establezca, al igual que con el principio de solidaridad, el tema del desarrollo en la línea de la *ley natural*. Para el autor «el desarrollo económico no es sólo una necesidad dictada por la situación actual, especialmente la situación de miseria en la que se encuentran muchos pueblos, sino que es una exigencia de la propia naturaleza humana. El hombre nunca llega a la auto-realización perfecta en esta vida terrena, nunca llega a agotar todas sus posibilidades. La tendencia a desarrollarse está profundamente radicada en su naturaleza»<sup>186</sup>.

Pero el autor no sólo considera la naturaleza humana al tratar los asuntos temporales, sino que también tiene en cuenta el motivo *teológico* del desarrollo, por ejemplo, cuando recuerda la enseñanza conciliar de GS 34<sup>187</sup>.

---

<sup>184</sup> Cf. *Ibidem*, p. 740.

<sup>185</sup> «Quelli [popoli] già sviluppati devono elevare le loro capacità economiche non da ultimo allo scopo di poter aiutare gli altri». (*Ibidem*, p. 742).

<sup>186</sup> «Lo sviluppo economico non è soltanto una necessita dettata dalla situazione attuale, soprattutto dalla misera in cui versano molti popoli, ma è un'esigenza della stessa natura umana. L'uomo non arriva mai al compimento perfetto di sé in questa vita terrena, non arriva mai a esaurire tutte le sue possibilità. La tendenza a svilupparsi è profondamente radicata nella sua natura». (*Ibidem*, p. 743).

<sup>187</sup> «Una cosa hay cierta para los creyentes: la actividad humana individual y colectiva o el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios. Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el



En todo este contexto, el autor tiene muy presente la enseñanza del Vaticano II sobre el papel de los laicos en orden a la santificación de las realidades temporales:

El verdadero apostolado no consiste en una atención aislada a la salvación espiritual del hombre, sino que abarca al hombre entero y toda vida humana con el fin de estructurarla de acuerdo a la voluntad de Dios, de santificarla y de ordenarla al Señor. La Iglesia no puede cumplir con su actividad pastoral abstrayéndose de las condiciones y de las necesidades materiales, terrenas y sociales. Debe buscar a los hombres dónde están y conducirlos a la salvación en sus condiciones de vida<sup>188</sup>.

Por último, conviene notar que la obra de Günthör todavía no se hace eco de los planteamientos controvertidos posteriores al Concilio Vaticano II en el campo de la moral social. Por ejemplo, están ausentes las referencias a la teología de la liberación, la teología política, etc., así como las críticas y contestaciones de que fue objeto la DSI en la época postconciliar, aunque en la fecha de publicación de este manual estas últimas ya estaban presentes.

Quizá, sobre este tema encontramos un pequeño aviso cuando, al exponer los pecados contra la fe, el autor afirma de paso que algunos

---

mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo». (Conc. Vaticano II, *Const. Gaudium et spes*, 34.).

<sup>188</sup> «Il vero apostolato non consiste in una cura isolata della salvezza spirituale dell'uomo, ma abbraccia tutto l'uomo e tutta la vita umana, al fine di strutturarla secondo la volontà di Dio, di santificarla e di ordinarla al Signore. La Chiesa non può svolgere la sua attività pastorale astraendo dalle condizioni e dai bisogni materiali, terreni e sociali. Debe cercare gli uomini là dove essi si trovano e condurli a la salvezza nelle loro condizioni di vita». (A. Günthör, *Morale speciale. Le relazioni verso il prossimo*, p. 327).

consideran la *ortodoxia* como algo insignificante, mientras que se concede una importancia casi exclusiva a la *ortopraxis*<sup>189</sup>.

#### 2.4. Valoración

Como primera observación habría que señalar que propiamente no nos encontramos ante un manual de moral social, sino de moral especial. De ahí que en los dos volúmenes que conforman la parte de moral especial encontremos los temas propios de moral social junto con otras consideraciones propias de la parte especial.

Ahora bien, aunque la obra no posee una parte dedicada a la fundamentación de la moral social, el autor ofrece en la colección de manuales *Chiamata e risposta* una reflexión teológica de la que es posible entresacar algunos elementos relevantes en relación con la fundamentación de esta disciplina.

El concepto de *relacionalidad*, como hemos visto, le ayuda al autor a enmarcar la actuación moral del hombre en un contexto de llamada y respuesta. En cuanto a la moral social este punto tiene su fuerza ya que subraya el carácter relacional o social del hombre, ya sea en cuanto a la relación existente entre Dios y el hombre, como en la relación existente entre el individuo y el prójimo o la sociedad. En este segundo aspecto la moral social puede ser vista como una disciplina que ayuda al hombre a descubrir la llamada de Dios y su correspondiente respuesta a través de las realidades temporales.

Esta noción dialógica es al mismo tiempo un claro reflejo del enfoque teológico presente en la obra del autor, ya que directamente manifiesta la relevancia que tiene para Güntör la orientación bíblica, ya que no podemos

---

<sup>189</sup> Cf. Idem, *Morale speciale. Le relazioni del cristiano verso Dio*, p. 143.

negar que la noción de llamada-respuesta está completamente presente en toda la Escritura.

Otro de los aspectos que destaca el carácter teológico de la obra de Günthör es el encuadre de la Teología moral en torno a las virtudes teologales. Hemos visto como la esperanza, la fe y la caridad –esta última unida a la virtud de la justicia– aportan algunas luces a la hora de situar los temas concretos de moral social.

En relación con la virtud de la esperanza, hemos acentuado la colaboración que tiene el hombre en el desarrollo mediante la administración de los bienes terrenos y en completa sintonía con la espera escatológica. Todo esto sin confundir el progreso humano con el Reino de Dios, pero tampoco marginando la cooperación del hombre, como si las realidades terrenas no aportaran nada a la salvación.

Respecto a la fe hemos subrayado el papel público de esta virtud, lo cual contribuye a la unidad de vida de los cristianos, sobre todo de aquellos a los que de modo más directo corresponde la transformación de las realidades temporales (familia, educación, trabajo, política, etc.).

Al analizar la virtud de la caridad, la cual Günthör recuerda que históricamente ha sido considerada la virtud social por excelencia, hemos visto que esta es tenida en cuenta como el fundamento de la vida moral junto con la virtud de la justicia. Ambas virtudes contribuyen al ordenamiento social y junto con la gracia divina favorecen las relaciones entre los individuos, incluso aquellas relaciones humanamente difíciles.

Junto al encuadre de la vida moral en el esquema de las virtudes, principalmente de la caridad y la justicia, el autor propone los principios de solidaridad y subsidiariedad como fundamentos de la vida en sociedad. De hecho se apoya en estos principios para iluminar temas concretos como el desarrollo, el matrimonio y la familia, la educación, etc.

Otro de los elementos que hemos analizado en la obra de Günthör es el cristocentrismo de su moral. No se trata de un elemento cualquiera, sino de un punto que denota la plena acogida del autor de las indicaciones del

Vaticano II. El enfoque cristológico en el terreno de los asuntos temporales desvela la importancia de la Encarnación en la vida del cristiano, ya que las cuestiones de orden social adquieren pleno sentido vistas desde una perspectiva cristológica-redentora.

Por último, cabe destacar el enfoque que ofrece Günthör al ocuparse de las distintas cuestiones haciendo uso de las fuentes propiamente cristianas: Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio. Por eso, en *Chiamata e risposta*, cumpliendo uno de los objetivos que el autor se propuso, se da comienzo a la exposición de cada uno de los puntos recurriendo en un primer momento a la reflexión bíblica sobre el tema. Sobre este aspecto, afirma Vélez:

[Su moral] comienza con la escucha de Dios en la Escritura, el aspecto más positivo de su metodología, y analiza en casi todos los temas, desde las conclusiones de exégetas y teólogos, lo que Dios dice en la Revelación positiva respecto a este punto (...) Pasa por la Tradición, que parece poco utilizada, y por el Magisterio que está presente siempre al menos en el Vaticano II, para seguir con la reflexión sistemática filosófica-teológica<sup>190</sup>.

De esta forma Günthör pretende transmitir los fundamentos doctrinales de las distintas cuestiones concretas que aborda.

En este hecho vemos cumplido el propósito del autor de escribir una moral centrada en la Escritura (*alma* de la teología) y guiada por el Concilio Vaticano II, por esto podemos considerar que Günthör ha asumido las disposiciones del Concilio, de ahí que Vélez afirme sobre la obra de Günthör que «su moral se funda en la Biblia, “alma” de toda teología (OT 16), es conciliar y ecuménica, y el principio fundamental polivalente desde

---

<sup>190</sup> J. Vélez, «Pluralismo y convergencias en la moral fundamental postconciliar» p. 1264.

el que la estructura es constitutivo de toda TM que quiera llamarse cristiana y conciliar, sin pretender convertirlo en absoluto»<sup>191</sup>.

A lo largo de los tres volúmenes el autor conserva la coherencia con el planteamiento expuesto en el volumen I, al tratar el tema de la *naturaleza perene de la teología moral*<sup>192</sup>. En todas las páginas podemos apreciar la constante fundamentación en *las tres fuentes principales de la Teología (moral)*, nombre de uno de los epígrafes del capítulo sobre la naturaleza de la Teología.

Además de la fundamentación en la Sagrada Escritura, Günthör nos ofrece las propuestas de autoridad expuestas por el Magisterio en las cuestiones específicas, principalmente las transmitidas por el Concilio Vaticano II<sup>193</sup>. Sobre la importancia que concede Günthör al Magisterio de la Iglesia pueden ayudar las siguientes palabras de Tettamanzi:

---

<sup>191</sup> Ibidem p. 1263.

<sup>192</sup> Cf. A. Günthör, *Morale generale*, pp. 19-62.

<sup>193</sup> «Procedendo a un'ulteriore análisis del metodo teologico seguito dall'A. rileviamo il modo concreto di proporre il duplice momento positivo e sistematico. Il momento positivo, anzi tutto, parte della *Sacra Scrittura*: e il lettore vi troverà, come abituale, una fondazione biblica dell'etica cristiana. Questa fondazione viene attuata il piú delle volte attraverso la presentazione di alcune "tematiche generali", altre volte, soprattutto per alcuni temi specifici, attraverso l'esegesi dettagliata di alcuni "testi" classici o ritenuti capaci di esprimere in forma sintetica e incisiva le linee generali tipiche della Rivelazione: in occasione, poi, dell'esegesi del singolo testo l'A. ha cura di inserire, integrando o specificando, altri testi o temi affini, cosí da offrire un panorama piú ampio e tendenzialmente completo (sia pure a livello di sintesi). Non è assente il riferimento alla *Tradizione* della Chiesa, colta nel momento dei Padri e di alcuni teologi scolastici: si tratta, comunque, di un riferimento meno ampio e meno costante di quello biblico». (D. Tettamanzi, «Un nuovo manuale di Teologia Morale» p. 73 s.).

En cuanto al *Magisterio de la Iglesia* hay que señalar la atención privilegiada de Guntör a los textos del Concilio Vaticano II: algunos de estos son sometidos a un análisis crítico muy riguroso, a menudo con la ayuda necesaria de los “actos preparatorios” y de las “discusiones” de los padres conciliares, lo que viene a resaltar la riqueza de la doctrina y la gran importancia pastoral encerrada en una forma muy sintética, y por lo mismo, que implican el riesgo de una lectura muy superficial y apresurada de los textos<sup>194</sup>.

Con todo esto, nos parece que el manual de Günthör puede ser considerado una obra que en parte sigue las enseñanzas del Concilio Vaticano II, y en parte no. Esto lo consideramos así ya que el autor a lo largo de la obra parece tener muy en cuenta la indicación de OT 16. Ahora bien, creemos que en los aspectos que tocan más de cerca a las cuestiones sociales, el autor no ha tenido suficientemente en cuenta las enseñanzas de GS. Si bien es cierto que Günthör cita varias veces este documento, también lo es el hecho de que lo hace sobre todo para referirse a cuestiones de moral social concreta. En cambio, a la parte primera de la constitución pastoral — que es la que contiene aspectos claves para la fundamentación de las cuestiones sociales —, apenas encontramos referencias. Los aspectos antropológicos considerados por GS en sus primeros capítulos son menos considerados por el autor para fundamentar la moral especial, sobre todo en los aspectos sociales.

Sin embargo, comprendemos este hecho, ya que la obra de Günthör vio la luz al poco tiempo de haber concluido el Vaticano II. Podemos afirmar

---

<sup>194</sup> «Quanto poi al *Magistero della Chiesa* è da rilevarsi la privilegiata attenzione del Guntör ai testi del Concilio Vaticano II: alcuni di questi vengono sottoposti ad un'analisi critica estremamente rigorosa, spesso con il necessario sussidio degli “atti preparatori” e delle “discussioni” dei padri conciliari, giungendo così a mettere in luce la particolare ricchezza dottrinale e la grande significazione pastorale racchiusa in testi assai sintetici e perciò stesso comportanti il rischio di una lettura troppo superficiale e sbrigativa». (Ibidem p. 74.) (La traducción es nuestra).

que en *Chiamata e risposta* comienzan a perfilarse los primeros frutos de la renovación teológica: abandono del individualismo y la casuística, presencia de un enfoque más personalista, mayor atención a las fuentes de la Revelación, etc. Estos aspectos deben ser tenidos en cuenta, sobre todo si consideramos la situación previa en la que se encontraba la Teología moral.

### 3. Moral social (M. Vidal)

#### 3.1. Presentación de la obra

Entre los autores españoles, Marciano Vidal es de los primeros en ofrecer un proyecto *global* de Teología moral en el que quedan reflejados los aspectos de renovación mencionados en la primera parte. Hasta el año 2005 Vidal fue profesor de la Universidad Pontificia Comillas, y en la actualidad lo es del Instituto Superior de Teología Moral.

En palabras de G. Rossi, con la obra *Moral de actitudes* Vidal se propone «actualizar el mensaje moral del cristianismo en el mundo contemporáneo y entrar en un diálogo fructífero con las fuentes más recientes del conocimiento antropológico»<sup>195</sup>.

Entre los años 1974 y 1979 Vidal publicó la obra *Moral de actitudes* compuesta por tres tomos: el primero, dedicado a la moral fundamental; el segundo, a la moral de la persona y el tercero, a la moral social<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup> «Interese fondamentale del Vidal è quello di attualizzare il messaggio morale del cristianesimo nel mondo contemporaneo e di entrare in un dialogo fecondo con le fonti più recenti del sapere antropologico». (G. Rossi, «Riflessioni sul metodo in teologia morale. A proposito di alcuni manuali di recente pubblicazione», en *Rivista di Teologia Morale* 47 (1980) p. 365 s.). (Las traducciones a este artículo son nuestras).

<sup>196</sup> M. Vidal, *Moral de actitudes*, III, *Moral Social*, PS, Madrid 1979.

Posteriormente, el tomo II fue dividido en dos partes: el volumen 1 corresponde a la *Moral de la persona y bioética teológica*, mientras que el volumen 2 está dedicado a la *Moral del amor y la sexualidad*.

La obra completa ha sido utilizada durante muchos años en la enseñanza de los Seminarios y Facultades de Teología, tanto en España como en América latina<sup>197</sup>. También cuenta con una traducción al italiano. El número de ediciones que han visto la luz es un claro reflejo de la difusión que ha tenido el manual que a continuación analizaremos<sup>198</sup>.

En este trabajo estudiaremos la primera edición (1979) del tercer volumen. La octava edición, de 1995 constituye una puesta al día del texto publicado en la edición 1979 y refundido en 1988. El autor ha profundizado

---

<sup>197</sup> En 2001 la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una notificación sobre algunas obras de M. Vidal, entre las que se encuentra *Moral de actitudes*. En dicha notificación se identifican «ambigüedades o errores (...) que pueden dañar la fe del Pueblo de Dios», tanto en los planteamientos, como en algunas cuestiones de carácter más concreto. Con la notificación «se trata de buscar el bien de los fieles, de los pastores y de los profesores de teología moral tanto del presente como del futuro, sobre todo de aquellos que han sido formados según la teología moral del Autor o que se reconocen en las mismas perspectivas teológico-morales, a fin de que se aparten de estos errores o lagunas en los que han sido formados o persisten todavía, con las consecuencias prácticas que esto comporta en el ámbito pastoral y ministerial». (Congr. para la Doctrina de la Fe, *Notificación sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal, C.Ss.R.: AAS 93 (2001) 545-555*). Esta *Notificación* pedía al autor corregir los errores, sin embargo, «el Rvdo. P. Marciano Vidal al querer dar cumplimiento al compromiso adquirido (...) ha comprendido que su obra *Moral de actitudes*, no es apta para ser utilizada como manual y que, en consecuencia, considera más oportuno no reelaborarla ni volverla a editar». (Conferencia Episcopal Española, *Declaración conjunta sobre algunos escritos del P. Marciano Vidal, 2003*.) En el análisis que haremos de la obra no discutiremos las posturas teológicas erróneas del autor, sino que más bien nos limitaremos a presentar las aportaciones y la concepción que Vidal tiene de la Moral social.

<sup>198</sup> Son ocho las ediciones que ha tenido la obra.



más en algunos puntos, ha incluido aspectos nuevos y sobre todo ha ido actualizando la bibliografía con los documentos magisteriales que se han ido publicando. Por ejemplo, en la edición de 1988 destaca la incorporación de la encíclica *Laborem exercens* en el apartado dedicado a la ética económica; en cambio, en la edición de 1995 el autor incorpora a la reflexión de las cuestiones sociales las encíclicas *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus*. También se han ido añadiendo algunas cuestiones de moral social concreta como la ética del fanatismo y la ética mundial.

Preferimos ceñirnos a la edición de 1979 con la finalidad de conocer el planteamiento de moral social en la época en que esta obra vio la luz por primera vez. Sin embargo, en algunos puntos señalaremos, por su interés, la evolución en el pensamiento y planteamiento del autor.

Como idea general a tener en cuenta nos pueden ayudar las siguientes palabras de la presentación de la octava edición de *Moral social*:

Desde la primera edición el autor ha puesto un interés especial en la *Moral social*, ya que considera este campo como el lugar privilegiado para vivir el Seguimiento de Jesús y realizar el Reinado de Dios en el mundo. El lector advertirá una opción clara por el paradigma de la "ética de liberación", consecuencia lógica de la opción preferencial por los pobres<sup>199</sup>.

También es importante mencionar que en un primer momento el autor afirmaba que «la doctrina social de la Iglesia en cuanto disciplina teológica viene a coincidir con lo que hoy día se entiende por ética social cristiana»<sup>200</sup>. Esta identificación no la encontramos en la edición de 1995.

Los temas de moral social los divide el autor en cinco grandes partes principales. En un primer momento se detiene en la presentación de la *moral social fundamental*. Para facilitar el análisis, esta parte aparece fraccionada en dos: una dedicada a la aproximación histórica de la moral

---

<sup>199</sup> M. Vidal, *Moral de actitudes*, III, *Moral Social*, PS, Madrid 81995, p. 5.

<sup>200</sup> Idem, *Moral Social*, p. 40.

social cristiana y la segunda centrada en la aproximación sistemática de la disciplina.

Con el estudio histórico de la moral social el autor pretende someter «a revisión los modelos históricos con los que la teología moral ha expresado el compromiso social cristiano»<sup>201</sup>; en cambio, con la parte sistemática «se propone un modelo ético-teológico suficientemente crítico para formular la ética social cristiana»<sup>202</sup>.

Posteriormente, de la segunda a la quinta parte nos encontramos con el desarrollo de lo que podemos considerar temas de moral social concreta: los *Derechos humanos*, la *economía*, la *política*, la *cultural* y los *conflictos sociales*. Todos estos temas son expuestos en relación con la ética cristiana.

Antes de dar paso a la parte de fundamentación creemos oportuno delinear los rasgos de la sociedad que el autor tiene en mente al escribir esta obra. El autor se refiere a la sociedad del momento como una sociedad industrializada y tecnificada, dominada por el consumismo:

Es difícil describir con un solo adjetivo la configuración estructural de la sociedad actual. Son múltiples los rasgos socio-culturales que configuran la vida de la humanidad en el momento presente. Sin embargo, no cabe duda que nuestra sociedad está proyectada y se expande dentro de una civilización dominada por la ley del consumo. La industrialización de antaño y el tecnicismo de hoy abocan necesariamente a una nueva forma de civilización. Nace así la sociedad de consumo, en la que tenemos que realizar el proyecto insobornable de nuestro propio existir cristiano<sup>203</sup>.

Esta descripción sobre la conformación del contexto social no aparece en la edición de 1988 ni en las sucesivas. Ahora bien, un rasgo que sí continúa identificando Vidal en *Moral de actitudes* es que las distintas problemáticas

---

<sup>201</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>202</sup> Ibidem.

<sup>203</sup> Ibidem, p. 9.

que surgen en el ámbito de las cuestiones temporales tienen múltiples soluciones técnicas. Este aspecto corresponde a una sociedad *tecnificada* y *cambiante* y es un elemento que en cierta forma configura el contexto en el que se sitúa la obra, y el cual lleva al autor a considerar que «es necesario aceptar un pluralismo técnico y un pluralismo ético»<sup>204</sup>. En esta misma línea, el autor considera decisivo el puesto que cada persona ocupa en la sociedad dentro de la organización económica y tecnológica, es decir, otorga un puesto importante al papel de la economía como elemento configurador de la sociedad del momento.

### 3.2. *Teología moral social fundamental*

La primera parte del manual pretende ofrecer los fundamentos de la disciplina y la función del ethos social de los cristianos. Conviene tener en cuenta que a la vuelta de dieciséis años el autor afirmará que la mayoría de los manuales descuidan la parte de *fundamentación* de la moral social, mientras que «en la presente obra se lo tiene muy en cuenta»<sup>205</sup>.

Respecto a la fundamentación de la moral social, como ya hemos dicho, el autor opta por dividir el estudio en dos: una aproximación histórica y una aproximación sistemática. A continuación nos detendremos en el análisis de dicha división.

#### 3.2.1.) **Aproximación histórica**

Vidal considera que «para fundamentar en la actualidad la Moral social cristiana es conveniente partir de la herencia transmitida por la reflexión teológico-moral de épocas anteriores. De este modo los planteamientos

---

<sup>204</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>205</sup> Idem, *Moral social* (8 ed.), p. 10.

presentes adquieren su auténtico relieve, al ser situados dentro del dinamismo histórico»<sup>206</sup>. En este sentido tiene muy en cuenta el carácter histórico del hombre, ya que es precisamente en la historia donde éste se realiza. Con esta opción busca obtener elementos de valor respecto a los modelos teológico-morales que en cierta manera dan sentido a los diversos planteamientos históricos de la moral social.

No es propósito del autor presentar en esta parte una historia pormenorizada de la moral social, sino ofrecer los puntos más destacados de la evolución del pensamiento moral cristiano en relación con los asuntos sociales. Por eso Vidal no se detiene en una exposición histórica detallada, sino que presenta de manera concisa los principales hitos, a la vez que ofrece una valoración de cada periodo destacado en relación a la moral social.

Vidal comienza por un recorrido bíblico enfocado en la noción de justicia en el Antiguo y el Nuevo Testamento, así como en la figura del *pobre* en la Sagrada Escritura. Posteriormente menciona las aportaciones de la época medieval, centrándose en S. Tomás y su tratado *De Iustitia*. Avanzando aún más en el tiempo el autor hace mención de las grandes aportaciones a la moral social, que supusieron los tratados *De Iustitia et iure* de la época de oro en los siglos XVI y XVII. También ofrece un análisis de la ética social según el esquema del Decálogo y la decadencia que supuso para esta disciplina el modelo casuista. Asimismo realiza un análisis sobre el modelo más reciente aportado por la DSI, la cual es, en palabras del autor «(...) un “oasis” o “zona verde” en el desierto de la teología moral casuista y neoescolástica. La DSI es la continuadora de los tratados clásicos “De Justitia et Jure”. Es también el antecedente inmediato de la constitución pastoral “Gaudium et Spes” del Concilio Vaticano II»<sup>207</sup>.

---

<sup>206</sup> Idem, *Moral Social*, p. 21.

<sup>207</sup> Ibidem, p. 44.

Por último, el autor reflexiona sobre lo que considera los intentos de renovación en la etapa más reciente.

A continuación, nos referimos a las críticas valorativas que formula el autor sobre cada una de las etapas históricas en su relación con la moral social. Estas valoraciones pueden tener su interés de cara a la propuesta que después hace el autor, pues se supone que debería tener en cuenta los aciertos y errores de etapas pasadas.

Después de reconocer las valiosas aportaciones del tratado *De iustitia* de S. Tomás y de los tratados *De Iustitia et iure* de los teólogos de los siglos XVI y XVII, Vidal hace algunas críticas a estos tratados.

A santo Tomás le reprocha un excesivo formalismo (como si no hubiera una preocupación de fondo por los problemas “reales”), la preponderancia de la justicia conmutativa, y la poca incidencia en la vida real. En este tercer punto el autor afirma que «la vida socio-económica apenas sí cobra relieve ni es reflejada en la ética social de Santo Tomás»<sup>208</sup>.

De modo similar se valoran los tratados *De Iustitia et iure* a los cuales también se les critica de un excesivo formalismo y de primar la justicia conmutativa. Además, se les acusa de dar por “justo” el orden social del momento, así como el hecho de reducir la ética social a una moral de intercambio<sup>209</sup>.

El modelo casuista tampoco se escapa de un juicio crítico. Las deficiencias señaladas a la casuística en su relación con la moral social pueden ser resumidas en los siguientes puntos: reducir las cuestiones sociales al VII precepto del Decálogo; haber heredado los defectos de los tratados *De Iustitia et iure*; y, la estrecha unión que existía entre moral y derecho, lo cual se tradujo en la *juridización de la ética social*, no sólo en la

---

<sup>208</sup> Ibidem, p. 31. Sobre este tema aplicado a la economía véase la página 228.

<sup>209</sup> Cf. Ibidem, p. 32 y 231.

argumentación, sino también en los contenidos. Vidal afirma que dicha “juridización” de la ética social aplicada a la economía constituye un grave impedimento para plantear radicalmente muchos problemas de ética económica, con lo cual el modelo casuístico no es válido para formular la ética social cristiana en el momento actual<sup>210</sup>.

En cuanto a la DSI, lo más llamativo y probablemente lo menos conocido, es la evolución en el pensamiento y la valoración que ofrece Vidal. En palabras de I. Camacho, «lo que en la primera edición se presentaba como la crisis de la Doctrina Social de la Iglesia sin apenas entrever vías para su superación, aparece ahora [edición de 1995] como una crisis superada gracias, sobre todo, a los replanteamientos de Juan Pablo II (cabría preguntarse si no se minusvaloran las aportaciones de Pablo VI en “Populorum progressio” y, especialmente, en la carta “Octogesima adveniens”...)»<sup>211</sup>.

En las ediciones anteriores a 1995 Vidal enmarcaba las objeciones críticas a la DSI en tres grupos: teológico-formales, éticas y tácticas.

Dentro de las críticas *teológicas* Vidal acusa a la DSI de ser una enseñanza en la que intervienen poco los seglares. En este sentido, la objeción es «ser una enseñanza casi exclusivamente “pontificia” (como alternativa se pide la intervención de todo el Pueblo de Dios, y sobre todo de los seglares)»<sup>212</sup>. De igual modo se pone como objeción «el aparecer como una “doctrina” más (y una doctrina de carácter dogmático, autoritario, cerrado y de soluciones dadas)»<sup>213</sup>.

---

<sup>210</sup> Cf. *Ibidem*, p. 35.

<sup>211</sup> I. Camacho, *Moral social*, Archivo teológico granadino, Madrid 1995, 431.

<sup>212</sup> M. Vidal, *Moral Social*, p. 47.

<sup>213</sup> *Ibidem*.

En cambio, las objeciones *éticas* que hace el autor a la DSI son tres: «la debilidad de argumentación ética con respecto al uso de las “fuentes” específicamente cristianas; la sospecha de carga “ideológica” en general y más concretamente al situarse en el plano “idealista”, “individualista” y “pacifista” (respetando siempre el orden establecido); la formulación de una ética más preocupada por la “ortodoxia” que por la “ortopraxis”, incapaz de asumir el dinamismo acelerado de la sociedad»<sup>214</sup>.

Las últimas objeciones que Vidal establece frente a la DSI son las que ha denominado *tácticas*, y son las siguientes: la preferencia por la opción *capitalista*; colocarse en la línea *conservadora* (afán excesivo por defender el orden establecido); adoptar posturas *reformistas*, sin abrirse a la perspectiva de cambios estructurales y cualitativos; *ingenuidad* en los planteamientos y soluciones; y un cierto afán de defender los *intereses* de la Iglesia<sup>215</sup>.

En cambio, al cabo de dieciséis años, Vidal ya no hace referencia a estos tres grupos de objeciones críticas a la DSI. Considera que con el discurso de Juan Pablo II en la inauguración de la III Asamblea del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979)<sup>216</sup> la DSI recupera su valor y se minimizan las contestaciones de las que desde distintos ámbitos era objeto; al mismo tiempo, el autor considera que la DSI deja de ser una especie de doctrina oficial o jerárquica que da paso a un discurso teológico de toda la comunidad eclesial. Para Vidal ahora la DSI no es sólo un *corpus doctrinal*, «es más una *exigencia* de “ortodoxia” y de “ortopraxis” sociales de los cristianos que un magisterio oficial, es más una cuestión de *coherencia* de vida que un asunto de carácter doctrinal»<sup>217</sup>.

---

<sup>214</sup> Cf. *Ibidem*, p. 47 s.

<sup>215</sup> Cf. *Ibidem*, p. 48.

<sup>216</sup> Cf. Juan Pablo II, *Discurso inaugural de la III Asamblea del Episcopado Latinoamericano en Puebla (28-I-1979)*: AAS 71 (1979) 187-205.

<sup>217</sup> M. Vidal, *Moral social* (8 ed.), p. 54.

Sin embargo, en la primera edición no todo eran críticas. El autor reconocía entonces el servicio que, por medio de la DSI, los católicos (la base y la jerarquía) ofrecen a la humanidad. También se valoraba positivamente la reflexión teológica con carácter interdisciplinar y la incorporación de los saberes humanos a la reflexión de la DSI.

Por otro lado, el autor considera positivo que los contenidos de la DSI no son abstractos ni atemporales, por el contrario, inciden en la realidad. Un último aspecto que ya se reconocía a la DSI es su influencia en la construcción de estructuras sociales democráticas<sup>218</sup>.

Por último, en la octava edición, el autor ofrece un *balance provisional* sobre la DSI en el cual reconoce el proceso de *revitalización* por el que ha pasado. Al mismo tiempo considera que el debate debe continuar, de modo que la DSI consiga la *identidad* que le corresponde. En esta línea propone cuatro cuestiones fundamentales para el debate: 1) una reflexión sobre el sujeto eclesial de la DSI, de modo que se consiga un paso efectivo de la exclusividad del magisterio pontificio a las comunidades cristianas como afirma la Carta apostólica *Octogesima adveniens*<sup>219</sup>; 2) la profundización en el estatuto epistemológico y el método correspondiente, de modo que se precise mejor la articulación entre Palabra de Dios y realidad social en el discurso de la DSI; 3) mayor empeño en el diálogo respetuoso y fecundo con el mundo autónomo y secular, de modo que se pueda profundizar en la relación entre DSI y la realidad social desde la perspectiva de la

---

<sup>218</sup> Cf. Idem, *Moral Social*, p. 44.

<sup>219</sup> «A estas comunidades cristianas toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres y mujeres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideren de urgente necesidad en cada caso». (Pablo VI, *Carta apostólica Octogesima adveniens*, 4: AAS 63 (1971) 401-441.)



secularidad y la laicidad; 4) y, una reflexión sobre la posible articulación de la DSI en el proyecto de la teología de la liberación<sup>220</sup>.

Sobre la posible articulación entre DSI y teología de la liberación Vidal ya había reflexionado en el origen del manual. En la primera edición ya afirmaba que esa articulación «es lo que hizo la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Puebla, 1979), que introdujo el tema de la DSI dentro de la reflexión sobre la evangelización liberadora (*Documento de Puebla*, nn. 472-479). Interpreta el significado histórico y teológico de la DSI como el “aporte de la Iglesia a la liberación y promoción humana” (n. 472), y le asigna como finalidad actual “la promoción de liberación integral de la persona humana, en su dimensión terrena y trascendente, contribuyendo así a la construcción del Reino último y definitivo” (n. 475)<sup>221</sup>».

El último aspecto tratado en la parte histórica es una reflexión sobre lo que Vidal considera los intentos de renovación en la etapa más reciente. En este punto se detiene en el proyecto de ética social que ha venido a denominar “nueva cristiandad”. Para ilustrar este proyecto el autor se apoya en el pensamiento de Maritain<sup>222</sup>, del cual obtiene que el ideal histórico que los cristianos han de realizar es de índole temporal, nace de la inspiración cristiana, compete primordialmente a los laicos y en su estrategia prima los medios espirituales. Este modelo, ya superado en palabras del autor, contribuyó evitando la privatización de la fe cristiana y poniendo de relieve las exigencias sociales del cristianismo.

---

<sup>220</sup> Cf. M. Vidal, *Moral social* (8 ed.), pp. 62-64.

<sup>221</sup> Idem, *Moral Social*, p. 49.

<sup>222</sup> La obra que Vidal destaca sobre el pensamiento de Maritain en cuanto a la ética social es: J. Maritain, *Humanisme intégral*, Aubier, Paris 1936.

### 3.2.2.) Aproximación sistemática

En la parte sistemática el autor presenta las perspectivas teológico-morales para el planteamiento de la ética social cristiana. La Escritura y su relación con las cuestiones sociales, el horizonte teológico de la disciplina, las categorías básicas, la cuestión del método y un posible esquema para la moral social cristiana son los temas aquí abordados. Veámoslos detenidamente.

#### a) *Perspectivas bíblicas*

Para Vidal la Escritura debe ser el *alma* de la teología (cf. DV 24) y la moral debe *nutrirse* de su doctrina (cf. OT 16). De ahí que busque las «perspectivas globales que ofrece la Sagrada Escritura para orientar el ethos social de los cristianos»<sup>223</sup>.

Respecto a la fundamentación de las cuestiones sociales en la Escritura, Vidal destaca sobre todo dos aspectos. En primer lugar el relacionado con la virtud de la justicia, ya que «se entiende la justicia como *fidelidad* a la ley de Dios. Es la manifestación de la actitud global del hombre para con Dios. El “justo” es el que responde a la voluntad de Dios; es el que está de acuerdo con los planes y designios de Dios»<sup>224</sup>. En segundo lugar, la defensa del pobre y oprimido, presente en la Escritura, sobre todo entre los profetas.

Por ahora simplemente señalamos que en futuras ediciones de *Moral social* la figura del pobre será clave en la reflexión de toda la disciplina. Será un tema que el autor abordará con profundidad y al que le concederá un puesto importante en la fundamentación.

---

<sup>223</sup> M. Vidal, *Moral Social*, p. 57.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 58.

El autor también dedica un espacio a reflexionar sobre la actitud de Jesús ante la cuestión social. En este aspecto, Vidal sigue a R. Schnackenburg<sup>225</sup>, quien delinea dicha actitud en tres puntos: «1) Jesús estuvo inmerso en las realidades sociales; 2) Jesús no tuvo una actuación “técnica” y específicamente “política”; 3) la actuación y el mensaje de Jesús tuvieron y tienen una incidencia real en las cuestiones sociales precisamente porque superan el planteamiento “técnico” y se sitúan en el horizonte de la Esperanza escatológica»<sup>226</sup>.

De las actitudes de Jesús ante lo social el autor subraya que estuvo plenamente inmerso en las realidades sociales, que vivió la vida ordinaria de los de su tiempo, fue un “profesional” más. Al mismo tiempo, Jesús no tuvo una predicación sobre las cuestiones “técnicas” ni “políticas”, es decir, no fue un revolucionario social. El objetivo de su predicación fue estrictamente moral y religioso. No obstante hay que afirmar que el mensaje de Jesús tiene una incidencia real en la vida social.

Todo este panorama es completado con una reflexión sobre la incidencia concreta y normativa del acontecimiento de Jesús en las realidades ético-sociales. Vidal señala las cristologías desde Latinoamericana como aquellas que «ponen un énfasis especial en la actuación histórica de Jesús de Nazaret en pro de la causa por la Justicia»<sup>227</sup>. En este sentido, con Sobrino afirma:

En América Latina la teología de la liberación se ha orientado espontáneamente hacia el Jesús histórico porque al surgir esa teología de una experiencia y praxis de fe vivida en un proyecto liberador, se ha experimentado que la forma de comprender la universalidad de Cristo en estas circunstancias concretas es la de su concreción histórica. En el Jesús

---

<sup>225</sup> Cf. R. Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Rialp, Madrid 1965.

<sup>226</sup> Cf. M. Vidal, *Moral Social*, p. 61 s.

<sup>227</sup> *Ibidem*, p. 63

histórico se encuentra la solución al dilema de hacer de Cristo una abstracción o de funcionalizarlo inmediatamente<sup>228</sup>.

El autor señala algunas *actitudes* éticas que se desprenden de la vida histórica de Jesús: el anuncio del Reino de Dios (núcleo del Evangelio) constituye la promesa escatológica y la decisión humana del servicio a la justicia; el servicio de Jesús a todos los hombres manifiesta su preferencia por los pobres; la libertad de Jesús ante la ley, el culto y el poder comporta un *ethos* de liberación social; y, la muerte de Jesús constituye para sus seguidores un horizonte normativo por el cual no pueden caer en la injusticia ni aun a costa de salvar sus vidas<sup>229</sup>.

La conclusión a la que llega Vidal respecto a la relación existente entre Escritura y moral social es que en la Sagrada Escritura encontramos una referencia *ética*, sin la cual toda visión religiosa carece de sentido. Al mismo tiempo, encontramos una visión de salvación *integral*, es decir, una salvación que se refiere al hombre integral, y no sólo a determinados aspectos. En tercer lugar, la Escritura ofrece una valoración de los acontecimientos *históricos*, con particular referencia a aquellos de carácter social<sup>230</sup>.

b) *El nuevo horizonte teológico para la ética social cristiana*

Aquí se analizan las variaciones eclesiales en la década de los sesenta, las cuales han configurado el horizonte teológico de ese periodo. Cabe destacar dos cambios principales que veremos a continuación.

---

<sup>228</sup> J. Sobrino, *Cristología desde América Latina*, Centro de Reflexión Teológica, México 1977, p. 9.

<sup>229</sup> Cf. M. Vidal, *Moral Social*, p. 64

<sup>230</sup> Cf. *Ibidem*, p. 65.

El *primer cambio* es el paso de un «cristianismo excesivamente concentrado sobre sí mismo (...) a un cristianismo *abierto* a las realidades humanas; al cristianismo de matiz intransigente le sucede el cristianismo del *diálogo* (...); frente al cristianismo alejado y hasta opuesto a los avances científico-técnicos surge el cristianismo que busca la *reconciliación* con la modernidad»<sup>231</sup>. Dos hechos señalados por el autor como influyentes en este cambio son: la publicación de *Gaudium et spes* y la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en *Medellín*.

Respecto a la constitución pastoral Vidal reconoce la aportación que ésta supuso a la moral social, e incluso la considera como un cambio radical en los planteamientos de ética social católica:

El Concilio Vaticano II supuso una variación fundamental para la teología moral en general. Más concretamente, fue la ética social la beneficiada de modo prevalente y hasta casi exclusivo por las aportaciones conciliares. En efecto, la constitución pastoral *Gaudium et spes*, que es el documento conciliar de matiz directamente ético, es un tratado de ética social concreta<sup>232</sup>.

En cambio, la aportación de Medellín la valora en los siguientes términos:

Medellín es el punto de arranque de la teología latinoamericana de liberación. De Medellín surge el nuevo espíritu para la vida y la formulación del compromiso social de los cristianos. (...) Medellín aporta un nuevo enfoque y una nueva teología para plantear y solucionar los problemas ético-sociales de hoy<sup>233</sup>.

El *segundo cambio* subrayado por el autor es el introducido por las así llamadas *teologías de la praxis*. De entre estas teologías el autor hace

---

<sup>231</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>232</sup> Ibidem, p. 67.

<sup>233</sup> Ibidem, p. 68.

referencia a la “teología política”, las “teologías de la liberación” y la “teología de la revolución”. Considera que la aportación que ofrecen estas teologías consiste en un cambio tanto de método como temático. Esto es así ya que las perspectivas teológicas que éstas han puesto de relieve, y que Vidal considera deben ser tenidas en cuenta por la moral social cristiana son: la desprivatización de la fe, la mediación política de la fe y la condición pública, crítica, *práctica* y *utópica* de la fe<sup>234</sup>.

Más adelante, al tratar el tema de las utopías como parte de las orientaciones metodológicas propuestas por el autor para la moral social, explicaremos el significado que estas tienen para él.

En esta línea, Vidal ofrece unos *criterios* que considera pueden iluminar la incidencia del cristiano en las realidades sociales: 1) en primer lugar, la antropología cristiana ofrece una visión integral del hombre y al mismo tiempo, el cristianismo está comprometido con el proyecto social, de modo que el cristianismo es al mismo tiempo “ortodoxia” y “ortopraxis” y en definitiva salvación; 2) en segundo lugar, conviene tener en cuenta que el cristianismo no es una *solución técnica* a los problemas sociales; 3) como no se puede proponer una única solución desde el punto de vista cristiano, Vidal sigue afirmando que es necesario aceptar un *pluralismo técnico* y un *pluralismo ético*; 4) en este sentido considera que la Iglesia debe ser una institución permanente de *crítica* sobre la realidad social; 5) al mismo tiempo juzga que la Iglesia puede proponer o apoyar soluciones concretas, sabiendo aceptar el *relativismo* y el *pluralismo*; 6) de este modo, la fe tiene el papel de criticar la realidad humana y de proyectarla hacia una *utopía escatológica*<sup>235</sup>.

---

<sup>234</sup> Cf. *Ibidem*, p. 70.

<sup>235</sup> Cf. *Ibidem*, p. 71 s.

c) *Las categorías ético-teológicas básicas*

En este punto Vidal reconoce el valor que tienen algunas nociones aportadas por la moral social tradicional, las cuales aprovecha para incorporarlas a la arquitectura que el mismo propone para esta disciplina. Las categorías ético-teológicas de las que el autor saca partido son: la caridad, la justicia y el bien común. Veamos cada una de ellas a continuación.

De entre las tres categorías asumidas Vidal considera la *caridad* como la primera en importancia, mientras que la justicia y el bien común los concibe como cauces mediante los cuales aquella se realiza en la práctica:

De las tres categorías ético-teológicas que seleccionamos dentro de la tradición moral (Caridad, Justicia, Bien común), creemos que la Caridad es la primera en importancia y la que más horizonte abarca. La Caridad política es la actitud básica del ethos social del cristiano; es también, desde un punto de vista objetivo, el contenido global del compromiso social cristiano<sup>236</sup>.

Al tratar el tema de la caridad nuestro autor enlaza con la cuestión de la especificidad de la moral. Afirma que la caridad «es la categoría suficientemente válida para expresar la especificidad del ethos cristiano»<sup>237</sup>. A continuación añade que esto no es ninguna novedad, ya que desde los primeros cristianos se ha considerado así. Lo que sí es novedoso es el modo de explicar esta realidad en la actualidad. Veamos cómo lo explica Vidal.

Para el autor, la caridad según la enseñanza bíblica y la tradición teológica, expresa la síntesis del ethos cristiano: por un lado está la *normatividad concreta* expresada en el amor al prójimo; y por otro, el *elemento*

---

<sup>236</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>237</sup> Ibidem, p. 81.

*metaético* (o la cosmovisión) mediante el amor a Dios<sup>238</sup>. En el amor a Dios descubrimos el *elemento específico* del ethos cristiano:

Si el amor a Dios es el elemento metaético, el amor al prójimo es la expresión de la normatividad concreta. Los contenidos del compromiso moral del creyente se formulan, dentro de la categoría de la caridad, a través de la expresión reductiva del "amor al prójimo"<sup>239</sup>.

Lo que pretende Vidal destacando la caridad (el amor al prójimo) es que los contenidos que engloban el ethos cristiano se orienten preferentemente hacia *el otro*, de modo que se subraye el compromiso preferentemente social.

En cuanto a la *justicia*, el autor sintetiza su papel en la vida social –por un lado de los creyentes y por otro de los no creyentes– del siguiente modo:

La Justicia es para el creyente la forma mediadora de la Caridad política; mientras que la Caridad expresa la cosmovisión (momento objetivo) y la intencionalidad (momento subjetivo) religioso-cristiano del compromiso social, la Justicia constituye la verificación concreta y el contenido intramundano del ethos social cristiano. Para el no-creyente la Justicia totaliza el horizonte ético ya que para él no tiene significación real el ámbito religioso expresado por la Caridad<sup>240</sup>.

Vidal considera tres puntos como elementos necesarios para poder continuar considerando hoy en día esta virtud como una categoría organizadora de la ética social. En primer lugar, la justicia como ideal utópico de igualdad. En otras palabras, «la ética social (...) tienen que proyectarse necesariamente bajo el impulso de la opción por la igualdad»<sup>241</sup>. En segundo lugar, considera que la justicia debe *cuestionar*, en lugar de

---

<sup>238</sup> Cf. *Ibidem*, p. 81 s.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>241</sup> *Ibidem*, p. 101.



aceptar acríticamente, el orden social establecido. Esto es lo que el denomina *justicia social*. El tercer elemento es la justicia en sentido dinámico, de modo que contribuya a orientar moralmente el cambio y los conflictos sociales.

Una observación más respecto a la justicia y su relación con las cuestiones de orden social es que Vidal incluye en su propuesta una integración entre fe y justicia y entre caridad y justicia<sup>242</sup>. La relación *fe* y *justicia* está dada por el hecho de que es auténticamente cristiana la búsqueda de un mundo más humano y más justo. El cristiano no debe mirar sólo a la salvación futura, sino que debe preocuparse por la construcción del Reino ya en esta tierra. En este sentido el autor trae aquí unas palabras de Alfaro en las que se manifiesta la implicación de los cristianos en la edificación del Reino:

La existencia en el mundo no es para el cristianismo únicamente el tiempo de la decisión de la salvación futura, sino también de la instauración del Reino de Dios en el mundo. Y el Reino de Dios, que el cristiano está llamado a edificar en la tierra, es el Reino del amor y de la justicia, de la participación de todos en el mundo creado por Dios para todos y transformado por el trabajo del hombre. El compromiso por la instauración de un mundo más justo y más humano es, pues, auténticamente cristiano<sup>243</sup>.

Por lo que respecta a la relación entre *caridad* y *justicia* el autor afirma – siguiendo el Sínodo de los Obispos de 1971 – que el amor implica una exigencia absoluta de justicia mediante el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo.

---

<sup>242</sup> A estos dos binomios, Vidal añade en la edición de 1995 la relación entre misericordia y justicia, afirmando que la misericordia es la plenitud de la justicia. (Cf. *Idem, Moral social (8 ed.)*, p. 127).

<sup>243</sup> J. Alfaro, *Cristianismo y justicia*, Propaganda Popular Católica, Madrid 1973. (Cf. VIDAL, *Moral Social*, p. 94 s.).

Por último, el autor aborda el tema del *bien común*. Vidal destaca que esta categoría es clave en la reflexión teológico-moral de las realidades sociales, al mismo tiempo que ocupa un lugar privilegiado entre estas, ya que «el contenido del Bien común no se restringe a los valores económicos, sino que abarca todos los ámbitos de la vida social»<sup>244</sup>.

Lo que esta categoría viene a indicar en la ética social es el “ideal” de la realidad social misma. El bien común es una categoría que expresa la normatividad de la realidad social a través de dos formas: teológica (función finalística) y verificadora (función histórico-concreta). La función teológica significa que el bien común ha de ser expresión de la normatividad teológica de las realidades sociales. En cambio, la función verificadora implica que el bien común –en cuanto “modelo ideal”– se debe expresar mediante realidades concretas<sup>245</sup>.

Además Vidal señala ni las opciones sociales de corte liberal, ni el totalitarismo son horizontes adecuados para una recta comprensión del bien común. Sin embargo, considera que una opción *humanista y socialista* sí que puede ser el ámbito adecuado para desplegar la recta noción de bien común.

En resumen, estas tres categorías pueden ser enmarcadas del siguiente modo: la caridad como horizonte religioso motivacional, la justicia como mediación ética de la caridad política y el bien común como elemento configurador de la realidad social.

---

<sup>244</sup> M. Vidal, *Moral Social*, p. 106.

<sup>245</sup> Cf. *Ibidem*, p. 104.

d) *Orientaciones metodológicas*

En este punto el autor propone un paso de las viejas a las nuevas orientaciones metodológicas, con la finalidad de ofrecer opciones en orden a la fundamentación del ethos social de los creyentes.

Vidal considera que la teología está obligada a reflexionar sobre el método teológico-moral, ya que a pesar de los esfuerzos que se han hecho en este sentido todavía se nota la esterilidad provocada por el nominalismo y el legalismo en la reflexión teológico-moral. De modo que considera que el tema del método en teología moral sigue siendo una cuestión abierta.

A continuación veremos el camino recorrido por el autor respecto a la cuestión metodológica y centrada concretamente en la ética social. Este es un punto que el autor considera importante para la fundamentación de la ética social:

La fundamentación de la ética social cristiana puede ser descompuesta en una serie de consecuencias que, juntas, constituyen el “proceso de moralización” de la realidad social (...) Conviene advertir que no se puede formular ningún método como definitivo y excluyente de todos los demás. Por eso el siguiente esbozo no tiene la pretensión de excluir a otros métodos posibles ni es ofrecido como una opción cerrada sin posibilidad de evolucionar<sup>246</sup>.

La propuesta metodológica del autor se desarrolla a través de una reflexión guiada por los siguientes pasos: la racionalidad social y la dimensión ética, la estructura de la ética en lo social, la especificidad del proyecto ético-social cristiano y las mediaciones de la ética social cristiana. Veámoslo detenidamente.

En un primer momento surge la pregunta por la función de la *razón* respecto al orden social, aspecto que Vidal considera relevante en vistas a la

---

<sup>246</sup> Ibidem, p. 110.

fundamentación del *ethos social* cristiano. Las cuestiones que surgen son las siguientes: «¿es posible una ética de la realidad social?, ¿no se disuelve toda reflexión en análisis técnicos sobre la realidad?, ¿queda algún espacio para el juicio de valor?»<sup>247</sup>. Vidal es consciente que la realidad social está cada vez más tecnificada, hecho que en cierta medida merma la importancia de los principios éticos en torno a las cuestiones sociales. Por eso el autor propone el abandono, por parte de la ética social, de los viejos análisis para incorporar los nuevos problemas a la reflexión. Teniendo esto en cuenta, Vidal ofrece un diagnóstico de la ética social siguiendo a Manaranche:

[La ética social] había sido pensada, en los últimos siglos, en base a categorías “filosóficas” que hoy día carecen de significación (orden natural, etc.). El tener que replantear el discurso ético con otras mediaciones racionales inducidas de otros saberes más positivos (economía, política, etc.), conlleva una notable dificultad para la formulación de una ética social que sea significativa para el hombre de hoy<sup>248</sup>.

La solución que Vidal propone es integrar la racionalidad ética con todo aquello que corresponde a las racionalidades científico-técnicas de la realidad social. Esto deriva en las siguientes consecuencias metodológicas, las cuales considera que contribuyen a que la ética social gane en significación: 1) reconocer la *autonomía* de la racionalidad científico-técnica; 2) y, cambiar el *lenguaje* de la vieja metafísica por el de la racionalidad científico-técnica, al mismo tiempo que se admite un *pluralismo* de opciones éticas correspondiente al pluralismo de los análisis científico-técnicos<sup>249</sup>.

El segundo momento metodológico está dado por lo que viene a denominar la *estructura de la instancia ética en lo social*. En este punto el autor

---

<sup>247</sup> Ibidem.

<sup>248</sup> A. Manaranche, *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne?*, Paris 1968, pp. 125-150. (Cf. VIDAL, *Moral social*, p. 111).

<sup>249</sup> Cf. M. Vidal, *Moral Social*, p. 113.

aborda el valor y papel de las *utopías*, los *proyectos sociales* y la *ética de las estrategias*. Veamos a qué se refiere con cada uno de estos elementos.

La carga utópica es vista como un elemento importante de la instancia ética. Siguiendo a Murillo se señala la contribución de las utopías a la ética social con las siguientes palabras:

Las utopías (...) son, como tales, irrealizables en la situación, pero apuntan al dislocamiento del orden existente y a su sustitución por otro. Operan, por tanto, como fermento de transformación y, si se quiere, en determinados casos, revolucionario<sup>250</sup>.

Con esto entendemos que para el autor las utopías significan “cambiar” el orden social existente por otro, a través de la transformación, la cual de ser necesario se traducirá en una revolución.

En otras palabras, la carga utópica de la ética social puede manifestarse de dos maneras: 1) un modo crítico-negativo que se opone al orden existente y busca su sustitución; 2) un modo constructivo-positivo que propone un ideal absoluto hacia el que tiende la realización de lo humano<sup>251</sup>.

Por último, hay que tener en cuenta que para Vidal la ética social cristiana formula su expresión utópica por medio de la *escatología*. En cada uno de los temas de moral social concreta abordados en la obra, Vidal pretende plasmar el horizonte utópico de la ética social cristiana, el cual considera que tiene dos rasgos principales: la aspiración del hombre a la igualdad y la aspiración de este a la participación (cf. OA 22). Ambas aspiraciones las concibe como reflejo de la dignidad y libertad del

---

<sup>250</sup> F. Murillo, *Estudios de sociología política*, Tecnos, Madrid 1972, p. 92 s. (Cf. VIDAL, *Moral Social*, p. 114 s.).

<sup>251</sup> Cf. M. Vidal, *Moral Social*, p. 116

hombre<sup>252</sup>. Más adelante, al tratar los temas concretos, trataremos de dejar constancia de la aplicación de este elemento a los distintos ámbitos de la vida social.

Otro de los modos como actúa la ética en la realidad social es por medio de la configuración de *proyectos sociales*. En el momento en que vio la luz este manual el autor identificaba la existencia de dos proyectos: el capitalista y el colectivista.

Además del horizonte utópico y del discernimiento de proyectos sociales, Vidal considera importante que la instancia ética alcance el nivel de las *estrategias*. Su propuesta es formulada en clave dialéctica: estrategia del cambio personal y del cambio estructural; estrategia de la evolución y de la revolución; estrategia de la armonía y del conflicto; estrategia del empirismo técnico y del profetismo utópico; estrategia del distanciamiento y de la implicación<sup>253</sup>.

Pasamos al tercer momento metodológico dado por la *especificidad del proyecto ético-social cristiano*. La posición de Vidal al respecto es la siguiente:

Lo *propio y específico* del ethos cristiano no hay que buscarlo en el orden de los *contenidos* concretos del compromiso moral. La normatividad concreta pertenece a la realidad intramundana; por eso mismo, la moral de los creyentes debe coincidir, en principio, con la moral de todo hombre de buena voluntad. Lo propio y específico del ethos cristiano hay que buscarlo en la *cosmovisión* que acompaña a los contenidos concretos de moral (...) Tratando de concretar en qué consiste ese factor específico de la ética cristiana hay que afirmar que es la referencia a Jesús de Nazaret en cuanto

---

<sup>252</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>253</sup> Cf. *Ibidem*, p. 118

que El constituye un horizonte o un ámbito nuevo de comprensión y de vivencia de la realidad<sup>254</sup>.

De lo anterior Vidal deduce que la ética social cristiana debe sufrir un cambio de planteamiento metodológico, de modo que «la Sagrada Escritura no puede ser utilizada como un manual de compromiso social [ya que] en ella el cristiano encontrará *únicamente* las orientaciones básicas y las perspectivas generales para una búsqueda de la normatividad autónoma de lo humano»<sup>255</sup>. Al mismo tiempo, sostiene que se debe respetar la autonomía de las ciencias humanas, de modo que el orden humano no pierda su autonomía al ser vivido desde la cosmovisión cristiana<sup>256</sup>.

Teniendo en cuenta lo anterior, Vidal toma postura ante el problema de la especificidad de la ética social cristiana y plantea una solución —la cual repercute en la moral social— con las siguientes características: 1) la necesidad de admitir *soluciones plurales* en el campo de la ética social cristiana; y 2) la *fe* debe constituir un referente de primer orden en la formulación y vivencia del ethos social<sup>257</sup>.

El cuarto y último momento metodológico lo constituyen las *mediaciones* de la ética social cristiana, es decir, las mediaciones de las que se sirve esta disciplina para configurar la realidad social concreta. Por un lado está la ética cristiana como mediación de la fe, pero también son necesarias mediaciones científico-técnicas que orienten la ética de los creyentes. En este sentido el autor critica la insuficiencia del modelo de sociedad basado en la ley natural como el propuesto por la DSI:

---

<sup>254</sup> Ibidem, p. 119 s. Véase también M. Vidal, *Moral de actitudes, I, Moral Fundamental*, PS, Madrid <sup>5</sup>1981, p. 162.

<sup>255</sup> M. Vidal, *Moral Social*, p. 120. (La cursiva es nuestra).

<sup>256</sup> Cf. Ibidem.

<sup>257</sup> Cf. Ibidem, p. 122 s.

Cuando la doctrina social de la Iglesia ha basado sus asertos morales en una "ley natural universalmente válida" ha realizado muchas veces proyecciones justificadoras del orden social prevalente en una época determinada (...) Al utilizar la categoría de ley natural la moral se ha dejado dominar por el deseo de entender las formas culturales de otros pueblos desde la propia manera de vivir la propia existencia. Esta observación vale también para la ética social cristiana: desde una pretendida universalidad normativa ha justificado muchas veces los esquemas de grupos prevalentes<sup>258</sup>.

Para Vidal las mediaciones de la ética social cristiana pueden ser diversas, pero en el catolicismo identifica dos: la mediación de la "liberación" y la "mediación de la justicia distributiva".

Sobre la segunda posibilidad afirma que «ofrece notables posibilidades para moralizar la vida social sobre todo en los países industrializados»<sup>259</sup>. Sin embargo, se inclina más por la mediación de la "liberación" como categoría adecuada para traducir el ethos social cristiano. En el siguiente punto explicaremos esta opción.

e) *"Ética de liberación": esquema para la moral social cristiana*

Vidal concluye la parte sistemática de fundamentación de la moral social afirmando que «la mejor manera de entender y de vivir el ethos social cristiano hoy es hacerlo a través del esquema teórico-vivencial de la *ética de liberación*»<sup>260</sup>.

Para entrar en la dinámica del autor, el cual distingue entre ética de liberación y teología de la liberación, conviene comenzar por saber qué es lo que el autor entiende por esta última: «con la expresión "teología de la

---

<sup>258</sup> Ibidem, p. 125.

<sup>259</sup> Ibidem, p. 126

<sup>260</sup> Ibidem, p. 127.



liberación" se alude a una nueva manera de hacer teología desde Latinoamérica, cuyo eje especificador es la praxis liberadora»<sup>261</sup>. Además, con Lois afirma que «sólo merece el nombre de teología de la liberación la que asume la profunda innovación teológica, [consistente en] aceptar la praxis (liberadora) como fuente, como fin y como criterio de verificación de la teoría teológica»<sup>262</sup>.

Conviene tener presente que el autor insiste en que la teología de la liberación no es una moral social. Además, cuando habla de teología de la liberación y de ética de liberación está tratando dos realidades diversas, aunque hasta cierto punto relacionadas. Veamos esta relación.

Uno de los aspectos indicados por Vidal es que la teología de la liberación adolece de un vacío ético. De ahí que con Giménez afirme que «ha faltado una reflexión ética que retomara el tema de la liberación en la autonomía y consistencia propias, en estricta homologación con la teoría y la praxis que la sustentan»<sup>263</sup>. O bien, con Ferrero sostiene que «una de las cosas que más sorprende al moralista europeo, que se pone en contacto con publicaciones y grupos representativos del área latinoamericana, es su aparente desinterés por la moral»<sup>264</sup>. La carencia de reflexión ética en la TL ha tenido sus efectos negativos, sobre todo al usurpar la TL la función ético-social. «Este hecho ha conducido, por una parte al desconocimiento práctico de la autonomía propia de la tarea liberadora como tarea secular; y, por otra, la reducción ética de la fe, así como a la utilización de la 'teología

---

<sup>261</sup> Ibidem.

<sup>262</sup> J. Lois, *Liberación (teología de)*, Paulinas, Madrid 31978. (Cf. VIDAL, *Moral social*, p. 127).

<sup>263</sup> G. Giménez, «De la "doctrina social de la Iglesia" a la ética de liberación», en *Panorama de la Teología Latinoamericana*, EQUIPO SELADOC (ed.), II, Sígueme, Salamanca 1975, p. 45 s. (Cf. VIDAL, *Moral social*, p. 129 en nota a pie de página).

<sup>264</sup> F. Ferrero, «La educación moral desde América Latina», en *Pentecostés* 16 (1978) p. 359. (Cf. VIDAL, *Moral social*, p. 129 en nota a pie de página).

de la liberación' como una ideología legitimadora del cambio social revolucionario»<sup>265</sup>.

De modo que, la TL requiere del momento ético. Así como la dogmática no es sólo teoría, sino que también incide en la realidad (praxis); y así como la ética no es sólo practicidad, sino que se preocupa por el análisis de la realidad, del mismo modo la teología requiere de la ética para cumplir su función, y la ética requiere de la teología como horizonte de referencia. Vidal considera que esta solución encaja con la TL a la cual le falta llenar el vacío ético y lo puede hacer apoyándose en la ética social cristiana, al mismo tiempo que a ésta le conviene situarse en los planteamientos de la TL. En definitiva, el ethos social del creyente debe insertarse en un proyecto de liberación que integre ética y teología, praxis y teoría en una síntesis dialéctica propia de la TL<sup>266</sup>.

La propuesta de Vidal respecto a una ética de liberación cristiana incluye los siguientes presupuestos: ser una moral social "desde la opresión y la injusticia", es decir, situada en el horizonte de los oprimidos y marginados. Debe ser una moral social atenta a la "sospecha de manipulación", es decir, debe evitar justificar las estructuras injustas como suelen hacer los sistemas morales cargados de ideología. Ha de ser una moral social "del gran rechazo" de la explotación del hombre y "del supremo ideal" de la justicia de Dios que rehabilita a quienes trabajan por defender al débil y oprimido. La ética de liberación cristiana tiene que expresarse a través de la "racionalidad crítica" rechazando los sistemas de injusticia y de la "realidad utópica" para adelantar la esperanza

---

<sup>265</sup> G. Giménez, «De la "doctrina social de la Iglesia" a la ética de liberación», p. 46. (Cf. VIDAL, *Moral social*, p. 129).

<sup>266</sup> Cf. M. Vidal, *Moral Social*, p. 134.

escatológica del ideal de justicia. Por último debe ser una moral social que conjugue el ethos “revolucionario” con el ethos “reformista”<sup>267</sup>.

Con esta propuesta global del autor pasamos al análisis de los temas de moral social concreta.

### 3.3. *Temas de moral social concreta*

En el tercer volumen de *Moral de actitudes*, Vidal se ha propuesto abarcar todo el campo de la vida social sin limitarse a las realidades socioeconómicas. Al menos en cuanto al esquema el autor sigue el contenido presente en la segunda parte de *Gaudium et spes*, aunque en diverso orden de presentación.

Vidal afirma que respecto a la división de temas de moral social concreta prefiere situar la reflexión moral en la convivencia social en sí misma, y a partir de ahí dividir los temas según los valores más importantes de la realidad social. Esta opción pretende alejarse de aquella otra que sigue el esquema de las distintas sociedades (familiar, laboral, estatal, internacional, etc.)<sup>268</sup>. En este sentido, hace una opción por los que considera son los ejes irrenunciables en esta materia: *economía, cultura y política*.

El mundo económico, el mundo cultural y el mundo político constituyen las estructuras configuradoras de las tres grandes fuerzas humanas: el afán del “tener”, deseo de “valer” y la apetencia del “poder”<sup>269</sup>.

---

<sup>267</sup> Cf. *Ibidem*, p. 135 s.

<sup>268</sup> Cf. *Ibidem*, p. 140. Este otro esquema era el adoptado en tratados de *Filosofía moral* como el de R. Jolivet, *Moral*. También aparece en obras de *Moral social* católica preconiliar como por ejemplo P. Steven, *Moral social*.

<sup>269</sup> M. Vidal, *Moral Social*, p. 140.

A estos tres ejes principales Vidal antepone el tema de los *derechos fundamentales*, el cual lo considera «como la “obertura temática” a todo el conjunto de la moral social concreta; concebimos ésta como la concreción de la dignidad ética del hombre, evidenciada en las estructuras sociales»<sup>270</sup>. El cierre de toda la temática concreta está dado por la reflexión sobre los *conflictos sociales*, aspecto que «es particularmente exigido en una ética social que considera la convivencia social como una realidad histórica y dinámica; en las situaciones sociales conflictivas se realiza de un modo privilegiado el *ethos* social»<sup>271</sup>. Además, al presentar este esquema Vidal aclara que la omisión de los temas de matrimonio y familia es intencional por dos motivos: en primer lugar, porque requieren un contexto diverso y, en segundo lugar, porque es necesario un tratamiento más peculiar<sup>272</sup>.

A continuación presentamos unas anotaciones de los grandes temas tratados por el autor en la parte de moral social concreta. De modo particular nos centraremos en la aplicación de los principios expuestos en la parte de fundamentación de la moral social.

Al tratar los *derechos humanos*, el autor asume los siguientes aspectos: la *opción humanista*, es decir, el reconocimiento del valor del hombre por encima de cualquier otra realidad; el reconocimiento de la *persona humana*, y el valor de la *libertad* como fundamento inmediato de los derechos humanos.

En esta parte, el autor ofrece un elenco detallado y sistemático de declaraciones y proclamaciones de derechos humanos. La explicación sobre el contenido de los derechos humanos es más bien tratada al desarrollar las distintas partes de la moral social concreta (economía, política y cultura).

---

<sup>270</sup> Ibidem.

<sup>271</sup> Ibidem.

<sup>272</sup> Cf. Ibidem, p. 140 s.

En el tema de *economía* y su relación con la ética cristiana es donde Vidal más se detiene, y por tanto es la de mayor extensión de toda la obra. También es la parte que a lo largo de las distintas ediciones ha visto un mayor número de cambios y añadidos. Quizá esto se debe a que para el autor «la economía constituye uno de los ámbitos más importantes de la realidad social del hombre. Por eso mismo, la ética económica es uno de los capítulos decisivos de la Moral Social»<sup>273</sup>. En esta línea no podemos obviar la dimensión social presente en la actividad económica, ya que el hombre aisladamente no es capaz de satisfacer sus necesidades.

El esquema adoptado por el autor para esta parte tiene como núcleos principales un desarrollo *histórico* de los problemas éticos relacionados con la economía y una *consideración sistemática* que le permite formular un proyecto de moral económica. Estos dos núcleos van precedidos por el estudio de la actitud presente en el *Nuevo testamento* ante los bienes económicos. Al final el autor se detiene en temas concretos relacionados con la economía: el trabajo, la propiedad, la empresa, el desarrollo económico, las inversiones y la política monetaria y la distribución de la renta.

Sobre la relación existente entre economía y moral Vidal se pregunta: « (...) ¿tiene sentido y función el juicio moral en el campo científico-técnico de la economía?, ¿no pertenece al mundo de los “prejuicios” precientíficos e ideológicos el intento de resucitar actualmente la moral económica? (...)»<sup>274</sup>. Mediante un estudio paso a paso de la relación entre economía y moral, el autor intenta responder a estas preguntas, para llegar a la siguiente conclusión:

El reconocimiento de la instancia ética en el mundo económico es fuente de ventajas para la ciencia económica. Pero parecidas ventajas adquiere la

---

<sup>273</sup> Ibidem, p. 195.

<sup>274</sup> Ibidem, p. 284.

moral cuando acepta la autonomía de la racionalidad científico-técnica: 1) al limitarse al orden de los “fines”, la ética se libera del peligro de mistificar su peculiar racionalidad con la consideración falsamente normativa de los “medios”; 2) aceptando la validez de las leyes económicas, la reflexión ética no cae en la ingenuidad utópica o en el irrealismo voluntarista. En su limitación al orden de los fines y en la aceptación de las leyes económicas estriba la fuerza de la racionalidad ética<sup>275</sup>.

Además, se subraya que por medio de la ética, la economía se abre a la interdisciplinariedad de lo humano. De modo que «la moral hace que la economía tenga un sentido y una función humanizantes»<sup>276</sup>.

Para Vidal la economía constituye un elemento configurador de la sociedad, ya que «en el tipo de sociedad actual los hombres se ordenan y se relacionan a través de su puesto dentro de la organización económico-tecnológica. Esta constatación contiene importantes consecuencias para el orden de la moralidad: las justicias y las injusticias de la sociedad actual se sitúan, preferentemente, en el universo de las relaciones económico-tecnológicas»<sup>277</sup>. De hecho, muchas de las situaciones de injusticia de que somos conscientes son una evidencia de la necesidad de llegar a soluciones éticas en el entorno de la realidad económica.

Por un lado es importante tener en cuenta la justa autonomía de la actividad económica, pero sin descartar su carácter plenamente humano, es decir, que la economía es un sistema abierto a otros órdenes convergentes, en la unidad de lo humano<sup>278</sup>. De modo que «la economía es más que pura racionalidad científico-técnica; al entrar en el horizonte de lo humano adquiere la riqueza de la intencionalidad: pasa a ser una realidad

---

<sup>275</sup> Ibidem, p. 299.

<sup>276</sup> Ibidem.

<sup>277</sup> Ibidem, p. 287.

<sup>278</sup> Cf. Ibidem, p. 297.

conmensurada por la conciencia y por la atracción de los fines. Eso es lo que significa la instancia ética dentro de la economía»<sup>279</sup>.

Para una adecuada comprensión de la economía desde la perspectiva del ethos social cristiano, Vidal propone los siguientes puntos de referencia: 1) no perder de vista que el hombre es el autor, el centro y el fin de toda actividad económico-social (GS 63); 2) la comprensión de los bienes materiales desde el punto de vista de la *creación* (son dones dados por Dios al hombre) y la *redención* (requieren ser redimidos de la ambigüedad que tiene toda realidad y de la maldad que pueden introducir en el hombre); 3) la igualdad de derechos de toda la familia humana, unido a la preferencia por el pobre<sup>280</sup>.

El autor delinea las actitudes del ethos cristiano ante la economía. En este sentido destaca la función *utópica*, es decir, no quedarse en el nivel de la "ortodoxia moral", sino incidir en la transformación de la realidad. Esta actitud, situada *entre la utopía y la realidad* significa que «el ethos cristiano de la economía constituye su coherencia en la síntesis agónica y dialéctica de la esperanza utópica y del compromiso real»<sup>281</sup>.

La actitud utópica postula un cambio cualitativo en la economía con la finalidad de realizar la utopía de una economía humanizada y humanizante según la visión de la ética cristiana.

La actitud realista del ethos cristiano en el marco de la economía viene dada por los siguientes aspectos: el testimonio de una vida marcada por la justicia; la permanente revisión del ordenamiento jurídico en relación con la realidad económica, para evitar "justificar" las injusticias en cada momento histórico; la aspiración del hombre a la igualdad y a la participación (cf. OA

---

<sup>279</sup> Ibidem, p. 298.

<sup>280</sup> Cf. Ibidem, pp. 301-305.

<sup>281</sup> Ibidem, p. 385.

22), como reflejo de la dignidad y libertad del hombre. Por último, el autor afirma que al distanciarse del modelo capitalista y colectivista, el ethos cristiano se siente atraído por la economía de signo socialista.

Además, el autor advierte que toda la vida económica se desarrolla bajo la tensión dialéctica entre el provecho individual y el interés social. En esta dialéctica entra la categoría del bien común, la cual consigue realizar la síntesis entre ambos extremos como modo que asume dialécticamente lo individual y lo social<sup>282</sup>.

En el tercer gran ámbito de la vida social, la *cultura*, Vidal comienza destacando el hecho de que «en las síntesis morales tradicionales (Moral de las Virtudes o Moral de los Mandamientos) algunos de los temas de este capítulo apenas si eran considerados; otros recibían un encuadre bastante reducido: el que proyectaba la formulación del octavo mandamiento del Decálogo»<sup>283</sup>.

En cambio, Vidal sostiene que la *cultura* tiene espacio en este manual, ya que la relación entre cristianismo y cultura ha ido cobrando cada vez más importancia en la reflexión teológica. Este hecho es constatado por el capítulo dedicado a la cultura en GS. El autor es de la idea de que «el frente cultural aparece como factor decisivo en la transformación estructural de la sociedad. Unida con otros frentes, sobre todo el económico y el político, la cultura es uno de los medios privilegiados para conseguir cotas cada vez más elevadas en el proceso de liberación humana»<sup>284</sup>.

El autor destaca, en consonancia con la constitución pastoral, la íntima relación entre fe y cultura. Afirma que la fe contribuye a descubrir el verdadero sentido de la cultura, al mismo tiempo que ayuda a criticarla en

---

<sup>282</sup> Cf. *Ibidem*, p. 313.

<sup>283</sup> *Ibidem*, p. 391.

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 412.



los planteamientos que adopta en cada época. También afirma que la fe cristiana no está ligada a ninguna forma cultural y que la fe contribuye a construir la cultura.

Los temas concretos que son abordados en relación a la cultura son: la dimensión ética de la educación; la moral en los medios de comunicación; el arte y la moral; el ocio y la moral; y la calidad de vida y el cuidado del medio ambiente.

Pasamos ahora al tema de la *política* y su relación con la ética cristiana. El autor desarrolla este tema a partir de cuatro perspectivas o vertientes: bíblica, sociológica, histórica y sistemática. Vidal considera la convivencia humana ante todo como una convivencia política. En este sentido afirma que la dimensión política del hombre matiza las distintas formas y niveles de las relaciones humanas, aunque lógicamente no todo debe reducirse a política<sup>285</sup>.

En lo que respecta a la relación entre política y ética se señalan tres grupos o posturas que históricamente se han adoptado: 1) el *integrismo ético*, que concibe la ética y la política como dos realidades radicalmente opuestas; 2) el *realismo político* que en caso de oposición entre moral y política elige la política con sacrificio de los principios éticos 3) y, la *síntesis* entre las dos realidades, a través de la moralización de la política<sup>286</sup>. El autor se inclina por esta última postura, reconociendo la plena autonomía de ambas realidades, lo cual no impide la relación entre ambas hasta llegar a constituir una política "moralizada" y una ética "politizada".

Vidal reconoce la autonomía de la ciencia política, al mismo tiempo que no niega la referencia de ésta a la ética. La referencia de la política a la moral ha sido justificada a través de distintos caminos. Uno es el que considera que la política queda insertada dentro del ámbito de la actividad

---

<sup>285</sup> Cf. *Ibidem*, p. 467.

<sup>286</sup> Cf. *Ibidem*, p. 529 ss.

humana y en este sentido la política es algo propio de la persona y de su realización como tal. Otra vía de integración entre política y moral es la propuesta por Coste que afirma que «para un cristiano, es evidente que la política no puede ser humana si no está sometida a las reglas trascendentes de la moralidad»<sup>287</sup>. En la reflexión de la DSI se insiste en que el orden político está sometido al orden moral siempre y cuando tenga por finalidad la realización del bien común.

Respecto a los contenidos propios de la moral política desde la perspectiva cristiana Vidal comienza presentando una síntesis de la temática abordada sobre este punto en los manuales de moral. A continuación hace un resumen de los temas que en esta línea ha desarrollado la DSI. Por último, ofrece una síntesis integradora que propone los siguientes contenidos en el estudio de la moral política: la comunidad política como exigencia de la realización humana (es una visión de *lo político* como *dimensión antropológica*); la legitimidad ética del poder político; aspectos éticos de la autoridad política (que incluye el estudio de la autoridad, su origen, el equilibrio de poderes y la moral de gobernantes y súbditos); las exigencias éticas de la participación política (derecho y deber de votar); y la estructura y finalidad del estado.

El último tema concreto está dedicado a la *conflictividad*. En este apartado se incluyen diversos temas que son considerados por Vidal como *realidades agónicas* de la sociedad, entre los cuales se encuentran: la lucha de clases, el sindicalismo, la huelga, la guerra y la paz. Es quizá una parte complementaria al resto de la obra, en la que el autor «pretende someter a discernimiento la “situación convulsa” de la sociedad»<sup>288</sup>. Considera que es precisamente la moral social la disciplina a la cual le compete reflexionar, desde el punto de vista teológico-moral, sobre el cambio social.

---

<sup>287</sup> R. Coste, *Las comunidades políticas*, Herder, Barcelona 1971, p. 67 s. (Cf. VIDAL, *Moral Social*, p. 534).

<sup>288</sup> M. Vidal, *Moral Social*, p. 561.

Después de la presentación de los temas concretos el autor termina la obra con una breve conclusión. Afirma que este tercer volumen «quiere concluir proclamando la conversión a la justicia social y exhortando a la construcción del Reino de Dios. (...) Estos son los ejes que unifican el dinamismo ético-teológico propuesto en toda la obra “Moral de actitudes” y de un modo particular en esta parte dedicada a la “Moral social”»<sup>289</sup>.

Por un lado, la justicia se proyecta utópicamente en la igualdad y la participación. Por otro lado, el Reino de Dios es el horizonte donde adquiere una dimensión nueva el ethos del creyente: «la construcción del Reino de Dios es el horizonte intencional y el ámbito objetivo de la justicia social»<sup>290</sup>. Y no se debe perder de vista que el Reino de Dios tienen un nombre: Jesús de Nazaret (cf. LG 5).

### 3.4. *Valoración*

Es sabido –bastaría el dato del número de ediciones de esta obra– que la *Moral social* de Marciano Vidal es uno de los manuales postconciliares que mayor difusión e influencia ha tenido en la moral social contemporánea, en el ámbito de habla hispana. Y en este contexto, nos encontramos con el primer manual en el cual el tema de la fundamentación de la moral social adquiere una gran importancia. Sin duda, será una referencia para los manuales posteriores que tendremos ocasión de analizar, y en algún caso, una importante fuente de inspiración.

Con esta premisa, hemos de detenernos en el balance de la fundamentación propuesta por el autor. Vayamos por partes.

En primer lugar, en el manual de Vidal destaca la influencia de GS, que considera fundamental para una propuesta de moral social. En términos

---

<sup>289</sup> Ibidem, p. 643.

<sup>290</sup> Ibidem, p. 644.

más amplios, el autor quiere tener en cuenta las aportaciones del Concilio respecto a la moral social. Esto se refleja en la relación que Vidal quiere mantener en todo momento entre las enseñanzas del Concilio y la exposición de las distintas cuestiones sociales. Así, dirá que «con la constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II, la Iglesia ha entendido mejor que antes cuál es su puesto en el mundo actual, en el cual el cristiano, practicando la justicia, trabaja por su propia salvación»<sup>291</sup>. El autor considera que el Vaticano II ha supuesto una variación fundamental para la teología moral y en concreto para la ética social, gracias a GS. De hecho, siguiendo a Delhaye, para Vidal la constitución pastoral viene a ser un verdadero tratado de ética social concreta:

La segunda parte de la constitución GS es un verdadero 'tratado de valores', porque se ocupa de la vida familiar, cultural, económica, social, política, internacional. De este modo, los tratados 'De matrimonio' y 'De Iustitia' clásicos se ven reemplazados ventajosamente<sup>292</sup>.

En buena medida este es el esquema que el mismo autor ha adoptado para la presentación de la moral social en *Moral de actitudes*, aunque con algunos cambios de orden en la presentación de los temas concretos.

Siguiendo la línea de la recepción de las indicaciones conciliares, nos referimos ahora a las indicaciones del Concilio en OT 16 respecto al estudio y enseñanza de la Teología moral. Es este un punto delicado del manual. Se ha dicho que esta obra «nos ofrece una moral que es conciliar, bíblica, cristiana, cristocéntrica y, por supuesto, personalista, e, incluso religioso-personalista, pero a unos niveles que no son suficientes desde la perspectiva de la OT 16. M. Vidal ha querido elaborar una moral que, sin negar nada de lo que dice el Concilio, parte en su estructuración de fondo

---

<sup>291</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>292</sup> Ph. Delhaye, «La aportación del Vaticano II a la Teología moral» p. 216 s. (Cf. VIDAL, *Moral social*, p. 67).

más bien de la reflexión antropológica humano-ética, en diálogo con un mundo, sobre todo secular, al que quiere llevar a un comportamiento radical e íntegramente humanos, a una moral teónoma y explícitamente cristiana»<sup>293</sup>.

Sobre la insuficiencia de acogida de OT 16 destacamos ante todo lo que se refiere al uso de la Escritura. En el tercer tomo de *Moral de actitudes*, la moral que ofrece Vidal «tiene en cuenta la Biblia, incluso podemos decir que es bíblica, pero no que sea la Escritura el “alma” de su Teología moral ni que “el misterio de Cristo y la historia de la Salvación” sean el elemento central desde el que la elabore»<sup>294</sup>.

En esta misma línea se sitúa el juicio de Rossi sobre este punto cuando afirma que «incluso en un nivel teológico, las referencias a la Biblia son ahogadas por los otros materiales, además de no estar bien articuladas en una teología bíblica críticamente analizada. Una vez más nos encontramos con la impresión de que la Escritura proporciona “apoyaturas” a un discurso que ya está prácticamente cerrado»<sup>295</sup>.

La Palabra de Dios no alcanza a impregnar toda la teología que el autor nos propone. Quizá esto se deba a la misma valoración que hace Vidal sobre la Escritura y su relación con la moral cuando afirma que en la Sagrada Escritura «el cristiano encontrará *únicamente* las orientaciones

---

<sup>293</sup> J. Vélez, «Pluralismo y convergencias en la moral fundamental postconciliar» p. 1280.

<sup>294</sup> Ibidem p. 1279.

<sup>295</sup> «Anche a livello teologico, i riferimenti alla Bibbia sono soffocati dall'altro materiale e non sono ben articolati in una teologia biblica criticamente analizzata. Ritroviamo quindi di nuovo l'impressione che la Scrittura fornisca delle “pezze d'appoggio” per un discorso già virtualmente finito altrove»: G. Rossi, «Riflessioni sul metodo in teologia morale. A proposito di alcuni manuali di recente pubblicazione» p. 367.

básicas y las perspectivas generales para una búsqueda de la normatividad autónoma de lo humano»<sup>296</sup>.

A nosotros nos parece que efectivamente hay una paradoja. En la parte sistemática de fundamentación, Vidal comienza considerando las perspectivas bíblicas en torno a las cuestiones sociales. No obstante, a pesar de ser el dato revelado el primer punto tratado en la sistemática de moral social fundamental, el autor se inclina más por la fundamentación en la racionalidad científica y técnica de la disciplina<sup>297</sup>. Es decir, apelando a valores como la *autonomía* de las realidades temporales y el *pluralismo* de opciones éticas, el autor prefiere fundamentar los temas concretos de moral social en la racionalidad científico-técnica de cada realidad (economía, política, cultura, etc.). Como hemos podido ver esto influye en el valor jerárquico que el autor otorga a las fuentes propiamente teológicas. Basta ver las reflexiones de moral social concreta donde las fuentes teológicas apenas tienen incidencia. A lo más se trae alguna cita bíblica o magisterial como confirmación del planteamiento ya dado.

---

<sup>296</sup> M. Vidal, *Moral Social*, p. 120. (La cursiva es nuestra).

<sup>297</sup> Aunque Vidal no se declare abiertamente “teólogo de la liberación”, la opción adoptada de dar mayor relevancia a la racionalidad científica que al dato de fe revela un cierto acercamiento con este modo de hacer teología. En este sentido, Illanes afirma que «cuando los teólogos de la liberación hablan (...) de racionalidad científica, de actitud de escucha ante las ciencias de lo social, a lo que invitan no es a tomar en consideración estudios sociológicos pormenorizados o a promoverlos —a decir verdad las aportaciones sociológicas de los teólogos de la liberación son mínimas, por no decir casi inexistentes—, sino, mucho más sencilla y radicalmente, a aceptar el marxismo en cuanto explicación científica del desarrollo de lo real. Y por marxismo debe entenderse aquí la interpretación conflictual del acontecer, la doctrina de la lucha de clases, la visión del proletario -o, en terminología diversa, del oprimido- como el portador del futuro y, en consecuencia, del sentido de la historia» (J.L. Illanes, «Teología de la liberación. Análisis de su método», en *Scripta Theologica* 17 (1985) p. 759.)

Quizá por eso no extraña que en la última edición del manual haya un cambio y Vidal comience la reflexión directamente desde la racionalidad de la vida en sociedad y sus implicaciones éticas. También es oportuno subrayar que el autor es contrario a la fundamentación de las cuestiones éticas en el ámbito social en torno a la *ley natural*. Este hecho es constatado por las críticas que en este punto dirige a la DSI en las primeras ediciones.

El segundo gran tema de cara a nuestra valoración es la opción de fondo que adopta Vidal, sin la cual no se entendería bien la fundamentación que propone. Su moral social quiere ser una *ética de liberación*. Esto significa que su propuesta es un intento de aplicar a la moral social las adquisiciones de las teologías de la praxis. Desde ahí se comprenden mejor algunas características del manual.

En la obra de Vidal se incorporan por primera vez, tanto de manera implícita como explícita, ideas y conceptos propios procedentes de este modo de hacer teología desde Latinoamérica: la dialéctica entre ortodoxia y ortopraxis; la frecuente presencia de conceptos como revolución, lucha, sociedad convulsa, etc.; la apreciación de la DSI como ideología; la supuesta pretensión del Magisterio de defender el orden establecido y “los intereses de la Iglesia”, como si la DSI se colocara en una posición que podríamos decir “burguesa”, etc.<sup>298</sup> Como ya hemos indicado, algunas de

---

<sup>298</sup> Respecto a la acusación lanzada por Vidal al referirse a la DSI como un «conjunto doctrinal dogmático, cerrado y de soluciones dadas», López afirma que «los textos del Magisterio y la exposición sistemática no permiten este tipo de valoraciones. Es cierto que históricamente se ha podido subrayar uno u otro aspecto, pero no cabe duda de que la doctrina social es compatible y tiene pleno sentido en la nueva actitud de la Iglesia ante el mundo: una actitud dialogante que comporta, por una parte, un escuchar con atención lo que el interlocutor dice, y, al mismo tiempo, un manifestar con claridad las propias ideas. Es claro que quien no tuviera ninguna idea que ofrecer se vería obligado a limitarse a escuchar, por lo que en modo alguno podría dialogar, puesto que nada podría

estas ideas, sobre todo las críticas a la DSI, van desapareciendo en ediciones posteriores, sobre todo gracias a la revitalización de la DSI en el pontificado de Juan Pablo II. Sin embargo, otros aspectos permanecen en el enfoque.

La relevancia que concederá Vidal al pobre como eje y centro hacia el que deben enfocarse primordialmente los esfuerzos de la ética social es un punto que ha de ponerse de relieve. Este modo de proceder en las ediciones sucesivas de este manual se manifiesta en el añadido de un punto extenso a la consideración de la opción preferencial por los pobres dentro del apartado de fundamentación. Consideramos que además de ser un claro reflejo de la influencia de las teologías de la praxis, es también manifestación de cómo el Magisterio ha ido incorporando esta categoría a su reflexión. De todas formas, conviene tener presente que al englobar la opción preferencial por el pobre y el resto de categorías en el marco de la ética de liberación, el autor termina por inclinarse más a favor de la *ortopraxis*, en perjuicio del equilibrio entre *ortodoxia* (la consideración del dato de fe) y *ortopraxis* (acciones eficaces traducidas en términos de justicia)<sup>299</sup>.

En las ediciones posteriores a la aquí analizada, ya en el estudio histórico, la figura del *pobre* comienza a perfilarse como elemento clave de fundamentación. Apoyándose en la Sagrada Escritura y en la reflexión magisterial, el autor coloca en el centro de las cuestiones sociales a los pobres. En este sentido Vidal considera la Sagrada Escritura como un referente ético necesario para fundamentar la moral social.

---

intercambiar» (T. López, «La Doctrina Social de la Iglesia: balance del posconcilio» *Ibidem* 22 (1990) p. 25.)

<sup>299</sup> El autor, como hemos visto, critica a la TL de no ser una moral. No obstante, habría que revisar esta afirmación puesto que la propia TL se entiende ante todo como *praxis*, es decir, hace referencia a la acción y por tanto implícitamente a la ética. Con esto queremos hacer notar que la TL es, también y al menos implícitamente, una moral.



En esta línea, Vidal concede un puesto de relieve a la dimensión histórica del hombre. Más allá del recurso a la historia de la moral con el fin de obtener elementos útiles y válidos para la fundamentación de la moral social, se ve un intento de renovación teológica que busca ofrecer un cierto diálogo con la modernidad, principalmente a través de las ciencias sociales. Sin embargo, insistimos en la importancia de tener como punto de partida un sólido conocimiento del dato de fe.

En efecto, Vidal destaca como factor influyente para la moral social el paso a un cristianismo dialogante con las realidades humanas, y en concreto con los avances científicos y técnicos. El autor propone integrar en la racionalidad ética la racionalidad científico-técnica, reconociendo la autonomía de esta última. Como es sabido, el mismo Vaticano II subraya la importancia de la *autonomía* de las realidades temporales, ahora bien, siempre y cuando la autonomía sea comprendida en su justa dimensión (cf. GS 36). Pero unido a dicha autonomía, Vidal propone abandonar las categorías metafísicas y sustituirlas por la racionalidad técnica, al mismo tiempo que se admite un cierto pluralismo ético. Es claro que pertenece a la identidad cristiana el pluralismo en las opciones temporales, pues existen múltiples soluciones cristianas a los problemas de la vida social. Sin embargo todas ellas deben corresponderse con las señas de identidad cristiana. Este último punto no termina de quedar suficientemente aclarado, y el lenguaje que usa el autor queda abierto a un pluralismo ético acrítico, que combinado con el rechazo del papel ético-social de la ley natural, arroja dudas sobre la posibilidad de reconocer un horizonte de verdad moral percible por todos los hombres.

En todo caso, la importancia de la historia en cuanto proporciona una racionalidad científico-técnica que debe ser integrada en la racionalidad ética no debería minusvalorar las fuentes propiamente teológicas: Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio. La moral social debe apoyarse, antes que nada, en estas fuentes ya que son las que contienen las verdades que deben ser comprendidas *en* la historia. Es decir, es importante tomar precauciones para no convertir el dato histórico en la fuente principal de la Revelación.

Pasamos así a otro de los temas interesantes de cara a su propuesta de fundamentación de la moral social. Como hemos podido observar más arriba, la influencia de las teologías de la liberación se deja sentir también en el enfoque cristológico de la moral social. Siguiendo a Sobrino, Vidal adopta una cristología “desde abajo”, que se concentra ante todo en el Jesús histórico. Este enfoque tiene sus dificultades.

Aunque por un lado Vidal considera el campo de la moral social como el lugar privilegiado para vivir el seguimiento de Jesús y realizar el Reinado de Dios en el mundo<sup>300</sup>, y aunque en algún momento sostenga que la referencia a Jesús constituye el factor específico de la ética cristiana<sup>301</sup>, en todo el conjunto de su *Moral social* «su intento de fundamentación cristológica no consigue conceder normatividad ética concreta a la revelación de Dios en Cristo»<sup>302</sup>. En otras palabras, en el fondo de los planteamientos no encontramos la figura de Cristo como fundamento, lo cual es clave si se pretende ofrecer una ética social cristiana como promete el autor.

De modo que, uniéndonos al juicio de Vélez, nos parece que «(...) su obra no es coherente con el cristocentrismo explícito que nos promete, ni con el que pide el Concilio; ni es el principio desde el que estructura y cohesionan los elementos constitutivos de toda la moral»<sup>303</sup>. Este enfoque es uno de los motivos que dificultan subrayar la dimensión vertical ascendente de la vida moral cristiana.

---

<sup>300</sup> Cf. M. Vidal, *Moral social* (8 ed.), p. 5. Aunque la cita es de la octava edición (1995), en realidad se refiere a la obra desde su primera edición.

<sup>301</sup> Cf. Idem, *Moral Social*, p. 120.

<sup>302</sup> Congr. para la Doctrina de la Fe, *Notificación*.

<sup>303</sup> J. Vélez, «Pluralismo y convergencias en la moral fundamental postconciliar» p. 1280.

A la vista del conjunto, el autor deja de lado otras dimensiones teológicas de suma importancia las cuales no son ajenas a la reflexión de temas de orden temporal. Estos otros aspectos teológicos a los que nos referimos son la incidencia del misterio trinitario y la dimensión eclesiológica de la moral social. Desde luego, en la obra de Vidal no encontramos perspectivas como las tratadas por Günthor unos años antes: la relacionalidad del hombre, el encuadre de la moral en torno a la vida virtuosa, el papel público de la fe, el cristocentrismo de la moral, etc. son algunos de los aspectos teológicos que no han sido considerados en esta obra.

Además, muy probablemente también por este enfoque elegido por el autor, la nota doctrinal sobre el conjunto de la obra de Vidal afirma que «en *Moral de Actitudes* no se resalta suficientemente la dimensión vertical ascendente de la vida moral cristiana, y grandes temas cristianos como la redención, la cruz, la gracia, las virtudes teologales, la oración, las bienaventuranzas, la resurrección, el juicio, la vida eterna, además de estar poco presentes, no tienen casi influjo en la presentación de los contenidos morales»<sup>304</sup>.

No obstante estas observaciones, es fácil de percibir la mayor profundidad con que el autor va desarrollando la moral social en las distintas ediciones. Por ejemplo, cabe destacar el valor que Vidal presta en la fundamentación a categorías como caridad, justicia y bien común. Si a la hora de tratar las cuestiones concretas en las primeras ediciones la caridad tiene muy poca incidencia en sus planteamientos, sin embargo esto cambiará en las futuras ediciones, sobre todo gracias a la integración que hace el autor de estas tres categorías en torno a la *opción preferencial por los pobres*.

---

<sup>304</sup> Congr. para la Doctrina de la Fe, *Notificación*.

Además de este añadido también va subrayando —en íntima conexión con la opción por los pobres— otras categorías como la *solidaridad*. De hecho, esta categoría será en otras ediciones uno de los ejes principales de la alternativa social que propone. Por eso la veremos presente en el desarrollo de los temas concretos de economía, política y los conflictos sociales. Pero todos estos aspectos todavía no aparecen en la edición de 1979. Con todo, hay que dejar constancia de la profundización que ha llevado a cabo el autor sobre esta materia, así como la influencia que ha recibido del contexto teológico del momento.

Por último hay que subrayar los retos que el autor percibe en torno a la fundamentación de la moral social, los cuales están muy relacionados con la DSI (no olvidemos que en un primer momento el autor identifica DSI y ética social cristiana). Vidal afirma que es necesaria una mejor articulación entre la Palabra de Dios y la reflexión ético-social y un mayor diálogo con el mundo secular y secularizado, para lo cual es imprescindible respetar la autonomía de las realidades temporales. Al mismo tiempo sugiere integrar la reflexión ético-social en el proyecto de la teología de la liberación.

En definitiva, nos encontramos con una obra que pretende encajar la ética social en la dialéctica propia de la teología de la liberación. En este sentido se van incorporando a la fundamentación de la disciplina elementos propios provenientes de este modo de *teologizar*. También se manifiesta claramente en esta obra la visión que prevalecía en muchos ambientes respecto al Magisterio social, postura que cambiará a la vuelta de los años y se notará en la evolución del pensamiento del autor (al menos en cuanto a su parecer respecto a la DSI).

Una vez hechas estas valoraciones, y al margen de las limitaciones que hemos señalado, es de reconocer que el manual de Vidal ha abordado con profundidad y extensión la cuestión de la fundamentación de la moral social, como no se había hecho antes.

## CAPÍTULO III. LA MORAL SOCIAL FUNDAMENTAL EN LOS MANUALES DE 1980-1989

### 1. *La società e l'uomo (L. Lorenzetti, coord.)*

#### 1.1. *Presentación de la obra*

Esta obra forma parte del proyecto global del *Trattato di etica teologica* en tres volúmenes. A diferencia de los manuales antes analizados, nos encontramos ante una obra realizada con la contribución de catorce especialistas de Teología moral en el ámbito italiano, coordinados por Luigi Lorenzetti. Lorenzetti ha sido profesor de Teología moral en el Estudio teológico San Antonio de Bolonia y en el Instituto superior de las ciencias de Trento.

El primero volumen de la obra es una introducción al estudio de la moral y comprende la *Moral fundamental y general*; el segundo está dedicado a la *Ética de la persona*; y el tercero, a la *Moral social*. Aquí analizaremos este

último volumen, cuyo título original es *La società e l'uomo*<sup>305</sup>, en el cual colaboraron cinco autores.

El objetivo que los autores se proponen conseguir es «analizar teológicamente la sociedad actual, con el fin de elaborar un proyecto capaz de orientar el empeño histórico de los creyentes y de las iglesias»<sup>306</sup>.

Con este fin los autores dividen la moral social en torno a tres temas principales: la moral económica, la moral del trabajo y la moral de los medios de comunicación.

En la primera parte, que corre a cargo de L. Lorenzetti, se nos ofrece una radiografía de la *sociedad industrial y postindustrial*, haciendo ver que estos fenómenos no sólo han transformado el mundo de la economía, sino que además han propiciado cambios sociales, culturales y de comportamiento. Se estudia también la crisis de la sociedad industrial bajo los sistemas del capitalismo y del marxismo, y se analiza la posibilidad de un modelo alternativo que afronte y resuelva los problemas sociales. Por último, el autor ofrece una propuesta moral basada en el *desarrollo*, en un nuevo *proyecto de sociedad* y en la distinción y relación del mundo *económico, social y político*; propuesta que en palabras de Lorenzetti pretende dar respuesta, a la luz de la Escritura sobre el significado de cada uno de estos tres ámbitos, considerados como aspectos distintos de la convivencia humana, pero no separados<sup>307</sup>.

---

<sup>305</sup> L. Lorenzetti (coord.), *Trattato di etica Teologica, III, La società e l'uomo*, Ed. Dehoniane, Bologna 1981.

<sup>306</sup> «Si tatta della capacità di analizzare teologicamente la società di oggi per poter elaborare un progetto capace di orientare l'impegno storico dei credenti e delle chiese. In tale tentativo si pone la presente trattazione». (Ibidem, p. 13) (Las traducciones a esta obra son nuestras).

<sup>307</sup> Cf. Ibidem, p. 5.

La segunda parte, elaborada por D. Pizzuti, se enfoca desde la perspectiva del *trabajo humano*, con el objetivo de ofrecer una reflexión ético-teológica sobre este tema. Para esto, el autor comienza analizando las características del trabajo en la sociedad italiana, y en un segundo momento se detiene en la reflexión sobre la ética del trabajo. Por último se nos ofrecen algunas orientaciones éticas sobre cuestiones particulares como el derecho al trabajo y la cualidad y organización del mismo.

La parte tercera, obra de G. Palo, está dedicada a los *medios de comunicación* y su influencia en la sociedad. Entre otros se estudian los siguientes temas: la relación de los medios de comunicación con la cultura; aspectos éticos en torno a los medios de comunicación; el influjo de los medios de comunicación sobre distintos aspectos de las relaciones sociales. Algunas de las cuestiones particulares tratadas son: la opinión pública, la información y el secreto, el pluralismo informativo, la ética de los promotores y de los receptores y la publicidad.

La cuarta y última parte de la obra, a cargo de A. Autiero y G. Mattai, presenta distintos aspectos relacionados con el ámbito de la medicina, en cuanto que afectan a la sociedad. Se analizan algunos temas que influyen en las normas morales tales como la socialización de los servicios de salud y la influencia de la industria farmacéutica; aspectos relacionados con el inicio y fin de la vida; e incluso la cuestión de la ecología.

Antes de entrar al análisis específico respecto a los elementos de fundamentación de la moral social, conviene tener en cuenta el contexto social que los autores tienen delante al elaborar esta obra. En primer lugar es importante no perder de vista que en el *Trattato di etica teologica* los autores desarrollan la reflexión considerando principalmente la situación italiana, de modo que en este sentido ellos mismo se han puesto un límite en el horizonte de su estudio.

A lo largo de la obra podemos identificar claramente el fenómeno de la industrialización como elemento configurador de la sociedad que los autores tienen delante. Respecto a la industrialización, Lorenzetti hace notar que «no fue un fenómeno que afectara sólo al sector más importante

de la economía, sino un fenómeno global en el sentido de que ha transformado la mentalidad y la vida de los hombres y de la sociedad, y ha abierto una nueva época o civilización en la historia de la humanidad»<sup>308</sup>. De modo que la industrialización es tenida en cuenta como un elemento configurador de la sociedad en sus distintos aspectos, no sólo en el económico.

Por otro lado, las principales notas características que Lorenzetti subraya refiriéndose a la sociedad industrial son: el fenómeno de la *urbanización*; la *división del trabajo*; la *estratificación social*; aumento de la *escolarización*, y disminución de las *desigualdades* en términos de derechos civiles; cambios en los estilos de vida, aumento de la cultura materialista; aumento de los *medios de comunicación* masiva, etc. Todos estos son aspectos que poco a poco han ido contribuyendo a la configuración de la sociedad industrial. Además, Lorenzetti hace notar que el proceso por el cual una sociedad se transforma en sociedad industrial se encuentra presente en los dos modelos sociales del momento, es decir, tanto en la sociedad capitalista, como en la socialista.

Sobre la sociedad industrial occidental, de modo particular, Lorenzetti destaca los siguientes rasgos: es capitalista, liberal-democrática y tecnológica.

Lorenzetti identifica también una *sociedad postindustrial* como rechazo del modelo industrial, la cual en cierto modo se distancia de la sociedad industrializada, capitalista o socialista; es en definitiva lo que considera una sociedad industrial en fase avanzada o madura. Esta nueva sociedad, afirma, se encuentra concentrada en el crecimiento económico basado no sólo en la acumulación de capital, sino en nuevos factores entre los que

---

<sup>308</sup> «L'industrializzazione (...) non si è trattato di un fenomeno che riguarda soltanto il più importante settore dell'economia, quanto di un fenomeno globale, nel senso che ha trasformato la mentalità e la vita degli uomini e della società ed ha aperto una nuova epoca o civiltà nella storia dell'umanità». (Ibidem, p. 18 s.).



destaca la investigación científica. En esta sociedad postindustrial los distintos aspectos de la vida social y cultural tienen por finalidad el crecimiento económico<sup>309</sup>.

Pero en el modelo de sociedad postindustrial el autor también percibe una crisis tanto del modelo de sociedad en sí, como una crisis del hombre, lo cual no ha llevado a un proyecto de sociedad éticamente viable.

## 1.2. *Elementos de fundamentación*

Este manual no cuenta entre sus páginas con una parte dedicada específicamente a la reflexión sobre la fundamentación de la moral social. Por este motivo consideramos importante tener en cuenta en primer lugar lo que significa para los autores la moral social. En palabras de Lorenzetti, «la Moral social comprende todos los problemas que hacen referencia a la relación del hombre con el otro, y con los otros; está dedicada a iluminar la pregunta sobre el “por qué” y el “cómo” vivir en sociedad; por su característica teológica, está dirigida a identificar el proyecto de Dios referente a la convivencia humana en la tierra para poder elaborar el “qué hacer” por parte del hombre para vivir y realizar auténticamente la comunión-comunidad entre los hombres»<sup>310</sup>.

A lo largo de esta obra, dirigida por varios autores, no es fácil encontrar elementos significativos que arrojen luces sobre la fundamentación de la

---

<sup>309</sup> Cf. *Ibidem*, p. 24 s.

<sup>310</sup> «La morale sociale comprende tutti i problemi che si riferiscono al rapporto diretto dell'uomo con l'altro, con gli altri; è dedicata ad illuminare le domande sul “perché” e sul “come” vivere in società; per la sua caratterizzazione teologica, resta finalizzata ad individuare il progetto di Dio sulla convivenza umana sulla terra per potere elaborare il “cosa fare” da parte dell'uomo per vivere e realizzare autenticamente la comunione-comunità tra gli uomini». (*Ibidem*, p. 13).

moral social. Por este motivo nos limitaremos a hacer una breve reflexión sobre la incidencia de la Sagrada Escritura y del fundamento cristológico en los planteamientos que nos ofrecen los autores.

Las referencias a la Escritura aparecen muy de vez en cuando, con la finalidad de corroborar una idea o de valorarla a la luz del Evangelio. En este sentido, por ejemplo, Lorenzetti destaca la incidencia que tuvo la predicación de Jesús tanto en la esfera social como política, aunque el mensaje fuera eminentemente religioso:

Jesús de Nazaret anuncia y realiza el reino de Dios. El reino de Dios es ciertamente una realidad sobrenatural y trascendente, pero tal realidad se presenta necesariamente como juicio y profecía sobre el reino y sobre las leyes de la convivencia humana en la tierra (...) La predicación de Jesús era religiosa, pero tuvo necesariamente un impacto en lo social y en lo político<sup>311</sup>.

También va más allá en la reflexión y considera el papel de la caridad — centro de toda la predicación del Nuevo Testamento — en la configuración de la sociedad:

Globalmente considerado, el mensaje del Nuevo Testamento es el mensaje del primado de la caridad, que es el amor de Dios al hombre y del hombre a Dios. Se trata de una realidad nueva, eminentemente religiosa, sobrenatural, trascendente, pero de tal modo que sale a la luz y da origen a un nuevo orden social y a una nueva relación entre los hombres<sup>312</sup>.

---

<sup>311</sup> «Gesù di Nazaret annuncia e realizza el *regno di Dio*. Il regno di Dio è certamente una realtà soprannaturale, trascendente, ma tale realtà si pone necessariamente come *giudizio* e *profezia* sui regni e sugli ordinamenti della convivenza umana sulla terra (...) La predicazione di Gesù era religiosa, ma aveva necessariamente delle ripercussioni sull'ordine sociale e politico». (Ibidem, p. 85).

<sup>312</sup> «Globalmente considerato, il messaggio neo-testamentario è il messaggio del *primato della carità*, che è amore di Dio per l'uomo, dell'uomo per Dio. Si tratta di una realtà nuova, eminentemente religiosa, soprannaturale, trascendentale,

Por otra parte, respecto al fundamento o enfoque cristológico de las distintas cuestiones abordadas por el *Tratado de ética teológica*, podemos afirmar siguiendo a B. Häring que:

El mensaje cristiano no está ausente en la obra, a menudo se habla de fe. Pero la figura de Cristo no se ve suficientemente, y por lo menos no es determinante para abordar los problemas del mundo del cual Cristo es Señor<sup>313</sup>.

Pensamos que el enfoque desde el cual estos autores fundamentan los asuntos sociales es la realidad misma con los aspectos tanto subjetivos como objetivos que les rodean. Es quizá por esta opción metodológica que en el *Trattato di etica teologica* encontramos pocas referencias, y desde luego poca fundamentación en las enseñanzas bíblicas y doctrinales de la tradición de la Iglesia. En este sentido pueden ser iluminadoras las siguientes palabras de Pizzuti, palabras que se refieren de modo particular al tema del trabajo, pero que opinamos se pueden aplicar al resto de temas abordados en esta obra:

Una reflexión teológica sobre el trabajo no puede limitarse al dato bíblico, patristico, magisterial, para deducir casi exclusivamente a partir de éstos los elementos que han de aplicarse a la realidad objetiva, haciendo caso omiso de las condiciones subjetivas/objetivas de los protagonistas del trabajo, los trabajadores, en un determinado sistema social, si se quiere hacer frente al peligro de alejamiento del propio tiempo y de no tener ninguna incidencia real»<sup>314</sup>.

---

ma tale che non può non far scaturire e dare origine ad un ordine sociale nuovo e a un nuovi rapporti degli uomini tra di loro». (Ibidem, p. 86).

<sup>313</sup> «Il fatto cristiano non manca nell'opera; si parla spesso di fede. Ma la figura di Cristo non si fa vedere abbastanza; e almeno non è determinante per apprezzare i problemi del mondo di cui Cristo è il Signore». (B. Häring, *Trattato di etica teologica*, Studia moralia, Bologna 1982, 352.) (La traducción es nuestra).

<sup>314</sup> «Una riflessione teologica sul lavoro non si può limitare al dato biblico, patristico, magisteriale, per dedurre quasi esclusivamente da essi gli elementi

Este enfoque centrado en la realidad misma de las cuestiones sociales lo encontramos unido a la preocupación de los autores por conseguir que la fe de los cristianos —que el mensaje moral contenido en las Escrituras— no quede circunscrita a la esfera privada. Por el modo de abordar las distintas cuestiones se percibe un interés por influir en la sociedad por medio de los asuntos temporales desde la fe de los cristianos.

### 1.3. *Temas de moral social concreta*

Como hemos visto en la presentación de la obra, los grandes temas concretos que abordan los autores son: moral económica y política, el trabajo humano, los medios de comunicación y su influencia en la sociedad y distintos aspectos sociales relacionados con el campo de la medicina.

Respecto al mundo económico, Lorenzetti hace ver que la finalidad de la economía preindustrial era muy clara: la satisfacción de necesidades. Sin embargo, en la sociedad industrial y postindustrial, en la cual la economía es capaz de satisfacer no sólo las necesidades esenciales, sino también las superfluas, surge la pregunta por la finalidad real de la economía. En este sentido Lorenzetti se cuestiona: ¿el crecimiento es un valor absoluto?, ¿no es la obsesión de crecimiento un signo del olvido de la jerarquía de valores?, ¿no es que el hombre ha quedado subordinado al “tener”?<sup>315</sup>. Estas preguntas sugieren la necesidad de una reflexión ética acerca de la economía, sobre la cual Lorenzetti aporta algunas ideas.

El autor comienza desarrollando una breve reflexión teológica sobre el papel de la economía, en tres pasos: 1) la consideración de la creación de

---

da applicare alla realtà oggettiva, trascurando le condizioni soggettive/oggettive dei protagonisti del lavoro, i lavoratori, in un determinato sistema sociale, se non si vuole andare incontro al pericolo di estraniarsi dal proprio tempo e di non avere alcuna incidenza reale». (L. Lorenzetti, *La società e l'uomo*, p. 153).

<sup>315</sup> Cf. *Ibidem*, p. 75.

riqueza económica según el pasaje de Gn 1, 26; 2) la relativización de lo económico; 3) y la relación entre desarrollo y salvación del hombre.

El autor considera que el texto del libro del Génesis «traza al hombre una misión esencial sobre la naturaleza, la cual el hombre necesita para su propia existencia y crecimiento: dominar y someter la naturaleza a través de su trabajo, es decir en concreto, la creación de valores económicos»<sup>316</sup>. Además considera que esta enseñanza bíblica debe ser tenida en cuenta junto con otras tres verdades presentes en el pensamiento social tradicional y repropuestas por el Vaticano II: el destino universal de los bienes económicos, la función social de la propiedad y el primado del trabajo humano sobre el capital<sup>317</sup>.

Al tratar la relativización de lo económico el autor aprovecha para reflexionar sobre el valor de la pobreza evangélica como desprendimiento de los bienes terrenos, sin profundizar más en esta línea y sin hacer referencias a la opción preferencial por los pobres.

Sobre el binomio desarrollo-salvación, Lorenzetti recuerda que se tratan de planos diversos, al mismo tiempo que hace notar que ambos inciden en la misma persona, por lo cual un cristiano deberá tener siempre presente las enseñanzas de la fe sobre la escatología, de modo que contribuyan con un elemento crítico en el tema del esfuerzo por construir un mundo más justo y más humano: «esta dimensión escatológica debe estar relacionada con el recurso del futuro que caracteriza el desarrollo actual»<sup>318</sup>.

---

<sup>316</sup> « (...) traccia all'uomo una missione essenziale a riguardo della natura, di cui l'uomo ha bisogno per la sua propria esistenza e crescita: dominare la natura ed assoggettarla attraverso il suo lavoro, vale a dire, in concreto, creare dei valori economici». (Ibidem, p. 76).

<sup>317</sup> Cf. Ibidem.

<sup>318</sup> «Tale dimensione escatologica deve essere messa in rapporto critico con l'appello del futuro che caratterizza l'attuale sviluppo». (Ibidem, p. 78).

Yendo más allá de la reflexión ético-teológica sobre la economía, Lorenzetti afirma que el fin objetivo de la economía es la satisfacción de necesidades, pero al mismo tiempo sostiene que la necesidad —como expresión de carencia real— se debe concebir en relación al hombre. De este modo el autor coloca un fundamento antropológico al considerar que el *fin último* de la economía es la misma persona humana:

“El fin de la economía es la necesidad, y en ocasiones al servicio de otro fin, la persona humana”. El crecimiento económico y la abundancia que este origina nunca pueden ser concebidas como un fin en sí mismo, ya que pertenecen al orden de los medios. Por ello es urgente relativizar la noción de abundancia, así como la del crecimiento a cualquier costo y por cualquier medio<sup>319</sup>.

Para conseguir que la economía esté orientada a la persona, Lorenzetti sugiere subordinarla a un orden político que permanezca atento a las distintas dimensiones del ser humano:

Si la sociedad limitase su razón de ser y su esperanza exclusivamente en la actividad económica, si se detuviese en este plano, si se polarizase en el puro consumo, en el simple bienestar y en la abundancia, entonces tendríamos la subordinación de lo “social” a lo económico y, por tanto, la degradación de ambos<sup>320</sup>.

---

<sup>319</sup> «“Fine dell’economia, il bisogno è a sua volta al servizio di un altro fine, la persona umana”. La crescita economica e l’abbondanza che essa suscita non si può mai concepire come fine a sé, giacché essa appartiene all’ordine dei mezzi. È perciò urgente relativizzare la nozione di abbondanza, come pure quella della crescita ad ogni costo e in qualsiasi modo». (Ibidem).

<sup>320</sup> «Se la società limitasse la sua ragione d’esistenza e la sua speranza esclusivamente all’attività economica, se si bloccasse su questo piano, se si polarizzasse sul puro consumo, sul semplice benessere e sull’abbondanza, allora avremmo la subordinazione del “sociale” all’economico e, con ciò stesso, la degradazione dell’uno e dell’altro». (Ibidem, p. 79).

En definitiva, para el autor «el desarrollo económico debe estar socialmente controlado por medio de un procedimiento democrático»<sup>321</sup>.

Con lo anterior damos paso al tema de moral política. Lorenzetti afirma que el estado y el poder político deben ser un instrumento que contribuya al servicio del *bien común* de la sociedad. De modo que el estado perdería su razón de ser si se pusiera en servicio de ciertos grupos. El poder político debe velar por el orden y la *pacífica convivencia*, para lo cual se debe valer de estructuras socioeconómicas y políticas acordes a las exigencias del momento<sup>322</sup>.

Con la finalidad de orientar una política humanista, el autor propone una reflexión ética basada en algunos principios fundamentales a partir de la *dignidad de la persona*: verdad, justicia, amor, libertad, igualdad, participación y liberación. Lorenzetti afirma que «el hombre contemporáneo, aunque experimenta una fuerte tentación de crisis y de desesperación, permanece muy sensible a estos valores; renunciar a ellos significaría la ruina definitiva de la cultura occidental y del cristianismo»<sup>323</sup>. Para conseguir esta orientación humanista de la política el autor propone una *nueva democracia integral* como solución a dicha aspiración, teniendo en cuenta la crisis de la democracia del momento:

El único modo positivo de superar la crisis actual es la profundización realista de la auténtica democracia que conserva los valores adquiridos y los

---

<sup>321</sup> «(...) lo sviluppo economico deve essere socialmente controllato attraverso un procedimento democratico». (Ibidem, p. 80).

<sup>322</sup> Cf. Ibidem, p. 94.

<sup>323</sup> «L'uomo contemporanea, anche se sperimenta una forte tentazione di crisi e di disperazione, rimane molto sensibile a tali valori; rinunciare a questi significherebbe la rovina definitiva della cultura occidentale e cristiana». (Ibidem, p. 103).

lleva a su cumplimiento. El modelo concreto será concebido como un estado socialista democrático, de clara inspiración humanista<sup>324</sup>.

Sobre el tema del trabajo podemos decir que los autores han optado por incluirlo en este manual de ética teológica ya que el trabajo «es un lugar (...) de relaciones humanas significativas, de aspectos notables en el ámbito económico, social y psicológico»<sup>325</sup>. De ahí la importancia que los autores consideran tiene el trabajo en el marco de las relaciones sociales.

El tema del trabajo es abordado desde una perspectiva un tanto sociológica: condiciones de trabajo, organización del trabajo, el empleo y el desempleo, la actitud de la persona frente al trabajo, el derecho al trabajo, etc.

Respecto al tema de los medios de comunicación G. Palo sitúa la cuestión desde una perspectiva teológica y social recordando las enseñanzas magisteriales sobre el tema, según las cuales, la comunicación y el progreso de la sociedad humana son los fines primarios de la comunicación social y de sus instrumentos. El autor ofrece un análisis sobre algunos problemas éticos que pueden surgir en torno a los medios de comunicación: la falta de honestidad y el quebranto del bien común en algunos casos, respecto a la opinión pública; el quebranto del secreto en ámbitos periodísticos; la falta de formación de las personas para discernir la información disponible; el problema de los contenidos de la publicidad y la invitación que estos hacen al consumismo, etc.

---

<sup>324</sup> «L'unico superamento positivo della crisi attuale consiste nell'approfondimento realista dell'autentica democrazia che conserva i valori acquisiti e li porta al pieno compimento. Il modello concreto sarà concepito come uno stato socialista e democratico, di chiara ispirazione umanista». (Ibidem, p. 103 s.).

<sup>325</sup> «[Il lavoro] é luogo di trasformazione delle risorse materiali o simboliche (parole, cifre) ma anche di relazioni umane significative, di notevoli aspettative sul piano economico, sociale e psicologico...». (Ibidem, p. 126).



Por último, en cuanto a la cuestión de la medicina y la sociedad A. Autiero y G. Mattatai ofrecen fundamentalmente un análisis sociológico sobre la incidencia de ésta en las cuestiones sociales.

Los temas concretos que abordan los autores son: las técnicas médicas modernas; la socialización de los servicios de salud; el paso de la terapia curativa a la prevención sanitaria; la cuestión de la industria farmacéutica; la experimentación médica; la problemática relativa al inicio de la vida (aborto) y al fin de la misma (eutanasia).

También proporcionan algunas propuestas éticas que ayudan a enfocar los problemas antes descritos. En este sentido invitan a reflexionar sobre el valor de la vida humana como don de Dios y sobre el valor del cuerpo humano y la salud.

#### **1.4. Valoración**

Es importante mencionar que nos encontramos frente a una obra que en cierta medida asume las enseñanzas del Vaticano II. De hecho, una parte de las cuestiones las encontramos presentes en GS, aunque también se echa de menos la reflexión sobre aspectos que ya la constitución pastoral había tenido en cuenta, como por ejemplo la guerra y la paz. Pero sobre todo destacamos la ausencia del fundamento cristológico y antropológico asumido por la constitución pastoral.

De todas formas, siguiendo con la valoración sobre el modo en que los autores tienen en cuenta el Vaticano II, consideramos que en este tercer volumen analizado los autores no han tenido la Escritura como el *alma* de la teología expuesta en la obra. Tampoco nos parece que la reflexión ofrecida esté en pleno contacto con el misterio de Cristo y la historia de la salvación (OT 16). De hecho, en gran medida podemos contemplar esta obra más como un estudio sociológico sobre la organización económica y política de la sociedad, así como una reflexión social sobre la configuración del trabajo y la influencia de los medios de comunicación en la sociedad.

Los autores han querido sobre todo tener en cuenta en la reflexión de los distintos asuntos sociales los aspectos tanto subjetivos como objetivos, el contexto social y cultural —de modo particular de la sociedad italiana—, buscando que su propuesta moral logre una incidencia real en la vida de los cristianos.

A pesar de lo anterior, y como aspecto positivo, con J. Querejazu podemos afirmar que «la relevancia social y pública de la fe es, más que un contenido, un presupuesto plenamente aceptado de teología moral social en esta obra. Es un dato ni negado, ni demostrado, simplemente reconocido»<sup>326</sup>. En este sentido Lorenzetti considera que «la reflexión teológica y ético-teológica sobre lo “social” ha tomado lugar y un notable desarrollo en la conciencia eclesial contemporánea; se ha comprendido que el mensaje moral del Evangelio no se juega sólo en la “privacidad” de la conciencia, sino que tiene relación y relevancia directa para la realidad social y el tiempo»<sup>327</sup>. Este aspecto de la relevancia pública y social de la fe se percibe con facilidad por el modo y enfoque que los autores dan a los distintos temas presentes en la obra, y por la incidencia que consideran puede y debe tener el cristiano en la vida social frente a dichos temas.

Consideramos que en la obra se percibe la ausencia de algunos temas que contribuyen a proporcionar una reflexión verdaderamente teológica de las cuestiones sociales. Nos parece que temas como la encarnación, la gracia y las virtudes teologales, entre otros deberían influir en la exposición de los contenidos morales en su relación con la incidencia social.

---

<sup>326</sup> J. Querejazu, *La moral social y el Concilio Vaticano II*, p. 373.

<sup>327</sup> «La riflessione teologica ed etico-teologica sul “sociale” ha preso spazio e sviluppo notevole nella coscienza ecclesiale contemporanea; si è compreso che il messaggio morale evangelico non si gioca soltanto nella “privatezza” della coscienza; ha diretta attinenza e pertinenza per la realtà sociale e nel tempo». (L. Lorenzetti, *La società e l'uomo*, p. 13).

Sobre el tercer volumen del *Trattato di etica teologica* se echa en falta sobre todo el fundamento cristológico de las relaciones sociales y de las distintas cuestiones que giran en torno al orden temporal. Consideramos relevante la centralidad de Cristo en los asuntos temporales, ya que mediante su Persona podemos comprender de una manera más clara qué es el hombre, es decir, el factor antropológico y su relación con lo temporal.

En cuanto a la decisión de incluir el tema de la medicina como parte de la moral social nos parece poco afortunado. Si bien es cierto que este tema tiene repercusiones en las relaciones sociales (como casi cualquier aspecto de la vida misma del hombre), nos parece mejor la ubicación de este tema como parte de la *Ética de la persona* tal y como lo encontramos en la segunda edición de este tratado.

## 2. *Koinonia. Etica della vita sociale* (T. Goffi - G. Piana, edd.)

### 2.1. *Presentación de la obra*

En el ámbito italiano, Tullo Goffi y Giannino Piana junto con una treintena de moralistas, nos ofrecen el *Corso di morale* que es un proyecto global de Teología moral. Del grupo de autores que colaboran en esta obra, la mayoría son miembros de la Asociación Teológica Italiana para el Estudio de la Moral. También, muchos de ellos son colaboradores habituales de la *Rivista di Teologia Morale*.

La obra completa es una síntesis de la moral cristiana en cinco volúmenes. El primer volumen, *Vida nueva en Cristo*, desarrolla la moral fundamental y general. Los cuatro volúmenes restantes nos ofrecen lo que se ha denominado moral especial: el segundo volumen, *Diaconía*, presenta la *Ética de la persona*; el tercero y el cuarto volumen, *Koinonia* (*Comunión*), abordan la *Ética social*; y, el quinto y último volumen, *Liturgia*, trata de la *Ética de la religiosidad*.

En este trabajo analizaremos el tercer y cuarto volumen. Las primeras ediciones de estos volúmenes son de 1984 y 1985. Aquí utilizaremos las ediciones renovadas y actualizadas de 1991 y 1994 respectivamente<sup>328</sup>.

Como afirman Goffi y Piana, el tercer y cuarto volumen de la obra tiene en consideración la vasta y compleja área de los problemas éticos relacionados con la vida social del hombre, de ahí el título de *koinōnía*, ya que se pretende construir una ética de comunión entre las personas.

Los autores del tercer volumen del *Corso di morale* son: Mauro Cozzoli, Guido Gatti y Giuseppe Mattai. Los del cuarto volumen son: Luigi Lorenzetti, Alberto Bondolfi, Giannino Piana y Serio De Guidi.

En palabras de los editores de la obra, «el tercero y cuarto [volumen], examinan el área de “relaciones intersubjetivas” y “sociales” (cultura, educación y comunicación, matrimonio y familia, economía, vida social y política), como ámbitos en los que se expresa la vida moral y se ponen en evidencia las posibilidades y límites de la liberación humana, tanto a nivel individual como colectivo»<sup>329</sup>.

Conviene tener presente algunos de los aspectos del contexto social del momento que los autores tienen en cuenta a la hora de desarrollar la *Ética de la vida social*: por un lado, el fenómeno de la secularización y su relación

---

<sup>328</sup> T. Goffi y G. Piana (edd.), *Corso di Morale III, Koinonia. Etica della vita sociale 1*, Queriniana, Brescia, Edición renovada 1991; T. Goffi y G. Piana (edd.), *Corso di Morale IV, Koinonia. Etica della vita sociale 2*, Queriniana, Brescia, Edición renovada 1994. (Las traducciones a estas obras son nuestras).

<sup>329</sup> Il terzo e il quarto [volume] prendono in esame l'area dei “rapporti intersoggettivi” e “sociali” (cultura, educazione e comunicazione, matrimonio e famiglia, economia, vita sociale e politica), in quanto ambiti entro i quali si esprime la vita morale e si evidenziano le possibilità e i limiti della liberazione umana, sia a livello individuale che collettivo. (T. Goffi y G. Piana (edd.), *Corso di Morale I, Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*, Queriniana, Brescia, Edición renovada 1989, p. 6).

con las cuestiones sociales en general y con la cultura en particular; también la brecha cada vez mayor que separa a los países del Norte de los del Sur; el paso de una sociedad de consumo a una sociedad postindustrial; la configuración de una sociedad y una cultura de masa reflejada en la incidencia de los medios de comunicación sobre la sociedad.

A continuación, presentaremos por separado el contenido del tercer y cuarto volumen. En el resto de apartados consideraremos los dos volúmenes en conjunto.

### **2.1.1.) Ética de la vida social (Vol. III)**

Este tercer volumen del *Curso de moral* aborda el área de los problemas éticos que surgen en torno a la vida social del hombre. El volumen está dividido en tres partes: *las virtudes sociales, la moral matrimonial y familiar y los problemas éticos de la vida económica*, cada uno de ellos a cargo de un autor distinto.

En la primera parte dedicada a las virtudes sociales Cozzoli pretende situarnos en el significado de la socialidad humana. Con este fin el autor desarrolla la exposición en torno a algunas virtudes relacionadas con la vida social: el amor, la justicia, la disponibilidad y la fidelidad.

En palabras de los editores, «el corte analítico y la exposición orgánica confieren a esta parte el carácter de un verdadero y propio tratado de moral social general»<sup>330</sup>.

La segunda parte, obra de Gatti, desarrolla el tema del matrimonio y la familia. El autor comienza presentando un capítulo con el panorama general de la situación de la familia en la cultura del momento.

---

<sup>330</sup> Il taglio analitico e l'organicità dell'esposizione conferiscono a questa parte il carattere di una vera e propria trattazione di morale sociale generale. (Idem, *Corso di Morale III*, p. 5).

Posteriormente, en el segundo capítulo, se adentra en la reflexión bíblica sobre el matrimonio y la familia, deteniéndose de modo particular en las enseñanzas neotestamentarias.

A continuación, en el tercer capítulo de esta parte, se aborda la cuestión matrimonial y familiar en la historia. En este capítulo el autor recurre a la enseñanza patrística, a la exposición sobre el divorcio en la Iglesia primitiva y a la posterior evolución en algunos aspectos como el fin primario del matrimonio, la sacramentalidad, etc.

El capítulo cuarto de la moral familiar presenta los fundamentos de una ética de la familia y el matrimonio. Los capítulos sucesivos están dedicados a los siguientes temas: amor y fidelidad, el matrimonio y la transmisión de la vida, la educación de los hijos, matrimonio y familia en la Iglesia y en la sociedad.

El último apartado de este volumen es obra de Mattai y está dedicado a los problemas morales en el ámbito económico. El primer capítulo de esta parte nos ofrece un panorama de la situación económica del momento. El segundo capítulo presenta un recorrido bíblico sobre las enseñanzas de la Escritura en torno a la vida económica; el tercero es un análisis, también histórico, sobre la reflexión y aportaciones a la moral económica, desde la patrística hasta la reflexión teológico moral contemporánea. Los capítulos sucesivos de esta parte tratan los siguientes aspectos: desarrollo y liberación, la ética del trabajo y el dominio de los bienes, y por último, la justicia y solidaridad con los pobres.

### **2.1.2.) Ética de la vida social (Vol. IV)**

El segundo tomo, dedicado a la ética social, consta de cinco partes: la primera, *ética social cristiana*, a cargo de Luigi Lorenzetti; la segunda, *ética política*, elaborada por Alberto Bondolfi; la tercera, *ética de la comunicación*, de Giannino Piana; la cuarta, *por una fundamentación eclesiológica de la ética*, a cargo de Serio De Guidi; y, la quinta, *los derechos y deberes de la Iglesia*, de Francesco Compagnoni.

En la primera parte, Lorenzetti aborda la cuestión de la *ética social* en tres capítulos. El primero de ellos ofrece los rasgos característicos de cada uno de los principales momentos históricos, respecto a la ética social cristiana. Los periodos analizados son: la patrística, el medievo, la época moderna y la contemporánea.

El segundo capítulo lo dedica a desarrollar un estudio sobre la ética social cristiana en el nuevo horizonte bíblico, teológico y eclesial. En definitiva, en este capítulo, el autor tiene en cuenta los deseos de OT sobre la enseñanza de la Teología, y en particular del n. 16 de este documento conciliar.

El tercer capítulo es una reflexión encaminada a la elaboración sistemática de una ética social cristiana en cuatro pasos: comienza estudiando la característica relacional del hombre y la centralidad de la persona en la sociedad; en segundo lugar, hace una reflexión bíblica y ético-teológica sobre la sociedad; posteriormente aborda el tema de las estructuras sociales; y por último presta atención a la comunidad mundial y sus presupuestos teológicos.

La segunda parte de este tomo, dedicada a la *ética política*, la divide Bondolfi en tres capítulos. El primero es un recorrido histórico en el que se analizan las reflexiones de cristianos y no cristianos sobre la política. El análisis incluye las aportaciones de San Agustín, Santo Tomás y la recepción de Aristóteles, Lutero y Maquiavelo. También se analiza el pensamiento de algunos movimientos como la ilustración, el marxismo o la Teología política de J.B. Metz.

En el segundo capítulo el autor se enfrenta con la dimensión política del mensaje de Jesús, para lo cual se analizan los escritos neotestamentarios.

El tercer capítulo trata de algunos problemas de ética política: la relación entre legalidad y moralidad, los valores éticos comunes y la pluralidad de sistemas políticos, los valores éticos fundamentales de la convivencia política, el Estado y los conflictos en la convivencia, el derecho a la

desobediencia y a la resistencia civil en un Estado contradictorio, la paz y la guerra.

La parte tercera de la obra está dedicada a la ética de los medios de comunicación y corre a cargo de Piana. El autor divide este tema en tres capítulos. El primero trata de las razones de la crisis de la comunicación en el momento. Se tratan los siguientes puntos: el hombre masificado, la dinámica del proceso de comunicación y el sistema de los medios de comunicación.

El segundo capítulo es sobre la verdad en los medios de comunicación. Al final del capítulo se indican algunas intervenciones del Magisterio sobre este tema. El tercer capítulo analiza los problemas éticos de la comunicación social.

La cuarta parte, *por una fundamentación eclesiológica de la ética*, consta de dos capítulos. El primero analiza la relación entre la Iglesia y la Teología moral, así como el lugar que le corresponde al fundamento eclesiológico en la Teología moral fundamental. El segundo capítulo trata del ministerio y el servicio eclesial entendido como participación de amor para la comunión.

La quinta y última parte de este volumen es una breve reflexión sobre los derechos y deberes en la Iglesia.

## **2.2. Elementos de fundamentación**

### **2.2.1.) Síntesis histórica**

En el cuarto tomo del *Curso de moral*, Lorenzzetti nos ofrece una síntesis histórica sobre el tratamiento de la ética social. En un primer momento, el autor destaca el carácter exhortativo de las enseñanzas de los *Padres de la Iglesia* sobre las cuestiones sociales, exhortaciones que tienen su fundamento bíblico en categorías teológicas como la dignidad y el valor de la persona humana creada a imagen de Dios, la fraternidad y la igualdad como base de la naturaleza.



Posteriormente, Lorenzzetti subraya la aportación de Santo Tomás en el *periodo medieval*, con la contribución de la sistematización de la ética social en torno a la virtud de la justicia, lo cual puede ser considerado el primer tratado *De Iustitia*. El autor no deja de mencionar la prevalencia de un carácter *formal* en la exposición de los problemas reales en esta época, así como la importancia otorgada a la justicia conmutativa sobre la distributiva. Todo esto supuso una presentación de la ética centrada más en los problemas inherentes a las relaciones interindividuales sobre aquellas sociales en sentido estricto.

Sobre el *periodo moderno*, el autor destaca los tratados *De Iustitia et iure*, los cuales se desarrollan con un carácter interdisciplinar al integrar la filosofía moral, el derecho, la teología y el derecho canónico. Lorenzzetti enumera las mismas observaciones críticas que al tratado de Santo Tomás para este otro tratado.

En el periodo moderno también destacan las *instituciones morales*, las cuales son una exposición de la ética siguiendo el esquema del Decálogo. De ahí que a la parte correspondiente a la ética social se le denomine *tratado del séptimo mandamiento*, el cual se desarrolla fundamentalmente considerando la propiedad, la restitución y los contratos. Este será el modo de exposición que estará presente desde el s. XVII al Concilio Vaticano II, aunque ya antes habían aparecido algunos intentos de renovación.

En el *periodo contemporáneo*, Lorenzzetti presenta la *doctrina social de la Iglesia* como una respuesta al letargo en el que se encontraba la Teología moral de la época, sobre todo en lo referente al ámbito social. El autor reconoce que la DSI no se compone exclusivamente de las encíclicas sociales y otras intervenciones magisteriales, aunque sí considera éstas como el núcleo de la DSI. Es interesante la explicación que da el autor sobre la fundamentación o *el porqué* de la DSI:

El presupuesto fundamental [de la DSI] consiste en el conocimiento de que el cristianismo se refiere al destino social y no sólo al individual; el cristianismo no puede reducirse al hecho "privado". La fe y la caridad son las actitudes de respuesta a una Gracia y a una Palabra que no se refiere sólo al más allá, sino también, e intrínsecamente a la historia y a la sociedad. La

coherencia por tanto con esta Palabra no puede adaptarse a un “ateísmo social” que excluye a Dios de la vida pública, en cambio exige una práctica social y un *proyecto de sociedad* que corresponda a la voluntad de Dios, y que el magisterio considera descubrir en la ley *natural*<sup>331</sup>.

Por último, Lorenzetti termina reflexionando sobre la evolución que ha visto la DSI en el siglo XX, al mismo tiempo que subraya que «la función de la Iglesia no es otra que la del Evangelio, es decir, una función *profética* y por lo tanto necesariamente *crítica*, entendida como una proclamación de la “reserva” o desprendimiento que se produce de forma continua entre el plan de Dios para el hombre y la humanidad y la situación histórica concreta»<sup>332</sup>.

### 2.2.2.) Las virtudes sociales

En el *Curso de moral* encontramos una propuesta de enfoque moral para abordar las cuestiones sociales. Es sobre todo Cozzoli quien hace este planteamiento al sugerir una moral social a partir de las virtudes sociales. El autor no nos ofrece una definición propiamente dicha de lo que denomina virtudes sociales, sin embargo, sí afirma que éstas no deben ser

---

<sup>331</sup> Il presupposto fondamentale [della DSI] consiste nella consapevolezza che il cristianesimo riguarda il destino sociale e non soltanto quello individuale; il cristianesimo non può essere ridotto a fatto “privato”. La fede e la carità sono atteggiamenti di risposta ad una Grazia e ad una Parola che non riguardano soltanto l’al-di-là, ma anche ed intrinsecamente la storia e la società. La coerenza quindi con questa Parola non può adattarsi ad un “ateismo sociale” che esclude a Dio dalla vita pubblica, esige invece una pratica sociale ed un *progetto di società* corrispondente alla volontà di Dio che il magistero ritiene di scoprire nella legge *naturale*. (Idem, *Corso di Morale IV*, p. 15).

<sup>332</sup> La funzione della chiesa non può essere (...) altra da quella del Vangelo, cioè una funzione *profetica* e quindi necessariamente *critica*, intesa come annuncio della “riserva” o stacco che si verifica permanentemente tra il progetto di Dio sull’uomo e l’umanità e la concreta situazione storica. (Ibidem, p. 22).

concebidas como meros principios o hábitos sociales, sino como una actualización operativa del único y polivalente empeño de “ser para” y “ser con” los otros<sup>333</sup>:

Una moral de la *koinōnía* (comunidad) a partir de las virtudes sociales se configura como una ética no solo responsable, atenta y crítica de lo social, sino consciente de su función social educativa y auto educativa. Una ética a partir de las virtudes es menos una ética de actos y más una moral de actitudes, es decir, de la persona. Persona que se comprende a sí misma en la relación interpersonal y que coherentemente se expresa en esta. Las virtudes sociales son los *habitus* (disposiciones libres y permanentes) de esta coherencia actualizada. Estas son la misma persona en relación interpersonal<sup>334</sup>.

Cozzoli hace notar que un dato fundamental, y completamente actual, para plantear la moral social a partir de las virtudes sociales procede de las enseñanzas contenidas en la Escritura, «Palabra que constantemente urge a apartar al hombre del egoísmo y del individualismo, y a abrirlo al amor y a la comunión»<sup>335</sup>: Dios llama al hombre a una relación de *alianza* (cf. Es 19, 3-8; 24, 1-11; 34, 10-34); lo llama a la *libertad* (cf. Gal 5, 13); el hombre es continuamente invitado a llevar una vida coherente en el *amor* (cf. Col 3, 14; Ef 5, 12). El hombre es exhortado a la *generosidad* con el pobre y forastero (cf. Lv 19, 9-10), a la *justicia y misericordia* (Is 58; Jer 22, 3), al *servicio* (cf. Mc 10,

---

<sup>333</sup> Cf. Idem, *Corso di Morale III*, p. 9.

<sup>334</sup> «Una moral della *koinōnía* a partire dalle virtù social si configura come un'etica non soltanto responsabile, attenta e critica del sociale, ma consapevole del suo ruolo socialmente educativo ed autoeducativo. Un'etica a partire dalle virtù è meno una morale degli atti e più una morale degli atteggiamenti, cioè della persona. Persona che si autocomprensione in inter-persona e coherentemente vi si esprime. Le virtù social sono gli *habitus* (disposizioni libere e permanente) di questa coerenza in atto. Esse sono la persona stessa in relazione inter-personale». (Ibidem, p. 10).

<sup>335</sup> Parola perennemente sollecita a sottrarre l'uomo all'egoismo a all'individualismo e ad aprirlo all'amore e alla comunione. (Ibidem).

43; Jn 13, 14; 1 Pe 4, 10), al *agradecimiento* (cf. Lc 17, 17; Col 3, 15.17), a la *sinceridad* (cf. 1 Cor 5, 8; Ef 4, 25), a la *obediencia* (cf. Lc 2, 51; Fil 2, 8) y a todas las virtudes sociales proclamadas por Jesús y sus Apóstoles: *bondad, humildad, mansedumbre, paciencia y caridad* por encima de todas (Col 3, 12-15; Ef 4, 32; 5, 2; 1 Tes 5, 11-15...) <sup>336</sup>.

Nuestro autor subraya que San Pablo hace de las virtudes sociales una exigencia de la personalidad moral del cristiano cuando afirma.

Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, con entrañas de misericordia, con bondad, con humildad, con mansedumbre, con paciencia. Sobrellevaos mutuamente y perdonaos cuando alguno tenga queja contra otro; como el Señor os ha perdonado, hacedlo así también vosotros. Sobre todo revestíos con la caridad que es el vínculo de la perfección. Y que la paz de Cristo se adueñe de vuestros corazones, pues también a ella habéis sido llamados en un solo cuerpo. Y sed agradecidos (Col 3, 12-15).

Desde la teología patristica hasta nuestros días, sin interrupción, se ha insistido en la formación en las virtudes sociales. Esta es una constante en la moral cristiana. De igual modo, el Concilio Vaticano II, en plena sintonía con la antropología teológica, se ha hecho eco de las actitudes imprescindibles de la vida nueva en Cristo. Reproducimos aquí tres textos gráficos que Cozzoli trae a colación, como ejemplificación de la propuesta conciliar en referencia a la vida de relaciones sociales.

El primer texto está dirigido a aquellos que se preparan para el sacerdocio:

(...) aprendan [los alumnos] a apreciar, en general, las virtudes que más se estiman entre los hombres y que hacen recomendables al ministro de Cristo, como son la sinceridad de alma, la preocupación constante por la justicia, la fidelidad en las promesas, la urbanidad en el obrar, la modestia unida a la caridad en el hablar (...) Aprendan poco a poco a obrar según la

---

<sup>336</sup> Cf. *Ibidem*, p. 10 s.

propia iniciativa y responsabilidad y a colaborar con los hermanos y los seglares (OT 11).

El segundo texto se dirige a los sacerdotes:

Mucho ayudan (...) las virtudes que con razón se aprecian en el trato social, como son la bondad de corazón, la sinceridad, la fortaleza de alma y la constancia, la asidua preocupación de la justicia, la urbanidad y otras cualidades que recomienda el Apóstol Pablo (PO 3).

El tercer texto va dirigido indistintamente a todos los fieles:

Aprecien también como es debido la pericia profesional, el sentimiento familiar y cívico y esas virtudes que exigen las costumbres sociales, como la honradez, el espíritu de justicia, la sinceridad, la delicadeza, la fortaleza de alma, sin las que no puede darse verdadera vida cristiana (AA 4).

El último texto conciliar que aquí reproducimos para ejemplificar la importancia de las virtudes sociales en la convivencia se dirige también a todos los fieles:

La aceptación de las relaciones sociales y su observancia deben ser consideradas por todos como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo. Porque cuanto más se unifica el mundo, tanto más los deberes del hombre rebasan los límites de los grupos particulares y se extiende poco a poco al universo entero. Ello es imposible si los individuos y los grupos sociales no cultivan en sí mismo y difunden en la sociedad las virtudes morales y sociales, de forma que se conviertan verdaderamente en hombres nuevos y en creadores de una nueva humanidad con el auxilio necesario de la divina gracia (GS 30).

En definitiva, Cozzoli propone una moral social articulada a partir de las virtudes sociales, las cuales «manifiestan y corroboran una moral dinámica e intensiva, a la medida de un agente no predeterminado, sino “en

camino”: llamado al “crecimiento” y la “realización” de sí mismo a través de la apertura y el encuentro»<sup>337</sup>.

### **2.2.3.) Horizonte bíblico, teológico y eclesiológico de la ética social**

#### *a) Escritura y ética social*

Lorenzetti nos recuerda que la Escritura es la fuente específica de la ética teológica tal y como ha quedado expresado en el documento conciliar sobre la formación sacerdotal (OT). Sin embargo, el autor se pregunta cuál es el sentido y la función que tiene el mensaje de la Biblia para la realidad social y sus problemas éticos<sup>338</sup>.

El autor reconoce el aspecto fundamental de la Sagrada Escritura en la reflexión ético social, ya que es clave para conocer el proyecto de Dios sobre la humanidad en general y sobre las cuestiones de orden temporal en particular (con las consiguientes relaciones sociales entre personas). Sin embargo Lorenzetti advierte del peligro en el que algunos han caído al utilizar la Escritura presentando una yuxtaposición de citas desligadas de su contexto social, o bien, por ofrecer una cita como confirmación de una norma concreta previamente elaborada racionalmente. En este sentido hay que tener en cuenta que:

Se debe reconocer que en la Biblia se encuentran muchas afirmaciones en campo social e incluso normas concretas, pero se debe evaluar

---

<sup>337</sup> Le virtù sociali esprimono e avvalorano così una morale dinamica ed intensiva, veramente a misura di un agente non predeterminato ma 'in cammino': chiamato alla 'crescita' e alla 'realizzazione' di sé attraverso l'apertura e l'incontro. (Ibidem, p. 10).

<sup>338</sup> Cf. Idem, *Corso di Morale IV*, p. 23.

cuidadosamente hasta qué punto las declaraciones bíblicas tienen un carácter histórico, ocasional y anclado en las condiciones del momento<sup>339</sup>.

El autor subraya que el mensaje contenido en la Escritura no es solamente religioso y trascendental, sino que además, contiene un anuncio social e histórico que hace referencia directa al tipo de convivencia a establecer entre los hombres y los pueblos, según el designio de Dios<sup>340</sup>.

Los principales puntos o líneas fundamentales que percibe Lorenzetti en la Escritura, en torno a las cuales se mueve la reflexión ético-teológica en materia social, son: la presencia de *un Dios liberador* (la liberación del Éxodo); la constitución de *un pueblo en comunidad*, con sus implicaciones de justicia y fraternidad en las relaciones interhumanas (la experiencia de la Alianza: Dios y el prójimo); la *salvación del pobre* de toda opresión, mediante la *justicia* y la *paz* (paz social que, en sentido bíblico –especialmente presente en los profetas–, implica un orden social de justicia plena y completa para todos); y, el *primado de la caridad* contenida en el Nuevo Testamento, que es un mensaje de paz y reconciliación con Dios y entre los hombres (realidad religiosa, pero que necesariamente deriva en un orden social coherente con dicho primado).

#### b) *Teología y ética social cristiana*

Sobre el nuevo horizonte teológico de la ética social cristiana, Lorenzetti comienza juzgando la reducción, hecha por la teología tradicional, del mensaje cristiano al ámbito privado (del individuo y el culto). Afirma

---

<sup>339</sup> Si deve riconoscere che nella bibbia si riscontrano molteplici affermazioni in campo sociale ed anche norme concrete, ma bisogna attentamente valutare fino a che punto le dichiarazioni bibliche abbiano un carattere storico, occasionale e ancorato alle condizioni del tempo. (Ibidem, p. 24).

<sup>340</sup> Cf. Ibidem.

además, que este modo de proceder ha provocado una disminución de las exigencias sociales del mensaje cristiano.

En esta línea de *desprivatización* del mensaje cristiano, el autor recuerda la enseñanza de GS que condena dos extremos: por un lado el de los cristianos que descuidan las tareas temporales so pretexto de que en realidad importa la búsqueda de la vida futura; por otro lado el de los que piensan que la vida religiosa se reduce a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales (cf. GS 43). Ambos extremos son los que Lorenzetti denomina casos de *fe privatizada*.

Refiriéndose a la reflexión de J.B. Metz, Lorenzetti afirma que:

La Teología debe “desprivatizarse”, es decir, recuperar las implicaciones sociales y políticas del mensaje cristiano y, por consiguiente mostrar la insuficiencia de una vida cristiana que no se inserta en el tejido de la existencia real, que ahora más que nunca, es la vida con los demás y por los demás<sup>341</sup>.

Como modelos capaces de superar la ética teológica tradicional desinteresada de los problemas sociales el autor propone las *teologías de la praxis*, entre las que menciona la *teología de la esperanza* y la *teología política*.

### c) *Iglesia y ética social cristiana*

La dimensión eclesial de la ética social es tratada especialmente por Serio De Guidi, el cual muestra su perplejidad ya que «el planteamiento de fondo de los recientes, manuales de teología moral modernos y clásicos sorprende por la notable ausencia, al menos explícita, de la dimensión eclesial, aunque esta se encuentra latente en muchos tratamientos y viene

---

<sup>341</sup> La Teologia deve “deprivatizzarsi”, cioè recuperare le implicazione sociali e politiche del messaggio cristiano e mostrare conseguentemente l’insufficienza di una vita cristiana non inserita nel tessuto reale dell’esistenza, che, oggi più che nel passato, è vita con gli altri e per gli altri. (Ibidem, p. 32).



hecha explícita, pero sólo de forma indirecta, en el desarrollo de temas particulares»<sup>342</sup>. Una excepción mencionada por el autor, en la que se aborda el tema de la Iglesia como fundamento de la vida social cristiana en referencia a la moral es la obra de E. Mersch titulada *Moral y cuerpo místico*<sup>343</sup>.

De Guidi considera que el silencio sobre la relación existente entre ética social y dimensión eclesiológica hace suponer que la “doctrina social” de la Iglesia puede transformarse en “teología de la sociedad” sólo si es capaz de manifestar su fundamento eclesiológico<sup>344</sup>.

Como hace ver el autor, esta ausencia de la dimensión eclesiológica en la moral social se entiende porque la reflexión eclesiológica en cuanto tal ha tenido su desarrollo en época muy reciente, en concreto en la segunda mitad del siglo XX, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, especialmente con la constitución dogmática *Lumen gentium*. Lo que para De Guidi llama más la atención es la persistencia de la ausencia del fundamento eclesiológico en la teología moral.

El autor enfoca el tema de la dimensión eclesial de la ética social a partir de la noción de *ministerialidad eclesial*. Este concepto es entendido como participación de amor mediante la comunión (*koinōnía*):

La palabra *ministerio* significa en un sentido amplio el servicio que todo el pueblo de Dios está llamado a desempeñar, ya sea como individuos, ya sea como comunidad local, como iglesia; ministerio o ministerios también puede

---

<sup>342</sup> L’impianto di fondo dei recenti, moderni e classici manuali di teologia morale, si resta sorpresi dalla vistosa assenza, almeno esplicita, della dimensione ecclesiale, anche se questa è latente in molte trattazioni e viene esplicitamente, ma solo indirettamente, svolta in temi particolari. (Ibidem, p. 411).

<sup>343</sup> E. Mersch, *Morale e corpo mistico*, Morcelliana, Brescia 1955.

<sup>344</sup> Cf. T. Goffi y G. Piana, *Corso di Morale IV*, p. 412. En este punto De Guidi cita a G. ANGELINI, *La dottrina sociale della chiesa*, en G. COLOMBO (ed.), *La dottrina sociale della chiesa*, Glossa, Milano 1989, 75.

indicar las particulares formas institucionales que este servicio puede tomar<sup>345</sup>.

Con dichas palabras queda claro que al hablar de ministerio el autor no hace referencia exclusiva al ministerio ordenado, sino a un concepto más amplio marcado por la noción de *servicio*: diaconía-servicio. Esto es así, porque para el autor «el término *ministerio*, aunque posee muchos significados, todavía hoy expresa una acción *política* de servicio a la comunidad»<sup>346</sup>, de ahí la relevancia que para De Guidi tiene en torno a la ética social la dimensión eclesiológica.

Para el autor, como base eclesiológica de la ética social se debe reconocer que «en primer lugar, el ministerio es un servicio político administrado por las fuerzas y personas en el poder. Sin duda es un servicio social, pero, en cuanto que se entrega mediante una estructura estable, se configura como una función pública de la comunidad política o la sociedad»<sup>347</sup>. Ahora bien, el fundamento del ministerio eclesial es necesario buscarlo por un lado en el marco de la historia de la salvación como *koinōnía* escatológica, y de manera más inmediata en la Iglesia como comunidad para la comunión<sup>348</sup>.

---

<sup>345</sup> Il termine *ministero* in senso lato indica il servizio che tutto il popolo di Dio è chiamato a svolgere, sia come persone singole, sia come comunità locale, sia come chiesa; ministero o ministeri possono anche indicare le forme istituzionali particolari che questo servizio può assumere. (Ibidem, p. 485).

<sup>346</sup> Il termine *ministero*, pur sotto molti sovrassignificati, però, ancor oggi, esprime un'azione *politica* di servizio sociale. (Ibidem, p. 488).

<sup>347</sup> Anzitutto il ministero è un servizio politico amministrato dalle forze e persone al potere. È certamente un servizio sociale, ma, in quanto è attuato mediante una strutturazione stabile, si configura come pubblica funzione della comunità politica o società. (Ibidem, p. 490).

<sup>348</sup> Cf. Ibidem, p. 494.

Por último, ofrecemos un elenco de aspectos concretos en los que el autor considera que se materializa la ministerialidad. Estos aspectos están relacionados con la verdad, la bondad y la comunión<sup>349</sup>.

Para el autor, la primera forma de acción ministerial relacionada con la verdad consiste en el *anuncio del Evangelio* al hombre de hoy. Esto es percibido como una acción solidaria, ya que la cultura contemporánea se caracteriza por una creciente pregunta ética y religiosa. El segundo momento considerado por De Guidi es el *testimonio* de la verdad, acción que es concebida como otro modo de ejercitar la solidaridad del don. El tercer paso consiste en la *enseñanza de la verdad*, tercer acto de solidaridad que busca promover a la persona en cuanto al conocimiento y significado de la realidad.

Pasando a la relación entre ministerialidad y bondad, el autor establece el primer momento en el hecho de *hacer el bien*, lo cual se traduce en el cuidado de la realidad creada y en el procurar —para el bien persona y el bien de los demás— los bienes necesarios y útiles mediante el trabajo. El segundo punto consiste en *promover la virtud de la bondad moral*, lo cual se concreta en procurar el cuidado de los otros, para que estos puedan actualizar su formación personal y trascendente. El tercer aspecto consiste en *celebrar la gratuidad*.

En tercer lugar, la *ministerialidad de la comunidad, de la comunión*, consiste en formar las estructuras y organizar la comunidad administrando el bien común, la justicia y la interrelación. Esta acción diaconal pública es regulada sobre todo por los principios de solidaridad y subsidiariedad.

---

<sup>349</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 552-670.

### 2.2.4.) Propuesta de Teología moral social fundamental

En el cuarto volumen del *Curso de moral*, Lorenzetti desarrolla una propuesta para una sistematización de la ética social cristiana. Los principales puntos que el autor considera útiles para vertebrar esta disciplina son: 1) la relacionalidad de la persona, 2) una reflexión sobre el modelo de sociedad, 3) las estructuras sociales, 4) y por último una consideración sobre la comunidad mundial. A continuación presentamos como entiende el autor dichos puntos.

#### a) *La persona como un ser relacional*

Sobre esta característica el autor sugiere tener en cuenta, desde un punto de vista *filosófico*, que «la “relación”, no menos que la individualidad, es parte del carácter constitutivo de la persona y por tanto, necesidad fundamental del “hacerse”, del “construirse” de la persona a través de un proceso de “relaciones con ...”, en primer lugar la relación vertical con Dios, en segundo lugar, las relaciones horizontales, naturales e históricas, a través de las cuales la persona crece y se hace capaz de hacer crecer»<sup>350</sup>.

Toda ética social, filosófica o teológica se pregunta por el fundamento de esta relacionalidad, por los motivos por los que la persona debe entrar en relación y por el cómo debe ser dicha relación interhumana. Desde el punto de vista de la ética teológica Lorenzetti señala dos aspectos que iluminan el carácter relacional de la persona: por un lado el *dogma trinitario* que nos presenta a Dios como un *don*, un Dios que además *es caridad*; y por otro

---

<sup>350</sup> La “relazionalità”, non meno dell’individualità, appare il carattere costitutivo della persona e quindi fondante l’esigenza del “farsi”, del “costruirsi” della persona attraverso un processo di “relazioni con...”; anzitutto la relazione verticale con Dio, in secondo luogo, le relazioni orizzontali, naturali e storiche, attraverso le quali la persona cresce e si rende capace di far crescere. (Ibidem, p. 47).

lado, el *dogma cristológico* que nos revela a Dios que es *donación absoluta*. Como conclusión a estos dos aspectos, Lorenzetti afirma:

*De esto se deduce* que el absoluto, la vida eterna, la verdad final y total de nosotros los cristianos es un don interpersonal. El supremo deber moral, síntesis de todos los demás deberes es, entonces, transformar toda posible relación humana en relación interpersonal<sup>351</sup>.

Unido también al carácter relacional de la persona el autor subraya la consideración de la *centralidad de la persona*. Lorenzetti recuerda que en la filosofía contemporánea se ha reflexionado sobre la relación entre persona y sociedad, sobre todo en el ámbito de la filosofía personalista (E. Mounier, J. Maritain...). También *la enseñanza social cristiana* ha tenido sus aportaciones en esta línea al afirmar constantemente, por un lado, el carácter *soberano* de la persona, imagen de Dios, y por otro lado, su esencial y necesaria *relación* con el otro y con los otros. Respecto a esta enseñanza el autor destaca las palabras de GS donde se recuerda que la persona humana es el principio, sujeto y fin de todas las instituciones sociales (cf. GS 25). Además, es de reconocer el valor profético que en esta línea ha manifestado el Magisterio reciente:

Es en el nombre de la centralidad reconocida al hombre, a todo el hombre, a todos los hombres, que la enseñanza social de la Iglesia se ha hecho, sobre todo en el tiempo presente, crítica y profética en contra de “estas” sociedades, de “estos” progresos, de “estas” culturas en las que el hombre a menudo se encuentra no como un fin, sino como objeto o instrumento<sup>352</sup>.

---

<sup>351</sup> *Da questo consegue* che l'assoluto, la vita eterna, la verità finale e totale di noi cristiani è perciò dono interpersonale. Il dovere morale supremo, sintesi di ogni altro dovere, consiste allora nel trasformare ogni possibile rapporto interumano in rapporto interpersonale. (Ibidem, p. 51).

<sup>352</sup> *É in nome della centralità riconosciuta all'uomo, a tutto l'uomo, a tutti gli uomini, che l'insegnamento sociale della chiesa si è fatto, specialmente nel tempo presente, critico-profeticamente nei confronti di “queste” società, di “questi”*

b) *El modelo de sociedad*

Sobre este segundo aspecto a tener en cuenta en la elaboración de una ética cristiana, Lorenzetti se centra en tres puntos: la reflexión bíblica, la reflexión ético-teológica fundada en los valores sociales y las actitudes ético-sociales fundamentales.

De la *reflexión bíblica* sobre la sociedad se puedan entresacar, entre otras, las siguientes orientaciones.

1) en la Biblia el género humano es considerado una *unidad*, una *familia*. Este aspecto y el proyecto de Dios sobre la convivencia humana han sido sintetizados por el Concilio en los siguientes términos:

Dios (...) ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos. Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, quien hizo de uno todo el linaje humano y para poblar toda la haz de la tierra (Hch 17, 26), y todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es, Dios mismo (GS 24).

2) En la Escritura no se da una legitimación del orden constituido entre los hombres, sino que existe una llamada continua a construirlo según el proyecto divino. De este modo, en los profetas y en los salmos encontramos una evocación continua a la libertad-liberación y a superar las relaciones sociales de esclavitud, opresión, etc.<sup>353</sup>

3) Existe una denuncia de las relaciones dominado-dominador, las cuales contrastan con Dios que es el único Señor y Padre de todos. En este marco se encuadra la liberación de los pobres en el mensaje profético.

4) Aún siendo religiosa la predicación de Jesús (en la que destaca el primado de la caridad como amor de Dios por el hombre y del hombre a

---

progressi, di "queste" culture in cui l'uomo troppo spesso viene a trovarsi non già come fine, ma oggetto o strumento. (Ibidem, p. 53).

<sup>353</sup> Cf. Ibidem, p. 55.

Dios), se debe reconocer que ésta tenía sus repercusiones sobre el orden social y político. En este sentido Lorenzetti hace la siguiente observación:

Jesús de Nazaret proclamó las bienaventuranzas (Mt 5, Lc 6). La predicación y la comunicación pastoral en la Iglesia las ha interpretado siempre y justamente en sentido religioso y moral. Pero uno puede legítimamente preguntarse si fue descuidado indebidamente el sentido social y político de estas bienaventuranzas. De hecho, la era mesiánica fue aclamada como liberación de los pobres, es decir, como la superación de pobres-ricos, esto es, oprimido-opresor. Tal superación es signo del reino de Dios que viene<sup>354</sup>.

Pasando al terreno de la *reflexión ético-teológica*, Lorenzetti propone detenerse en la consideración de los valores ético-sociales como elementos que orientan la convivencia entre los hombres. Estos valores son: verdad, justicia, amor, libertad, igualdad, participación y liberación. Todos ellos vienen explicados a partir de la dignidad de la persona<sup>355</sup>. A continuación haremos un apunte sobre las observaciones que hace el autor de cada uno de estos valores.

En primer lugar, la *verdad* no hace referencia a una verdad teórica o especulativa, sino a la verdad *práctica* que tiende a establecer bases sólidas en la convivencia y que se traduce en veracidad, sinceridad y buena fe, lo cual contribuye a generar un clima de *confianza*, tan importante en la convivencia social.

---

<sup>354</sup> Gesù di Nazareth proclama le nuove beatitudine (Mt 5; Lc 6). La predicazione e la comunicazione pastorale nella chiesa le ha semper e giustamente interpretate in senso religioso e morale. Ma legittimamente ci si può domandare se non è stato indebitamente trascurato il senso sociale e politico di tali beatitudini. Infatti l'era messianica era attesa come liberazione del povero, cioè come il superamento del rapporto povero-rico, cioè oppresso-oppressore. Tale superamento è segno del regno di Dio che viene. (Ibidem, p. 56).

<sup>355</sup> Cf. Ibidem, pp. 57-62.

En segundo lugar se reflexiona sobre la *justicia*, la cual en el ámbito de la política implica un respeto incondicionado a la dignidad del hombre y a todos sus derechos objetivos e inviolables. La *justicia social* no se debe limitar a lo prescrito por las leyes civiles. En cuanto exigencia dinámica debe atribuir progresivamente a las personas lo que les compete, según su dignidad esencial.

Por otro lado, el amor o *solidaridad fraterna* entre los ciudadanos es indispensable para que se actualice la auténtica justicia. Es, además, el remedio contra el individualismo y la garantía más eficaz de la paz social. El fundamento de este amor es la misma naturaleza humana, y para los cristianos se refuerza en la redención en Cristo de todos los hijos de Dios.

Además, la *libertad* es considerada como fruto del amor y de la solidaridad fraterna. La verdadera libertad política tiene su fundamento en la vocación de todo hombre (creado a imagen de Dios) al desarrollo. Pero, de hecho, sólo se actualiza en la comunidad humana mediante la *colaboración solidaria* de todos los que la componen.

En cuanto a la *igual dignidad* de todos los hombres debe traducirse también en la comunidad política, de ahí la importancia de la igualdad de todos los ciudadanos frente a la ley. Para esto es importante superar poco a poco las desigualdades sociales y económicas entre las personas y los grupos de una sociedad. Sólo de esta manera será posible una igualdad efectiva en oportunidad para el cumplimiento de la vocación personal de cada uno.

Por lo que respecta a la *participación en la vida pública*, ésta es vista como una forma esencial de la libertad y está estrechamente relacionada con la igualdad. No es sólo un derecho fundamental, sino un deber moral de estar al servicio de todos los conciudadanos. Para los cristianos este empeño es una dimensión importante —entre otras— del empeño evangélico.

Todos estos valores confluyen en la *liberación*. Como insiste el Magisterio reciente, la liberación debe ser *integral*, es decir, debe promover el pleno desarrollo humano. La liberación integral consiste —desde un punto de



vista crítico-dialéctico — en la progresiva superación de las diversas formas de esclavitud y de los ídolos que el hombre se construye. A nivel político se concreta en la *promoción y defensa* de todos los derechos fundamentales del hombre, con particular atención a *los más débiles y a los indefensos*.

Pasando a las *actitudes ético-sociales fundamentales* el autor propone dos caminos que considera poco practicados por los cristianos y por la misma Iglesia: valorar los conflictos sociales y prestar atención a la moralización de las estructuras sociales.

En relación con el primer camino, es importante abandonar el mito de una posible armonía perfecta en la sociedad terrena, de modo que se ponga una especial atención en la actitud a tener frente a los conflictos sociales. En esta línea se suelen dar actitudes extremas y opuestas: quienes eluden la problemática del conflicto (los “pacifistas”, distintos del “no-violento”); y quienes “sacralizan” la problemática del conflicto, considerándola como el medio para instaurar una sociedad nueva y más justa. En la primera actitud suelen caer algunos con una cierta cultura católica, mientras que la segunda es típica de una cultura de tipo marxista. Lorenzetti afirma que «la acción concreta y constructiva a la que el cristiano está llamado consiste en discernir los verdaderos de los falsos conflictos, dando respuestas apropiadas en una nueva estrategia social»<sup>356</sup>.

Sobre el segundo camino, el autor anima a los cristianos a no limitarse a individuar a las personas que actúan equivocadamente cuando surge un mal social. La actitud que propone Lorenzetti es tomar consciencia de la existencia de *estructuras injustas* que requieren ser transformadas, con el fin de cambiar su esencia deshumanizante y despersonalizadora. Es importante tener en cuenta que no siempre es suficiente con que se dé la conversión de un número importante de individuos para conseguir la

---

<sup>356</sup> «L'azione concreta e costruttiva a cui il cristiano è chiamato consiste nel discernere i veri dai falsi conflitti, dando risposte appropriate in una nuova strategia sociale». (Ibidem, p. 64).

renovación de dichas estructuras, ya que en muchas ocasiones lo que se requiere es la transformación de la misma estructura o institución social y no sólo de quienes la componen.

c) *Las estructuras sociales*

En esta parte queremos centrar la atención en tres *principios* en torno a los cuales el autor enfoca las relaciones entre personas, grupos sociales y la sociedad en general. Estos principios son: solidaridad, subsidiariedad y el bien común.

El principio de *solidaridad* tiene su fundamento en la dignidad de la persona y en su dimensión comunitaria. Este principio manifiesta la responsabilidad que existe entre todos los seres humanos:

El principio de la solidaridad, como instancia social y ética fundamental, dice que todos son *corresponsables del bien de los demás* y de las formas de asociación en las que se expresan<sup>357</sup>.

Una forma de vivir esta solidaridad es por medio del despliegue de la caridad, tanto en su dimensión personal como social.

Por el principio de *subsidiariedad* se reconoce como contrario a las estructuras sociales la conducción global de la sociedad que induzca al sofocamiento de la capacidad creativa de los individuos y grupos intermedios. La finalidad de este principio debe ser maximizar la participación de los individuos en los procesos de decisión y reforzar los entes intermedios, con el objetivo de evitar el centralismo sofocante.

El sentido del principio del *bien común* es doble: por un lado el deber de que las personas y grupos sociales se abran a los intereses generales; y por

---

<sup>357</sup> Il principio di solidarietà, come fondamentale istanza etico-sociale, dice che *ognuno è corresponsabile del bene di ogni altro* e delle forme associative in cui questi si esprime. (Ibidem, p. 70).

otro, indica un conjunto de condiciones generales encaminadas a que las personas y grupos de una sociedad puedan alcanzar su finalidad. Este principio se encuentra equidistante entre el polo del colectivismo y del individualismo.

d) *La comunidad mundial*

Como hicimos respecto a las estructuras sociales, también en lo referente a la reflexión de un orden social mundial nos detendremos en los principios reguladores de este orden: el bien común mundial, la subsidiariedad y la solidaridad.

El autor reconoce que la categoría de *bien común mundial o universal* es relativamente nueva, ya que en la ética social tradicional existía una concepción reducida del bien común y por tanto limitada a cada Estado. Sólo en un segundo momento se pensaba en la *cooperación* entre los Estados<sup>358</sup>.

Gracias a la concepción cristiana de la unidad del género humano se ha ido reflexionando cada vez más sobre esta dimensión del bien común, la cual debe tener el primer puesto, por delante del bien común de un Estado particular.

La *subsidiariedad* vivida en la esfera mundial tiene las mismas características que la vivida dentro de una sociedad, pero referida a la relación entre los distintos Estados.

La época actual, afirma Lorenzetti, exige aún más una preocupación por hacer efectiva la *solidaridad* a nivel mundial, principalmente respecto a la brecha existente entre el Norte y el Sur. En este sentido, se debe de poner una especial atención en las políticas comerciales, monetarias, en las inversiones y en los programas asistenciales.

---

<sup>358</sup> Cf. *Ibidem*, p. 76.

### 2.3. *Temas de moral social concreta*

Los autores del *Curso de moral* se detienen en cuatro grandes temas de moral social concreta desarrollados en los dos volúmenes dedicados a la ética social: matrimonio y familia, la vida económica, ética política y ética de los medios de comunicación. A continuación veremos brevemente algunas ideas de cada uno de estos temas, señalando solamente aquellos aspectos que tienen mayor incidencia respecto al orden social.

Por un lado, Guido Gatti analiza desde un punto de vista sociológico los fenómenos que han provocado cambios en la institución *familiar* y *matrimonial*. Aporta datos sobre todo del ámbito italiano. Subraya tres factores principales que en los últimos siglos han configurado la transformación de la realidad familiar. Por un lado está el factor económico, con el paso de una economía de subsistencia a una economía de consumo gracias al desarrollo tecnológico y a la revolución industrial, lo cual ha derivado en una economía de mercado.

En segundo lugar están los factores políticos. En un primer momento, con la revolución liberal, se acentuó el individualismo y decayó el modelo autoritario en la sociedad, lo cual contribuyó a aumentar la sensibilidad democrática. En un segundo momento, se configuró el estado moderno, el cual asume muchas tareas asistenciales que en el pasado corrían a cargo de las familias.

En tercer lugar, pero quizá el factor más importante es el cultural. Gatti afirma que «se trata de aquel fenómeno complejo que recibe el nombre de secularización y que está formado por el cambio lento pero constante –que ha estado sucediendo durante siglos, pero que todavía no se ha agotado– de una cultura sacra a una cultura secular (...) Secular es aquella cultura o sociedad que se caracteriza por un progresivo alejamiento de la religión (o al menos de los valores sagrados, reconocidos universalmente como

tales)»<sup>359</sup>. Este fenómeno ha influido particularmente en el terreno moral y junto con los dos otros factores han configurado una transformación significativa en la familia.

Todos estos factores han incidido en la vida familiar, de modo que son una realidad los problemas que aquejan a la familia actualmente: disminución en el número de hijos, aumento de los divorcios, aumento de *familias* monoparentales, las uniones de hecho, etc.

El autor recuerda que toda esta situación la ha tenido en cuenta el Concilio, sobre todo en la constitución pastoral, al afirmar que:

La actual situación económico, social-psicológica y civil son origen de fuertes perturbaciones para la familia (...) Todo lo cual suscita angustia en las conciencias. Y, sin embargo, un hecho muestra bien el vigor y la solidez de la institución matrimonial y familiar: las profundas transformaciones de la sociedad contemporánea, a pesar de las dificultades a que han dado origen, con muchísima frecuencia manifiestan, de varios modos, la verdadera naturaleza de tal institución (GS 47).

Gatti afirma que vista esta situación desde la fe se debe tener en cuenta que «la familia pierde funciones sociales, educativas y económicas, pero redescubre su función más auténtica y su nueva forma de ser como lugar de relaciones interpersonales basadas en el amor y la libre elección»<sup>360</sup>.

---

<sup>359</sup> Si tratta de quel fenomeno complessissimo cui si dà il nome di secolarizzazione e che è costituita dal passaggio lento ma continuo, in atto già da secoli ma non ancora esaurito, da una cultura sacrale a una cultura secolare (...) Secolare è quella cultura o quella società che si caratterizza per un progressivo allontanamento dalla religione (o comunque da valori sacri, universalmente riconosciuti come tali) (Idem, *Corso di Morale III*, p. 179).

<sup>360</sup> La famiglia perde funzioni sociali, educative ed economiche, ma riscopre una sua funzione più autentica e un suo nuovo modo di essere, come luogo di rapporti interpersonali basati sull'amore e sulla libera scelta. (Ibidem, p. 183).

Posteriormente, el autor analiza las enseñanzas sobre la institución matrimonial presentes en el Antiguo y Nuevo Testamento, así como la reflexión sobre el tema en los distintos momentos de la historia. Se detiene el autor particularmente en los aspectos de moral conyugal en torno a la encíclica *Humanae vitae*.

Volviendo a la propuesta de Cozzoli sobre la oportunidad de enfocar la moral social a partir de las virtudes sociales, Gatti subraya la importancia de la *solidaridad* humana en el ámbito de la familia:

... la solidaridad que vincula a los hombres entre sí; no es la solidaridad-deber, sino la solidaridad-realidad, ni siquiera el valor ético, sino el hecho de la solidaridad universal y misteriosa: la solidaridad real que une a cada hombre a cualquier otro hombre (...); que a través de la cadena impredecible de condicionamientos recíprocos hace de cada hombre un padre y un hijo de todos los demás hombres (...) Esta historia de solidaridad toca su mayor intensidad en la familia donde llega a las raíces mismas de la existencia<sup>361</sup>.

Del mismo modo subraya la importancia del *amor* y la *fidelidad* en la comunidad de vida que constituye el matrimonio. También destaca la *convivencia familiar* como la experiencia original y primaria del ser social del hombre. De ahí la importancia de que la familia sea modelo y escuela de convivencia social, ya que aspectos como la *gratuidad* vividos en el ámbito familiar representan una contribución importantísima a la sociedad (cf. *Familiaris consortio* 43).

Pasamos ahora al tema de la *economía*, a cargo de Giuseppe Mattai. El autor justifica la reflexión ética teológica del ámbito socioeconómico por el

---

<sup>361</sup> ... la solidarietà che lega gli uomini tra di loro; non è la solidarietà-dovere, ma la solidarietà-raltà, non ancora il valore etico ma il fatto universale e misterioso: la solidarietà reale che lega ogni uomo a ogni altro uomo (...); che attraverso la catena imprevedibili dei condizionamento reciproci fa di ogni uomo un padre e un figlio di tutti gli altri uomini (...) Questa trama di solidarietà tocca la maggiore intensità nella famiglia dove attinge le radici stesse dell'esistenza. (Ibidem, p. 246 s.)

hecho de que «la economía, en cuanto sector de la actividad humana, es un conjunto de problemas de *medios* y de *finés* (¿cómo producir a determinados costos y por qué producir?): no se resuelve por tanto sólo con análisis científicos econométricos, ni sólo con mecanismos técnicos y políticos (...) Lo económico *va más allá de los negocios* (...), por tanto, necesariamente hace referencia a la cuestión de los *finés* del actuar humano y de la persona para jerarquizar necesidades y armonizar individuo y sociedad»<sup>362</sup>. Dado que en el mundo de la economía está implicada la acción del hombre, la reflexión ética tiene su espacio en estos asuntos. El autor pretende con esta reflexión refutar a quienes buscan contraponer economía y moral.

El autor presenta un estudio de la economía del momento bajo una lectura de los *signos de los tiempos*. Identifica tres signos de los tiempos: 1) una cierta preocupación moral y religiosa por una economía fundada sobre el mito del *homo oeconomicus*; 2) el aumento de movimientos que buscan proyectos económico-sociales alternativos, basados en la *gratuidad* (voluntariados, servicios civiles, participación ciudadana, etc.); 3) una mayor conciencia por parte de la Iglesia de la necesidad de intervenir en el campo económico-social, sin limitarse a dar indicaciones doctrinales, sino más bien a partir de una presencia activa fundada en el *compartir* las angustias de *los marginados*, basada en el testimonio evangélico<sup>363</sup>.

Tres aspectos sobresalen en la moral concreta en relación con la economía: el desarrollo, el trabajo (la organización humana de la

---

<sup>362</sup> L'economia, in quanto settore dell'attività umana, è insieme problema di *mezzi* e di *fini* (come produrre e determinati costi e perché produrre?): non si risolve cioè soltanto in analisi scientifiche econometriche nè in accorgimenti tecnici e politici (...) L'economico *oltrepassa gli affari* (...), necessariamente quindi rinvia alla questione dei *fini* dell'agire umano e della persona, per gerarchizzare bisogni e armonizzare individuo e società. (Ibidem, p. 354).

<sup>363</sup> Cf. Ibidem, p. 376 s.

producción) y la instauración de un nuevo orden económico internacional (la propiedad privada, el comercio internacional y la paz).

Sobre el primer aspecto, advierte el autor que algunos expertos en economía tienden a presentar los diversos grados de desarrollo, clasificando el mundo en seis grupos: 1) el mundo occidental industrializado; 2) el mundo de los países del así llamado “socialismo real” (URSS); 3) el mundo de los países exportadores de petróleo; 4) el mundo de los países pobres, no productores de petróleo, pero en vías de desarrollo; 5) el mundo de los países más pobres; 6) el mundo chino con todo su potencial de habitantes y petróleo y con un régimen comunista distinto al de Europa del Este.

Bajo este panorama el autor se detiene en el análisis de la sociedad en la que propiamente queda comprendida Italia, es decir, en una sociedad que se encuentra en una transición entre la sociedad industrial y consumista, a una sociedad postindustrial y tecnocrática.

Mattai considera que esta sociedad postindustrial o tecnológica debe buscar el encuentro entre economía y moral en algunos puntos clave. En primer lugar, en el *modelo de desarrollo* basado en la maximización de beneficios el cual ha demostrado tener sus límites, sobre todo con la fractura y diferencias que se han creado entre el Norte y el Sur del planeta. Por eso es urgente repensar un modelo de desarrollo que integre productividad y eficiencia productiva con *equidad en la distribución* de los recursos y con una sensibilidad por el equilibrio *ecológico*. Como parece obvio, este nuevo modelo no implica exclusivamente decisiones técnicas o meramente económicas, sino que implica decisiones morales.

Un segundo punto clave señalado por el autor, en el que se debe tender al encuentro entre economía y moral, es el relacionado con el impacto de las nuevas tecnologías en el *trabajo humano* (por ejemplo, el desempleo causado por el recurso a las nuevas tecnologías, lo cual, es un problema ético social además de un asunto económico y técnico). También está la cuestión de poner en marcha un *nuevo orden económico internacional* que supere el desequilibrio entre el Norte y el Sur, orden que debe estar



inspirado en la justicia social y el respeto de la autonomía cultural de cada pueblo. Un claro problema relacionado con este último punto es el de la *deuda externa* de los países del Sur con los del Norte. Mattai afirma que «la necesidad de un nuevo orden económico internacional, ahora profundamente sentida, debe ser expresión de un acercamiento entre economía y moral»<sup>364</sup>.

También respecto a este punto el autor propugna una nueva ética del trabajo, es decir, actitudes nuevas respecto a la actividad laboral como presupuesto al establecimiento de un modelo de desarrollo nuevo y de una nueva organización de la economía internacional.

En relación a la necesidad de establecer un nuevo orden internacional, Mattai afirma que éste «implica el cambio de mentalidad y reformas estructurales que permitan el desarrollo integral para todos, la distribución equitativa de los recursos materiales y espirituales, la libertad de las dependencias (internas y externas), modelos de desarrollo y opciones energéticas que no perpetúen la brecha Norte-Sur, sino que la superen, al iniciar una cultura de paz y justicia»<sup>365</sup>.

Como ejemplo de aplicación de las virtudes sociales en moral social podemos mencionar la conclusión que hace Mattai sobre moral socioeconómica, en la que hace un llamado a «encontrar formas de avanzar para alcanzar la justicia, la fraternidad y la solidaridad genuina con los pobres tradicionales y con los “nuevos pobres”, expresión típica de la

---

<sup>364</sup> L'esigenza di un nuovo ordine economico internazionale, oggi molto sentita, deve essere espressione di un riavvicinamento tra economia e morale. (Ibidem, p. 386).

<sup>365</sup> Un nuovo ordine implica cambiamento di mentalità e riforme strutturali che consentano sviluppo integrale per tutti, equa ripartizione delle risorse materiali e spirituali, liberazione dalle dipendenze (interne ed esterne), modelli di sviluppo e scelte energetiche che non perpetuino la spaccatura Nord-Sud, ma la superino, avviando una cultura di pace e giustizia. (Ibidem, p. 449).

sociedad postindustrial»<sup>366</sup>. Por “nuevos pobres” el autor comprende esa forma de pobreza en la cual los sujetos, aún cubriendo sus necesidades básicas, no son capaces (por la estructura social, económica y política) de autorrealizarse en el trabajo, de encontrar satisfacción en la participación socio-política ni de establecer relaciones interpersonales gratificantes. De este modo destaca tres virtudes, justicia, fraternidad y solidaridad, que en el ámbito económico social deben tenerse en cuenta para superar las desigualdades.

Por otro lado, al abordar el tema de la *política*, Alberto Bondolfi comienza presentando un recorrido histórico sobre la reflexión política y la dimensión política del mensaje de Jesús. Posteriormente el autor ofrece un elenco de valores éticos fundamentales relacionados con la convivencia política:

A la búsqueda de estos valores nos encontramos y a veces nos enfrentamos, cuando se quiere permanecer atado a la tradición del pensamiento europeo, con la tríada de la libertad, igualdad-justicia y con la fraternidad-solidaridad<sup>367</sup>.

La tradición ético-teológica católica ha reflexionado sobre estas categorías que son fundamentos de la convivencia política.

El concepto de *libertad* es presentado como una noción clave de cualquier reflexión ético-política, ya que es un valor que al mismo tiempo tiene la característica de ser condición para la existencia de la justicia y la fraternidad.

---

<sup>366</sup> (...) scoprire le vie da percorrere per realizzare giustizia, fraternità e autentica solidarietà sia con i poveri tradizionali che con i “nuovi poveri”, espressione tipica delle società postindustriali». (Ibidem, p. 483).

<sup>367</sup> Alla ricerca di questi valori ci si incontra e talvolta ci si scontra, quando si voglia rimanere legati alla tradizione di pensiero europea, con la triade della libertà, ugualianza-justizia e con la fraternità-solidarietà. (Idem, *Corso di Morale IV*, p. 188).

En un momento como el actual, donde el principio de la libertad parece atravesar por dificultades particulares debido a las amenazas a las que de hecho está sometido el género humano, y debido también a la oposición de forma explícita de las diversas expresiones del fundamentalismo, los cristianos deben saber representarla con su valor moral de convivencia y al mismo tiempo saberla distinguir (aunque sin dividir) de aquella libertad que sólo puede ser el fruto de la acción del Espíritu en nosotros<sup>368</sup>.

La *igualdad* y la *justicia* vienen consideradas como manifestaciones de la equidad, y como parámetros esenciales para emitir un juicio sobre la cualidad moral de una determinada forma institucional de convivencia política. Con la categoría de *igualdad* se entiende la equidad en valor y dignidad de todos los hombres y grupos de personas en una sociedad:

Desde un punto de vista ético-social, la comprensión de la igualdad que parece cumplir mejor con algunas opciones antropológicas sobre la dignidad humana es aquella que parte de la afirmación de la igualdad de todos los miembros de la humanidad en la dignidad y en la posible diversidad de tratamiento a partir de criterios establecidos previamente y definitivamente garantizados por el derecho<sup>369</sup>.

---

<sup>368</sup> In un tempo come quello presente, in cui il *principio libertà* sembra versare in particolari difficoltà, a causa delle minacce fattuali cui è sottoposto il genere umano, e viene anche esplicitamente combattuto dalle varie espressioni del fondamentalismo, i cristiani devono saperlo ripresentare del suo valore morale di convivenza e saperlo al medesimo tempo distinguere (anche se non dividere) da quella libertà che solo può essere frutto dell'azione dello Spirito in noi. (Ibidem, p. 204).

<sup>369</sup> Da un punto di vista etico-sociale la comprensione di uguaglianza che più sembri rispettare alcune opzioni antropologiche sulla dignità umana è quella che parte appunto dall'affermazione di uguaglianza di tutti i membri dell'umanità nella dignità e nella possibile diversità di trattamento a partire da criteri stabiliti precedentemente e sicuramente garantiti dal diritto. (Ibidem, p. 210).

Además, el autor sostiene la legitimidad de la *diversidad*, ya que es una característica que va en paralelo con la variedad de necesidades, de capacidades y de méritos. La armonía entre la igualdad y la diversidad viene dada por la justicia, es decir, por el *dar a cada uno lo suyo*. De modo que la *justicia* viene a ser la concretización de la igualdad en los distintos sectores de la vida, tanto cuando se enfrentan las necesidades e intereses diversos de las personas como de los grupos en una sociedad<sup>370</sup>. Situando la justicia en el plano de la ética social Bondolfi afirma que:

Es necesario tener el coraje de actuar de acuerdo con la justicia humana, a sabiendas de que esto no nos obtiene automáticamente la salvación, sino que nos permite invocar al Dios de los pobres. En esta invocación experimentaremos que este reino de justicia, ya está misteriosamente presente aunque bajo la forma de ansiosa expectación. La espera será realmente impaciente y creíble a los ojos del mundo en la medida en que se transforme en obras y estructuras de justicia. De modo que el compromiso ético y social se combine productivamente con la esperanza del Reino de justicia<sup>371</sup>.

En cuanto a la *solidaridad-fraternidad*, Bondolfi muestra su preocupación por el riesgo de que se convierta en un término vacío de contenido. Este valor es el ideal ético y político de la revolución política de la Ilustración y es la principal virtud de la clase obrera y de su revolución, pero hace falta una reflexión profunda que clarifique su contenido. Sobre este valor el autor lanza la siguiente advertencia:

---

<sup>370</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>371</sup> Bisogna avere il coraggio di agire secondo giustizia umana, sapendo che ciò non ci dona automaticamente la salvezza, ma ci rende capaci di invocare il Dio dei poveri. In questa invocazione faremo l'esperienza che tale Regno di giustizia, è già misteriosamente presente anche sotto la forma dell'impaziente attesa. L'attesa sarà da parte sua davvero impaziente e credibile agli occhi del mondo nella misura in cui si trasforma in opere di giustizia fattuale e strutturale. Così l'impegno etico-sociale verrà a coniugarsi produttivamente con l'attesa del Regno di giustizia. (*Ibidem*, p. 238).

Construir relaciones no sólo de equidad sino de solidaridad significa saber hacerse cargo no sólo de la igualdad, sino de las diferencias cualitativas entre las personas. En esta perspectiva, la solidaridad no es el resultado automático de la realización de la libertad y la justicia, como el pensamiento de la Ilustración e incluso marxista-humanista había postulado con gran optimismo, sino un momento independiente de la tríada de valores en los que se basa toda sociedad que se considere democrática<sup>372</sup>.

Por último, Giannino Piana reflexiona sobre la cuestión relacionada con los *medios de comunicación*. El autor comienza presentando el tema como una realidad en crisis, ya que es paradójico que conforme crecen las posibilidades tecnológicas en este terreno, simultáneamente disminuya la calidad del proceso y de los contenidos de la práctica comunicativa. Esta situación genera diversas formas de alienación en las relaciones humanas. Las causas de esta crisis se encuentran para el autor en el modelo de *sociedad de masa y cultura de masa*. Estos modelos han generado, entre otros, el problema de la despersonificación del hombre en el anonimato.

El tema de los medios de comunicación tiene su importancia, ya que influyen en el modo en que se articulan las relaciones humanas en los distintos niveles. Como afirma Piana:

Su difusión ha cambiado la estructura familiar, la forma de hacer grupo y la misma relación con las instituciones. Aún más profundamente, han cambiado los estilos de vida y modelos de comportamiento personal y

---

<sup>372</sup> Instaurare rapporti non solo di equità ma di solidarietà significa sapersi far carico non solo dell'uguaglianza bensì delle differenze qualitative tra gli individui. In questa prospettiva la solidarietà non è il frutto automatico della realizzazione della libertà e della giustizia, come troppe pensiero illuminista ed anche marxista-umanistico aveva ottimisticamente postulato, bensì un momento autonomo della triade dei valori su cui si basa ogni società che si voglia democratica. (Ibidem, p. 251).

colectivo hasta producir una mutación antropológica sustancial, que se refleja inmediatamente en la forma de pensar y de vivir del hombre<sup>373</sup>.

Algunos de los problemas en torno a los medios de comunicación, sobre los que el autor sugiere enfocar la atención son: la *verdad* en la transmisión de la información, la *participación* (contrario a los monopolios) en el poder de gestión de los medios, la *libertad* de elección y la *veracidad* en el contenido publicitario, la formación de la *opinión pública*, la *educación* de los receptores de información (no permanecer en estado de mera pasividad).

#### 2.4. Valoración

Para la valoración del *Curso de moral* tendremos en cuenta, además de los aspectos considerados para el resto de manuales, por un lado el conjunto de la obra en sus dos tomos dedicados a la moral social, y por otro la propuesta hecha por Lorenzetti para la elaboración sistemática de una ética social cristiana.

Como hemos tenido oportunidad de ver al presentar esta obra, en la *Ética de la vida social* que nos ofrecen los autores italianos, no encontramos una parte explícita referida a la fundamentación de la moral social. Sin embargo, consideramos que dicha fundamentación se encuentra suficientemente presente mediante distintos elementos presentados por el trabajo de varios de los autores. Esto es lo que hemos pretendido reflejar en el apartado dedicado a los elementos de fundamentación.

---

<sup>373</sup> La loro diffusione ha modificato la struttura familiare, il modo di fare gruppo e lo stesso rapporto con le istituzioni. Ancor più profondamente, essi hanno cambiato gli stili di vita e i modelli di comportamento personali e collettivi, fino a produrre una sostanziale mutazione antropologica, che si riflette immediatamente sul modo di pensare e di vivere dell'uomo. (Ibidem, p. 379).

No podemos dejar de mencionar que, como suele ser habitual en la elaboración de un manual a partir de la colaboración de varios autores, la obra que hemos analizado pierde en cierta medida el carácter unitario, de modo particular en lo que respecta a la fundamentación. A lo largo de los dos volúmenes dedicados a la moral social encontramos una amplia diversidad de conceptos en torno a los cuales se desarrolla esta disciplina: virtudes sociales, principios y valores de la ética social, la moral de comunión (*koinōnía*) y la dimensión eclesiológica de la ética social (*diakonia*) son las principales claves en torno a las cuales los autores construyen la reflexión teológico moral de la vida social.

Ya en la parte histórica que nos ofrece Lorenzetti comienza a perfilarse la importancia que este autor le otorga a determinados valores como la *dignidad* de la persona (creada a imagen y semejanza de Dios), la *fraternidad* y la *igualdad*. Esta base antropológica es considerada desde su fundamento en la naturaleza misma del hombre, y reforzada y confirmada mediante el fundamento bíblico.

Sobre el estudio de la parte histórica más reciente, Lorenzetti destaca como presupuesto esencial de la DSI la conciencia que debe tener todo cristiano respecto a su papel en relación con las cuestiones sociales, ya que la fe —advierte Lorenzetti— no puede reducirse a un hecho de la esfera privada. Subraya el autor que la intervención de los cristianos en materias de orden temporal está plenamente conforme con la voluntad de Dios y por eso el Magisterio lo fundamenta en la misma ley natural.

El segundo elemento, detrás de la reflexión histórica, que consideramos útil en la construcción de una Teología moral social es la contribución de Cozzoli respecto a la propuesta de elaborar una moral social en torno a las *virtudes sociales*. El autor va construyendo esta categoría desde una concepción interdisciplinar, ya que tiene en cuenta la ética, la antropología (la socialidad humana), las aportaciones de la Escritura y la reflexión magisterial.

El objetivo de toda la obra es construir una *moral de comunión* (de ahí el título de los dos volúmenes dedicados a la ética social: *koinōnía*) en la cual

la *actitud* fundamental sea la relación con los otros (“ser para” los demás y “ser con” los demás). Este planteamiento es propuesto en plena sintonía con el mensaje bíblico que plantea al hombre una apertura al *amor* y a la *comuni3n* con los otros. Cozzoli propone como eje de este amor-caridad las virtudes de la *justicia*, la *disponibilidad* y la *fidelidad*, las cuales se traducen a su vez en otras muchas virtudes sociales.

Como hemos intentado reflejar al presentar los temas de moral social concreta del *Curso de moral*, nos parece que la propuesta de Cozzoli ha sido en cierta medida acogida por otros de los autores, por ejemplo al exponer los temas de matrimonio y familia, 3tica econ3mica y 3tica de los medios de comunicaci3n, aunque ninguno de los autores se refiere expresamente a la propuesta de este autor.

Sin embargo, insistimos en que se echa en falta una cierta homogeneidad en el enfoque entre las propuestas de los diversos autores, ya que en nuestra opini3n el objetivo al que se refieren los editores de construir una 3tica de comuni3n (*koin3n3a*) entre las personas no aparece como un elemento clave de vertebraci3n de la moral social en cada uno de los cap3tulos que componen ambos vol3menes de la *3tica de la vida social*. Para ilustrar esta valoraci3n ofrecemos a continuaci3n los principales puntos sobre los que cada autor estructura las cuestiones sociales: 1) Cozzoli, se centra en las *virtudes sociales* (s3lo de la Escritura toma las siguientes virtudes que tienen una componente social: *libertad*, *amor*, *generosidad*, *justicia*, *misericordia*, *servicio*, *agradecimiento*, *sinceridad*, *obediencia*, *bondad*, *humildad*, *mansedumbre*, *paciencia* y *caridad*); 2) De Guidi, en la *ministerialidad* o *servicio eclesial* (*diacon3a*); 3) Lorenzetti, por un lado se centra en algunas l3neas fundamentales presentes en la Escritura (un *Dios liberador*, un *pueblo en comuni3n*, la *salvaci3n* del pobre mediante la *justicia* y la *paz*, el primado de la *caridad*); por otro lado, propone una sistematizaci3n de la 3tica social cristiana a partir de la *relacionalidad* de la persona, la reflexi3n sobre el *modelo de sociedad* y las *estructuras sociales* (subraya los principios de *solidaridad*, *subsidiariedad* y *bien com3n*). En dicha sistematizaci3n destaca la consideraci3n de algunos *valores 3tico-sociales* como elementos que orientan la convivencia entre los hombres (*verdad*, *justicia*, *amor*, *libertad*, *igualdad*,



*participación y liberación*). Como se ve, a pesar de los esfuerzos, la multiplicidad de autores termina generando una cierta dispersión en la construcción de la moral social.

Una propuesta diversa de fundamentación es la planteada por De Guidi, la cual se enfoca a partir de la dimensión eclesial de la ética. Como hace notar Querejazu, «el trabajo de S. De Guidi, aunque incluido en el área de lo social, pertenece al capítulo de los fundamentos teológicos, en concreto, eclesiológicos de la Teología moral. La insistencia en la diakonia justifica su inclusión en esta parte del manual»<sup>374</sup>. Quizá convendría más ofrecer este amplio desarrollo sobre la fundamentación eclesiológica de la ética en el volumen del *Curso de moral* dedicado a la moral fundamental, dejando para la *Ética de la vida social* una breve reflexión sobre la dimensión eclesiológica de la ética social.

El tercer elemento de fundamentación que aquí queremos mencionar es el *fundamento bíblico*. Como ya hemos mencionado, para Lorenzetti este es un aspecto esencial en torno a la reflexión ético-social. Este mismo autor afirma que «es (...) necesario recuperar, junto a una lectura de la Biblia en sentido *religioso*, una lectura rigurosamente *social e histórica* de los acontecimientos que han ocurrido en el pueblo de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento»<sup>375</sup>. En el *Curso de moral* nos encontramos precisamente con ese esfuerzo por leer la Escritura atendiendo, además del sentido religioso y trascendente, al sentido social e histórico de los diversos acontecimientos. En este hecho vemos claramente acogido por los autores el deseo conciliar de ofrecer una reflexión teológica moral nutrida por la Sagrada Escritura.

---

<sup>374</sup> J. Querejazu, *La moral social y el Concilio Vaticano II*, p. 428.

<sup>375</sup> Si rende (...) necessario ricuperare, accanto a una lettura della bibbia in chiave *religiosa*, una lettura rigorosamente *sociale e storica* degli eventi che sono accaduti nell'ambito del popolo di Dio dell'Antico e Nuovo Testamento. (T. Goffi y G. Piana, *Corso di Morale IV*, p. 24).

Lorenzetti encuadra el recurso a la Escritura en el marco de la ética social en torno a cuatro ejes claves: el reconocimiento de un Dios *liberador*; la Alianza como experiencia de *fidelidad* a Dios y al prójimo; la predicación de los profetas sobre los derechos de los *pobres* y el primado de la *caridad* en el Nuevo Testamento.

Aunque en estas páginas no nos hemos detenido en la reflexión bíblica sobre las distintas cuestiones concretas, debemos reconocer su presencia en la exposición que realizan los autores del *Curso de moral* al abordar estos temas<sup>376</sup>.

Respecto al aspecto teológico de la obra debemos reconocer la plena integración, en los dos volúmenes que hemos analizado, de las dimensiones ética y teológica del actuar humano en la vida de relación, es decir, del actuar en sociedad. En este sentido hemos hecho notar la importancia que Lorenzetti otorga a la trascendencia social y pública de la fe, y a su concretización en modelos teológicos caracterizados por la *praxis*. Como observación marginal podemos mencionar que en la obra están ausentes desarrollos teológicos como la teología de la liberación. En cambio, Lorenzetti y Bondolfi sí prestan atención a realidades que han tenido una mayor influencia en ámbito europeo como la teología de la esperanza y la teología política.

Con Querejazu podemos afirmar que «los temas y problemas de fundamentación de la Teología moral social se sitúan y se desarrollan en el terreno y entornos teológicos descubiertos, desbrozados y recomendados para la Teología moral por el acontecimiento conciliar (LG, GS, DV y OT principalmente). Hay que destacar que la elaboración de Teología moral

---

<sup>376</sup> Véase, por ejemplo: para el tema de la política Ibidem, pp. 145 s., 149-154, 173 ss.; respecto al trabajo T. Goffi y G. Piana, *Corso di Morale III*, p. 460 ss.; sobre la justicia T. Goffi y G. Piana, *Corso di Morale IV*, p. 215 ss. y sobre la verdad al reflexionar sobre ésta y los medios de comunicación T. Goffi y G. Piana, *Corso di Morale IV*, p. 370 ss.

social en este manual busca y establece su asiento en las raíces cristianas y en la naturaleza teológica que el Concilio facilita y exige a la Teología moral»<sup>377</sup>. Con esto queremos remarcar la acogida que ha tenido el Concilio por parte de los autores italianos del *Curso de moral*.

En cuanto a la propuesta teológica de moral social elaborada por Lorenzetti cabe destacar el esfuerzo de concreción en la dimensión cristológica y trinitaria del misterio cristiano, dimensiones en las que sitúa las bases del carácter relacional de la persona humana. De una u otra manera encontramos presente este aspecto de fundamentación en el *Curso de moral*, aunque más presente en unas partes y poco explícito en otras a la hora de abordar las cuestiones sociales.

Por otro lado, vemos como Lorenzetti se decanta en su propuesta de elaboración de una Teología moral social por una estructuración en torno a *valores* y *principios* en los tres niveles que incluyen su propuesta (modelo de sociedad, estructuras sociales y comunidad mundial). Los *valores* que constituyen el eje de esta elaboración son: la verdad, la justicia, el amor, la libertad, la igualdad, la participación y la liberación. Y en lo referente a los *principios*, tanto a nivel de estructuras sociales como a nivel de la comunidad internacional, el autor centra la atención en la solidaridad, la subsidiariedad y el bien común. En este sentido vemos como el autor se sirve casi exclusivamente de las aportaciones de la DSI, ya que se centra en los principios y valores propuestos por esta disciplina.

Antes de concluir esta valoración quisiéramos hacer un breve apunte sobre los temas concretos de moral social presentes en esta obra. Además de las grandes cuestiones en torno a las cuales los autores hacen girar la moral social concreta, en el *Curso de moral* encontramos otros temas como: el desarrollo, el trabajo, la propiedad privada y la comunidad internacional. Con este bosquejo queda clara la acogida que ha tenido el esquema de GS

---

<sup>377</sup> J. Querejazu, *La moral social y el Concilio Vaticano II*, p. 435.

en la elaboración de una moral social concreta. Aunque el tema de la paz no se aborda en un punto específico de esta obra, es cierto que lo encontramos presente de diversos modos en los trabajos de los distintos autores.

A nuestro juicio, por el tipo de exposición que sigue Gatti en el tema dedicado al matrimonio y la familia, convendría más situar este argumento en el volumen dedicado a la moral de la persona, ya que la parte social de esta cuestión es la que encontramos menos desarrollada en la reflexión ofrecida.

También consideramos reductivo el hecho de limitar el tema de la cultura a los medios de comunicación social. Este mismo fenómeno lo encontrábamos ya en obras como *El tratado de ética teológica*. Reconocemos que los medios de comunicación tienen una gran importancia por la amplísima influencia que tienen en la sociedad actual, sin embargo, otros aspectos como el cultivo de las ciencias, las artes, el descanso, la educación, etc., también tienen su importancia en la configuración cultural de una sociedad. Pensamos que el espacio dedicado por GS al tema de la cultura ofrece un panorama más amplio de pautas a tener en cuenta al desarrollar esta cuestión y sus implicaciones en la convivencia social.

### ***3. Opción por la justicia y la libertad (I. Camacho - R. Rincón - G. Higuera)***

#### ***3.1. Presentación de la obra***

En 1986 se completó la colección de manuales de *Praxis cristiana*, obra de varios profesores de Teología moral en España. La obra consta de tres volúmenes en los que se abordan los distintos aspectos de la Teología moral: el primero, subtítulo *Fundamentación*, se centra en la Teología moral fundamental; el segundo, *Opción por la vida y el amor*, trata los temas de moral especial relacionados con la vida y la sexualidad; y el tercero, que

lleva por subtítulo *Opción por la justicia y la libertad*<sup>378</sup>, aborda la moral especial de la vida económica.

En este trabajo nos centraremos en el tercer volumen, ya que es donde los autores pretenden ofrecer una reflexión sobre la vida en sociedad en torno a los valores fundamentales de la justicia y la libertad. Este volumen es obra de Idelfonso Camacho, Doctor en Teología y profesor de Moral social y económica en la Facultad de Teología de Granada; Raimundo Rincón, licenciado en Teología y especializado en Teología moral y Liturgia. Profesor de Teología moral en el Centro de Estudios teológicos de Aragón, Sevilla y Murcia; Gonzalo Higuera, doctor en Teología, con especialización en Moral, fue profesor en el Seminario de Madrid, en la Universidad Pontificia de Salamanca y en la Universidad de Comillas.

Sobre el título *Opción por la justicia y la libertad*, I. Camacho afirma que «en la justicia, que no puede entenderse en un sentido exclusivamente económico, va implícita la aspiración a la igualdad; la libertad postula el derecho y el deber de todos a participar en la construcción y el mantenimiento de un orden capaz de garantizar la igualdad. Pero una y otra (...) no pueden entenderse ni proyectarse independientemente, porque entonces acaban por excluirse entre sí»<sup>379</sup>.

Este tercer volumen está dividido en cinco partes. La primera, a cargo de R. Rincón, nos ofrece un recorrido sintético por la historia. Ahí son abordados los principales hitos para la moral económica. En un primer momento se analizan los aspectos morales del mundo económico en la *Sagrada Escritura*, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, destacando la reflexión sobre la pobreza y los pobres. En segundo lugar se analizan las aportaciones de la *época patristica*, muy centrada en la

---

<sup>378</sup> I. Camacho, G. Higuera y R. Rincón, *Praxis cristiana*, III, *Opción por la justicia y la libertad* Ed. Paulinas, Madrid 1986.

<sup>379</sup> *Ibidem*, p. 8.

comunicación de bienes. En un tercer momento se estudia el surgimiento propiamente de la moral económica en la *edad media*, donde destacan las aportaciones de S. Tomás de Aquino. El cuarto punto abarca el espacio de tiempo que va del *siglo XVI al XIX*, donde destacan los tratados *De iustitia et iure* y la moral casuística.

El quinto tema de esta primera parte corre a cargo de I. Camacho y trata sobre la *doctrina social de la Iglesia* como expresión de la posición de la Iglesia frente a la economía industrial. En este punto el autor nos ofrece una síntesis de las enseñanzas doctrinales más relevantes del Magisterio social, desde *Rerum novarum* a *Laborem exercens*.

Este mismo autor es el responsable de toda la segunda parte de la obra, en la cual se analiza de manera sistemática la actividad económica. El punto de partida es la misma realidad económica con toda la complejidad que le rodea. Algunos aspectos concretos aquí tratados son: los precios, las necesidades y su correspondiente satisfacción, la producción, los modelos de empresa, el dinero y los intermediarios financieros y el papel de la sociedad y el estado en la economía.

La tercera parte, de G. Higuera, trata sobre algunos problemas especiales, entre los que destacan: el destino universal de los bienes; la necesidad, el derecho y el deber del trabajo; la propiedad privada y el contrato de trabajo.

Rincón expone en la cuarta parte los sistemas económicos como medios para organizar y estructurar la vida socioeconómica. Se detiene en el análisis del capitalismo y el socialismo. También aporta una valoración moral de ambos, a la luz de las enseñanzas doctrinales. Por último, presenta la democracia económica como un horizonte utópico desde donde es posible denunciar las prácticas inhumanas e injustas, al mismo tiempo que niega la posibilidad de una tercera vía.

La última parte de la obra corre a cargo de Camacho y aborda el tema de la dimensión internacional de la economía, donde pretende establecer la necesidad de unos determinados principios éticos en torno a esta cuestión

que cada vez va teniendo mayores repercusiones en la sociedad internacional.

El contexto social que los autores tienen en cuenta a la hora de elaborar esta obra es el de una *sociedad industrializada en un mundo desarrollado*. Una sociedad un tanto economicista, en la que todo se compra y se vende, en la que a todo se le pone un precio, etc. También consideran la sociedad bajo el calificativo de *sociedad de consumo*.

Esta sociedad, que se caracteriza por la producción en serie y la complejidad y variedad cada vez mayor de sus productos, manifiesta también una preocupación cada vez mayor también por dar salida a su producción (...) Y es que si en otro tiempo el problema era producir para subsistir, hoy lo que preocupa es consumir para poder seguir produciendo, porque la *producción en serie* ha terminado por imponer también *el consumo en serie*<sup>380</sup>.

Como se ve, los autores tienen sobre todo en cuenta la dinámica de la economía presente en los países occidentales, de modo que las distintas cuestiones y problemáticas en las que está envuelto el tercer mundo, apenas y aparecen.

### 3.2. *Elementos de fundamentación*

Como hemos visto al describir el contenido en la presentación de la obra, este manual que nos ofrece un grupo de moralistas españoles, no cuenta entre sus páginas con una parte dedicada específicamente a la reflexión sobre la fundamentación de la moral social. Los autores prefieren centrar el aspecto social de la moral en el tema económico. Quizá esta decisión se deba a que «el mundo económico aporta una dimensión de enorme

---

<sup>380</sup> Ibidem, p. 218.

realismo a la vida de la sociedad en todos sus aspectos»<sup>381</sup>. Además, con las siguientes palabras Camacho sostiene que dicha decisión no deriva en un reduccionismo:

Sin caer en ningún tipo de reduccionismo, hay que reconocer que la actividad económica es un condicionamiento esencial de la convivencia humana y de la vida social en general<sup>382</sup>.

A pesar de no contar con un apartado de fundamentación, aquí intentaremos presentar algunos elementos útiles, los cuales puedan arrojar luces sobre el enfoque de este manual. Por la temática abordada en este tercer volumen de *Praxis cristiana* es lógico que la mayoría de dichos elementos estén en estrecha relación con las cuestiones económicas.

Antes de comenzar el análisis nos interesa situarnos en qué es lo que entienden los autores de esta obra por moral social. En primer lugar conviene tener presente que en *Opción por la justicia y la libertad*, los autores consideran la moral económica en el contexto de la moral social. En este sentido tienen en cuenta que «el orden social es algo que procede de Dios: por eso al hombre sólo le cabe ante él una actitud de respeto y veneración, puesto que se trata de un don del Creador (igual que el orden natural)»<sup>383</sup>. Los autores perciben la ética social como un elemento humanizador de las estructuras sociales, para lo cual es indispensable un profundo conocimiento de la realidad misma, ya que la transformación de dichas estructuras requiere una cierta familiaridad con sus modos y posibilidades de funcionamiento:

Cuando se habla de ética social no se está pensando en el hecho de que toda acción humana tiene una incidencia sobre otras personas, sean pocas o muchas, según las circunstancias. Con eso no hemos salido de la ética

---

<sup>381</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>382</sup> Ibidem, p. 8.

<sup>383</sup> Ibidem, p. 10.



personal, aunque estemos poniendo de relieve la dimensión interindividual de ésta (...) Para que se hable de ética social es preciso tener en cuenta el grupo social, la conducta social y las estructuras sociales como realidades cualitativamente diferentes de la persona individual<sup>384</sup>.

Teniendo en cuenta lo anterior, nos centraremos en los elementos de fundamentación. El análisis de éstos posibles elementos de fundamentación lo realizaremos en dos pasos. En primer lugar nos referiremos a la parte histórica, y en segundo lugar a la parte sistemática de la actividad económica.

### 3.2.1.) Síntesis histórica

R. Rincón se detiene ampliamente en la presentación histórica de la moral económica. La estructura que sigue en la exposición de esta parte es la siguiente: en un primer momento presenta el *mensaje bíblico* relacionado con el mundo económico. Posteriormente, el autor pasa a la *época patristica* donde enfoca el tema a partir de la comunicación de bienes. A continuación presenta un análisis socioeconómico de la *edad media* y expone la síntesis y aportaciones de S. Tomás respecto a la economía contenidas en su tratado *De Iustitia*. Más adelante, el autor se refiere a las grandes aportaciones que supusieron a la moral económica los tratados *De Iustitia et iure* de la época de oro en los siglos XVI y XVII. También ofrece un análisis sobre el inicio del *capitalismo industrial* y la llegada de los *socialismos*, así como la postura de la Iglesia frente a estos fenómenos. El último punto de la parte histórica corresponde a la *doctrina social de la Iglesia* y corre a cargo de Camacho.

En la parte bíblica Rincón le otorga mucha importancia a la figura del *pobre* y a la noción de *pobreza* tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Respecto a los bienes económicos el autor analiza en los dos testamentos los siguientes temas: la actitud ante los bienes económicos,

---

<sup>384</sup> Ibidem, p. 12.

temas como la propiedad, riqueza y pobreza, la condición de los pobres, así como los vicios en torno a los bienes económicos.

De la época patrística el autor subraya la *administración de bienes* y la legitimidad de la *propiedad privada*, al mismo tiempo que presenta las enseñanzas de los Padres sobre la pobreza y la comunicación de bienes como práctica de misericordia con los menos favorecidos. También dedica un apartado a los pecados relacionados con el uso de las cosas y la propiedad.

Sobre la vigencia actual de las enseñanzas de los Padres Rincón afirma que «siguen siendo *directamente* válidas (es decir, de aplicación inmediata) para situaciones de economía predesarrollada (...) La lectura y el uso de la *parénesis* patrística es particularmente necesaria y útil para devolver a la predicación y reflexión cristianas el hábito profético que su inspiración bíblica parece exigir, sobre todo cuando se trata de abordar situaciones socio-económicas intolerables»<sup>385</sup>.

Sobre el desarrollo de la actividad económica en la edad media, Rincón acentúa los siguientes logros de la reflexión hecha por S. Tomás en la materia: 1) supo contextualizar los temas económicos en el tratado *De iustitia*; 2) y, la aportación del axioma (del todo contrario al liberalismo económico) de que el bien común se halla por encima de lo privado. Por otro lado, la crítica que el autor hace a la reflexión tomista sobre el tema económico-social es haberse centrado en la justicia conmutativa, de carácter individualista y privado<sup>386</sup>.

Siguiendo a M. Vidal el autor ofrece una valoración sobre la moral económica contenida en los tratados *De Iustitia et iure*, en los siguientes términos: «1) aspectos negativos principales: preponderancia de la justicia conmutativa, no cuestionamiento de la legitimidad del orden socio-

---

<sup>385</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>386</sup> Cf. Ibidem, p. 82.

económico existente, reducción de la ética económica a una “moral de intercambio”; 2) aspectos positivos: afirmación de la instancia ética dentro del mundo económico, entronque de la reflexión moral con el conocimiento de la realidad económica, el humanismo como criterio de discernimiento de la actividad económica»<sup>387</sup>.

Sobre los siglos XVII al XIX el autor subraya la llegada del capitalismo como consecuencia de la industrialización, así como la irrupción de los socialismos. La evaluación que hace Rincón sobre la Teología moral en esta época es muy contundente: «la teología moral de este período es decepcionante sobre todo cuando se toma conciencia de la enorme trascendencia de las revoluciones surgidas tanto en el campo de las ideas como de la vida socio-económica»<sup>388</sup>.

Por último, como parte de este recorrido histórico, Camacho aborda la parte dedicada a la doctrina social de la Iglesia, la cual considera como «la reflexión moral que se ha hecho en la Iglesia a través de sus más alta instancias sobre los problemas surgidos en la sociedad moderna por el advenimiento y desarrollo de la industrialización y de los sistemas socio-económicos que le sirvieron de marco (capitalismo y socialismo)»<sup>389</sup>. Camacho subraya el hecho de que la DSI como reflexión haya surgido con la encíclica *Rerum novarum*, al mismo tiempo que hace ver cómo en las décadas siguientes esta reflexión estuvo siempre muy pegada a los documentos oficiales de la Iglesia. Sin embargo, advierte que «estos textos son un fiel reflejo de lo que en la Iglesia, a todos los niveles, se ha ido elaborando. Por eso la identificación de la doctrina social de la Iglesia con las encíclicas y otros documentos eclesiales de alto rango sólo es lícita si al

---

<sup>387</sup> Ibidem, p. 97.

<sup>388</sup> Ibidem, p. 107.

<sup>389</sup> Ibidem, p. 110.

mismo tiempo se presupone que estamos en contacto con la vida misma de los cristianos preocupados por los problemas socio-económicos»<sup>390</sup>.

Camacho identifica dos etapas en la DSI, siendo el pontificado de Juan XXIII la transición que media entre ambas. La primera etapa se da en un contexto de industrialización, el cual genera diferencias económicas y conflictos sociales. En esta etapa los contenidos doctrinales se fundamentan en la *ética natural*. En cambio, en la segunda etapa se pone el énfasis en el auténtico desarrollo y, para conseguirlo, en la participación de todos los pueblos. Esta etapa se desarrolla más a partir de lo *específicamente cristiano*, pero mediante un discurso que sea asequible a todos<sup>391</sup>.

En relación con lo anterior, en la introducción de la obra Camacho deja claro que no entrará al polémico debate sobre lo específico de la moral cristiana. Sin embargo, sí nos ofrece algunas pistas de lo que esto puede significar en el terreno de la ética social:

En una sociedad pluralista como la nuestra, la ética social de los cristianos tiene que cuidar mucho de su capacidad de diálogo con todos (...) Supuesto este talante de diálogo, hay que preguntar qué aportamos los cristianos en este encuentro de mentalidades e ideologías. La respuesta tiene que situar al creyente en la perspectiva adecuada. Y ésta no es otra que la tensión insuperable entre historia y reino de Dios. Cuando se contempla la sociedad no como un todo estático e inmutable, sino como un proceso dinámico en el que es posible discernir un antes y un después, entonces es fácil descubrir un sentido que, en último término, apunta al reino prometido de Dios<sup>392</sup>.

Por último, después de presentar de manera sistemática las principales aportaciones de los distintos documentos de la DSI (desde *Rerum novarum*

---

<sup>390</sup> Ibidem, p. 111.

<sup>391</sup> Cf. Ibidem, p. 112.

<sup>392</sup> Ibidem, p. 13.

hasta *Laborem exercens*), el autor ofrece un intento de definición de ésta en los siguientes términos:

Podemos entender por doctrina social de la Iglesia las enseñanzas y valores que concreta el magisterio de la Iglesia contemplando la sociedad a la luz del evangelio, para que la comunidad cristiana, unida con los demás hombres, trabaje para la liberación integral de los hombres<sup>393</sup>.

### 3.2.2.) La actividad económica

G. Higuera advierte que en el campo socioeconómico no se pueden ni se deben proporcionar soluciones éticas concretas, ya que no existen. Sin embargo, afirma que lo que sí se debe recordar una y otra vez son los principios generales permanentes y absolutos que orientan el quehacer del hombre hacia soluciones humanas y éticas<sup>394</sup>.

En esa línea, en este apartado intentaremos exponer algunos elementos presentes en la obra, los cuales a nuestro juicio son útiles para iluminar la fundamentación de la moral social implícita en estos autores. Estos elementos no los desarrollan sistemáticamente los autores, pero pensamos que se encuentran de manera transversal a la hora de abordar los distintos asuntos del mundo económico.

Los elementos que consideraremos son: la dignidad de la persona humana y su centralidad en la vida económica, el desarrollo humano, la justicia y la libertad y el destino universal de los bienes y la propiedad privada.

---

<sup>393</sup> Ibidem, p. 174.

<sup>394</sup> Cf. Ibidem, p. 425.

a) *Dignidad humana y centralidad de la persona en la economía y en la sociedad*

Sobre la centralidad de la persona en la economía y en la sociedad los autores han sabido acoger las enseñanzas del Vaticano II. Es quizá esta una de las ideas que queda más clara en toda la obra, ya que en varias ocasiones y con diversos motivos los autores recuerdan –siguiendo la enseñanza magisterial– que la persona es «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales» (GS 25). También, de manera concreta, en lo referido al mundo económico subrayan que «el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico social» (GS 63). Este aspecto, que en su formulación puede ser muy sencillo pero cuyo contenido es esencial, es repetidamente recordado por los autores.

Por ejemplo, Camacho insiste en subrayar una y otra vez que la economía (producción y distribución) tiene como objetivo la satisfacción de las necesidades humanas, es decir, la economía siempre debe estar *al servicio del hombre* y de todo hombre. Como este aspecto no siempre ha sido tenido en cuenta, el autor recuerda que muchos han reflexionado sobre economía con una visión incompleta del hombre, lo cual ha llevado en mayor o menor medida a identificar el crecimiento económico con el mero bienestar humano y social.

También Higuera postula la centralidad del hombre y la dignidad humana como primer principio general que debe ser tenido en cuenta en la ética, lo cual implica la consideración del hombre como fin y nunca como medio. Con las siguientes expresiones gráficas sintetiza el autor esta postura:

Las cosas para el hombre, y no el hombre para las cosas; el trabajo para el hombre, y no el hombre para el trabajo; la producción para el hombre, y no el hombre para la producción; la propiedad para el hombre, y no el hombre para la propiedad; el sistema socio-económico para el hombre, y no el hombre para el sistema; la empresa para el hombre, y no el hombre para la empresa, con un etcétera suficientemente prolongado. Recuérdese que todo ello puede ser eco mutuo de aquellas afirmaciones paralelas de la ética política: la sociedad para el hombre, y no el hombre para la sociedad; la

nación para el hombre, y no el hombre para la nación, también con otro prolongado etcétera<sup>395</sup>.

b) *Desarrollo humano*

Sobre el desarrollo humano Camacho hace notar la clave humanista presente en las enseñanzas del Vaticano II al tratar este tema, clave que encontramos en todas las cuestiones económico-sociales abordadas en *Gaudium et spes*. En este documento se enfoca el alcance del desarrollo desde la perspectiva del *hombre integral y la totalidad de los hombres*, es decir, no centrandó la atención en un aspecto particular como puede ser el hombre productor, y evitando las desigualdades entre los hombres (GS 64).

Camacho resume la doctrina del Vaticano II sobre el desarrollo afirmando que la eliminación de toda desigualdad sólo se consigue mediante una adecuada comprensión del desarrollo (GS 64-64); todo el desarrollo económico debe estar presidido por el hombre: su finalidad debe ser el hombre integral y todos los hombres (GS 64); el hombre debe ser sujeto y protagonista del desarrollo (GS 65)<sup>396</sup>.

c) *Justicia y libertad*

La justicia y la libertad son los dos elementos claramente presentes en toda la obra, como el mismo título de este tercer volumen indica. Los autores no desarrollan una reflexión sistemática sobre estos elementos, sin embargo, se percibe su presencia en los distintos temas sobre los que reflexionan. En las páginas del tercer volumen de *Praxis cristiana* los autores relacionan sobre todo *justicia* con *igualdad*, de modo que con esta obra

---

<sup>395</sup> Ibidem, p. 426.

<sup>396</sup> Cf. Ibidem, p. 141.

reclaman una toma de conciencia sobre la *igualdad* y la *libertad* de todo hombre en la sociedad.

En la introducción de la obra, Camacho señala el paso de una *libertad-resistencia* (la que surge en un contexto liberal-individualista) a una *libertad-participación* (libertad que ejerce la persona con su participación en la sociedad). Es, precisamente, este segundo tipo de libertad el que los autores proponen en la obra.

La libertad de que goza todo hombre es concebida como una manifestación de la *igualdad* entre los hombres, sin embargo, las oportunidades de ejercitar la libertad no son iguales para unos y otros, lo cual genera una toma de conciencia sobre las exigencias de *justicia* que existen en la sociedad.

d) *El destino universal de los bienes y la propiedad privada*

En relación con estos dos aspectos, Camacho nos recuerda que «la prioridad del hombre exige que todos *los restantes bienes creados estén también subordinados* a él (...) Hoy resulta cada vez más claro el destino universal de los bienes de la tierra (puestos a disposición de todos los hombres) y el carácter subordinado de la propiedad privada»<sup>397</sup>.

Por otro lado, Higuera subraya que el principio del destino universal de los bienes es una cuestión de la propia naturaleza humana, de ley natural, es decir, una realidad inherente a la existencia misma de la persona y a su relación con las cosas:

En la enseñanza de la doctrina social católica tan sólo se ha de ver la inspirada confirmación, desde el ángulo religioso, de la obvia realidad y de la necesaria interrelación natural entre el hombre y las cosas, a las que llega

---

<sup>397</sup> Ibidem, p. 191.



vital y racionalmente todo el mundo, así como del destino universal de los bienes para satisfacer las necesidades de los hombres<sup>398</sup>.

Más adelante el autor reconoce la propiedad privada, al mismo tiempo que destaca que ésta «no es algo absoluto, sino que tiene sus fuertes limitaciones a favor de las personas más pobres y humildes»<sup>399</sup>. En esta misma línea recuerda una de las enseñanzas tradicionales que es la *función social de la propiedad*:

La propiedad nunca es absoluta, sino condicionada. Uno de los condicionamientos con categoría preferente es el carácter social inherente a toda propiedad; carácter éste apuntalado precisamente en la fuente original justificativa de los sistemas positivos de propiedad: estructurar un orden justo y equitativo entre hombres y bienes<sup>400</sup>.

En resumen, sobre la relación entre el destino universal de los bienes y el derecho a la propiedad, Higuera afirma que: 1) el uso de las cosas es fin, y la propiedad tan sólo un instrumento para conseguir dicho fin; 2) la propiedad no es un valor absoluto ni primigenio; 3) y, la propiedad conlleva un permanente e ineludible aspecto social, en ocasiones predominante sobre el mismo aspecto individual y personal<sup>401</sup>.

### 3.3. *Temas de moral social concreta*

Como hemos visto los autores de *Praxis cristiana* enfocan la moral social desde la perspectiva económica. Corresponde a Camacho la parte dedicada a la visión sistemática de la economía. Sobre esta parte, con T. López podemos afirmar que «el autor hace una reflexión ética sobre la economía

---

<sup>398</sup> Ibidem, p. 359.

<sup>399</sup> Ibidem, p. 395.

<sup>400</sup> Ibidem, p. 385.

<sup>401</sup> Cf. Ibidem, p. 400.

en su conjunto. El criterio fundamental lo toma de la afirmación del Vaticano II: “El hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social” (GS 63). Desde esta apelación la igualdad y la libertad, el destino universal de los bienes y el protagonismo de la persona, son valores éticos irrenunciables de la actividad económica»<sup>402</sup>. En el apartado anterior hemos expuesto estos aspectos como elementos implícitos para la fundamentación de la moral social.

En este apartado nos enfocaremos en los temas concretos que encontramos a lo largo del tercer volumen de *Praxis cristiana*. Entre dichos temas abordados en la obra destacan: los procesos de la actividad económica, los precios, las necesidades humanas, la producción, los modelos de empresa, el dinero y los intermediarios financieros, el derecho del trabajo, los contratos de trabajo, los sistemas económicos y la dimensión internacional de la economía.

Conviene mencionar que otros temas propios de la vida en sociedad, y por tanto de la moral social son tratados en el volumen dos de *Praxis cristiana*<sup>403</sup>. Dentro de esos temas se encuentran: la violencia, el terrorismo y la ecología.

Para el análisis de los temas concretos hemos decidido englobarlos en torno a dos grandes cuestiones: la economía y el trabajo.

Camacho se detiene y expone con profundidad los distintos aspectos que están relacionados con el mundo económico. Como el mismo lo ha explicado antes, esta es una opción metodológica que busca moverse de la realidad económica a la ética. Esta opción «se basa en la convicción de que

---

<sup>402</sup> T. López, *Opción por la justicia y la libertad*, Scripta Theologica, Madrid 1990, 271.

<sup>403</sup> F.J. Elizari, E. López y R. Rincón, *Praxis cristiana, II, Opción por la vida y el amor*, Paulinas, Madrid <sup>3</sup>1981.

todo juicio ético exige un conocimiento serio y bien fundamentado de la realidad»<sup>404</sup>.

En un primer momento el autor se detiene a explicar la relación entre *necesidades* humanas y su correspondiente satisfacción, ya que el hombre es un ser esencialmente indigente, es decir, un ser en proceso de realización. De esta realidad básica se desprende otra que es el *proceso de producción*, es decir, la transformación de una materia para satisfacer una necesidad. Además, el autor explica como en dicho proceso intervienen diversos factores, entre los que se encuentran el trabajo humano y el capital que lo financia. Al término del proceso se obtiene un *bien final* que posee un valor añadido (valor económico) por el proceso. Ese bien final es *consumido* por los miembros de la sociedad.

Este camino que aquí hemos explicado de manera muy sucinta tiene sus complejidades y por tanto sus implicaciones éticas:

No cabe duda que es difícil separar estos dos aspectos, el estrictamente económico y el ético; en la realidad suelen darse tan mezclados que lo ético apenas se explicita (...) A quienes piensan que la economía discurre por senderos del todo ajenos a la ética, habrá que decirles que detrás de la frialdad característica de dicha actitud se esconden unas opciones por determinados valores en lugar de otros<sup>405</sup>.

El autor reflexiona sobre los aspectos éticos que históricamente se han visto implicados por esta dinámica de la actividad económica: el aumento de la riqueza, pero unido al crecimiento de miseria en algunos sectores de la sociedad; el dilema entre libertad e igualdad, fruto del enfrentamiento entre capitalismo y socialismo; los límites del progreso, etc. En definitiva el

---

<sup>404</sup> I. Camacho, G. Higuera y R. Rincón Ibidem, III, *Opción por la justicia y la libertad* Ed. Paulinas, Madrid 1986, p. 176.

<sup>405</sup> Ibidem, p. 187 s.

autor recuerda la importancia de no perder de vista en ningún momento que la economía debe estar siempre al *servicio del hombre*.

Más adelante, Camacho sostiene que para conseguir lo anterior es necesario que la economía no se abandone a sus mecanismos, es decir, la economía debe ser en todo momento una realidad controlada por el hombre y por la sociedad:

En el fondo de todo esto subyace la necesidad de que sea *el hombre* el que determine los fines que deben orientar toda la actividad económica. Volvemos a encontrarnos aquí con el principio de que “el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social” (GS 63). Sólo que ahora esta afirmación no puede entenderse en sentido individual, sino social: el hombre en cuanto miembro de una colectividad y a través de ella, ha de ser el protagonista de la vida económico-social<sup>406</sup>.

De igual manera sostiene la importancia que tiene el Estado en la actividad económica, por medio de «iniciativas a través de las cuales marca las pautas para el desarrollo de la economía del país, según unos objetivos previamente determinados. Se trata de un complejo conjunto de actividades, que se conoce con el nombre de *política económica*»<sup>407</sup>.

Sobre el tema del trabajo, Camacho afirma que poco a poco ha sido reconocido como un derecho gracias a la progresiva comprensión de la *dignidad del hombre*. Al principio, el hombre era concebido simplemente como fuerza de trabajo. Posteriormente se ha ido reconociendo algunos derechos en torno al trabajo. De entre estos, los que el autor analiza son: la retribución mediante el *salario*, las *condiciones* de trabajo y la *participación* del trabajador.

Respecto al salario, Camacho propone una retribución suficiente para satisfacer las necesidades del trabajador y de las personas que

---

<sup>406</sup> Ibidem, p. 306.

<sup>407</sup> Ibidem, p. 311.

económicamente dependen de él. Esto es lo que se ha llamado *salario familiar*, en cuanto que debe ser suficiente para atender las necesidades de la familia normal cuando ésta depende económicamente sólo de uno de sus miembros.

Sobre las condiciones de trabajo Camacho insiste en la importancia de su *humanización*, de modo que se den pasos positivos en una concepción más digna del hombre en el trabajo.

En cuanto a la participación del trabajador, ya en la parte histórica el autor nos había situado haciéndonos notar como con GS se traslada el acento de los puntos relacionados con el trabajo, de modo que el centro de gravedad pasa de la retribución y el salario a las exigencias de *participación* que se desprenden de la misma dignidad de la persona trabajadora<sup>408</sup>. En esta línea, Camacho hace una denuncia de aquellos trabajos en los que la parte racional del hombre queda marginada:

La experiencia del trabajo mecánico, sin apenas ocasión para el ejercicio de la iniciativa y la creatividad humanas, es común a dos fenómenos tan característicos de la sociedad moderna como son la producción tecnológica y la burocracia (...) La exigencia de participación sigue resonando por doquier como un grito de rebeldía contra la paulatina disolución del sujeto humano»<sup>409</sup>.

En definitiva, el trabajo es considerado por los autores de *Praxis cristiana* como un instrumento por medio del cual se llega a hacer uso de las cosas necesarias o convenientes para la subsistencia y el perfeccionamiento progresivo del hombre, tanto en su dimensión individual como social. Dos características del trabajo que Higuera destaca son: que sea humano y social. A continuación analizaremos brevemente cada una de ellas.

---

<sup>408</sup> Cf. *Ibidem*, p. 143.

<sup>409</sup> *Ibidem*, p. 190 s.

Que el trabajo sea humano quiere decir que debe ser una actividad simultáneamente *humanizadora* y *hominizadora*, es decir, debe ser una actividad que refleje la naturaleza y peculiaridad humana. Por un lado, el trabajo de contribuir a que el hombre sea cada vez más consciente de su propia *dignidad* ontológica; debe favorecer el *perfeccionamiento* y el *desarrollo* del propio hombre, consiguiendo que mediante la actividad laboral el hombre se haga *más hombre*<sup>410</sup>.

En definitiva, Higuera subraya que el trabajo debe ser una actividad humana, es decir, inteligente, voluntaria y libre<sup>411</sup>.

El autor denuncia aquellas actividades laborales en las que la materia inerte se ennoblece, mientras que el ser humano se envilece y deshumaniza. De igual modo critica los sistemas socioeconómicos que despersonalizan al hombre al reducir el trabajo a la técnica en aquellas actividades que encontramos llenas de automatismos.

La otra característica es al aspecto social del trabajo. Higuera afirma que el trabajo tiene una vertiente social, ya que con la actividad laboral el hombre no se limita a satisfacer lo necesario para subsistir, ni a un desarrollo personal e individual exclusivo. «El hombre, pues, trabaja también en y para la sociedad. Con su actividad laboral estrecha las relaciones entre sus semejantes y crea vínculos de comunicación social»<sup>412</sup>. En este mismo sentido Higuera hace la siguiente denuncia:

El trabajo tiene el carácter de servicio a los demás y a la comunidad respectiva. Se ejerce en beneficio de otros y de la sociedad correspondiente, familiar, regional, nacional, mundial, a la que enaltece. Es una lamentable depreciación del contenido laboral y de su propia finalidad que el trabajo humano pierda la dimensión social y no atienda a ella debidamente por

---

<sup>410</sup> Cf. *Ibidem*, p. 364.

<sup>411</sup> Cf. *Ibidem*, p. 375.

<sup>412</sup> *Ibidem*, p. 367.

detenerse de forma exclusiva o muy preponderantemente en miras egoístas individuales o de clase, dejando que la función social, a lo más, venga por añadidura como “subproducto” indirecta o inconscientemente buscado o querido<sup>413</sup>.

### 3.4. Valoración

En su conjunto, el enfoque que encontramos en los tres volúmenes de *Praxis cristiana* es una Teología moral que tiene en cuenta las enseñanzas del Vaticano II. Sin embargo, es sobre todo en el volumen dedicado a la moral social donde nos encontramos con las principales carencias.

Nos parece muy limitado el hecho de considerar sólo la moral económica en el proyecto de moral social, aún teniendo en cuenta que este es un aspecto fundamental de la convivencia humana. El proyecto original de los autores para este tercer volumen parecía ser otro, ya que Rincón en el segundo volumen afirmaba que el proyecto de Teología moral especial incluiría un análisis de «las estructuras fundamentales de la socialidad de las personas: la vida familiar, la vida socio-económica y la vida política»<sup>414</sup>. Es evidente que dicho proyecto quedó truncado y no llegó a materializarse, ya que – como antes hemos dicho – el tercer volumen quedó reducido a la moral socioeconómica.

Sin embargo, debemos reconocer que el tema es tratado por los tres autores con gran profundidad. En este sentido, Querejazu afirma que «el conocimiento científico y técnico del área [económica] es uno de los aspectos más reseñables y conseguidos de la obra, aunque ante tal derroche de exposición técnica se haga más patente la penuria instrumental de la

---

<sup>413</sup> Ibidem.

<sup>414</sup> F.J. Elizari, E. López y R. Rincón Ibidem, II, *Opción por la vida y el amor*, Paulinas, Madrid <sup>3</sup>1981, p. 46.

ética económica»<sup>415</sup>. A nuestro juicio la reflexión de cada tema es profunda, pero en ocasiones centrándose excesivamente en cuestiones técnicas de la economía. Si bien la exposición sobre el funcionamiento económico es sencilla y asequible, nos parece que la cantidad de información sobre cuestiones técnicas dificulta el enfoque teológico de los distintos aspectos económicos.

En *Opción por la justicia y la libertad* se percibe que los autores han tenido muy en cuenta las enseñanzas de *Gaudium et spes*. En este sentido destaca sobre todo el aspecto programático de GS 63. De dicho número de la constitución pastoral los autores toman las siguientes ideas principales para vertebrar la exposición de la moral socioeconómica que proponen: respeto y promoción de la dignidad de la persona humana; el hombre considerado integralmente; importancia de las características de racionalización y humanización de la economía; la economía como instrumento para mitigar las desigualdades sociales mediante los principios de justicia y equidad.

Teniendo en cuenta lo anterior podemos afirmar que los autores han optado por fundamentar la moral socioeconómica en algunos *principios* y *valores* aplicables a las distintas cuestiones de que se ocupan. De entre dichos principios y valores destacan: la dignidad humana y la centralidad de la persona tanto en la sociedad como en la vida económica; el desarrollo integral del hombre; la justicia y la libertad; el destino universal de los bienes y la propiedad privada. Este aspecto de fundamentación, que resalta el enfoque antropológico de la obra, lo consideramos como uno de los principales logros de *Opción por la justicia y la libertad*.

Sin embargo, continuando con la valoración sobre el modo como los autores asumen el Vaticano II, nos parece que han tenido menos en cuenta los deseos de *Optatam totius* para la enseñanza de la Teología Moral. Esto lo consideramos así porque el fundamento bíblico está poco presente en la

---

<sup>415</sup> J. Querejazu, *La moral social y el Concilio Vaticano II*, p. 391.



reflexión sistemática de la actividad económica, esto a pesar de la intención de los autores de presentar una teología bíblica en consonancia con la enseñanza conciliar:

A pesar de las limitaciones, esta aproximación [bíblico-histórica] nos permitirá inducir una serie de datos ineludibles con vistas a que nuestra reflexión sobre la moral económica tenga una inspiración hondamente bíblica y cristiana, según las recomendaciones del Vaticano II<sup>416</sup>.

De todas formas, debemos reconocer que el fundamento bíblico no se encuentra totalmente ausente, ya que está presente —al menos implícitamente— en el tratamiento de la propiedad privada y el destino universal de los bienes, aspecto que encontramos directa o indirectamente presentes a la hora de abordar las distintas cuestiones sociales relacionadas con la economía.

De cualquier forma nos parece lógica la poca referencia directa y explícita a la Escritura a la hora de fundamentar la moral económica, ya que los autores otorgan mayor importancia a la explicación de las cuestiones técnicas del funcionamiento de la economía. Por otro lado, es cierto que al principio la obra cuenta con un apartado dedicado a los aspectos morales en el mundo económico del Antiguo y Nuevo Testamento. Aún así, consideramos que siempre es oportuno reflejar, en la medida de lo posible, la incidencia de dichas enseñanzas en el momento actual en que nos encontramos, y en las cuestiones concretas del orden social.

Al principio del tercer volumen Camacho afirma que «no parece necesario recordar que la temática de la Biblia no es directamente moral, sino religiosa; más aún, su perspectiva se halla muy lejos de cualquier visión sistemática, hasta el punto de que desconoce las categorías fundamentales que suelen estructurar los distintos sistemas éticos. No cabe hablar, pues, de principios teóricos, sino más bien de situaciones

---

<sup>416</sup> I. Camacho, G. Higuera y R. Rincón, *Praxis cristiana III*, p. 17 s.

existenciales concretas que son valoradas sobre el trasfondo y a la luz de la alianza»<sup>417</sup>. Son precisamente esas *situaciones existenciales* las que consideramos deberían incidir de modo más directo en los temas relacionados con la actividad económica en nuestros días.

Pensamos que este último aspecto –la incidencia en economía de situaciones existenciales presentes en la Escritura– lo podrían haber incorporado los autores en su método, ya que la metodología por la que optaron es la de conocer primero la realidad en profundidad antes de emitir un juicio ético. Así se entiende la importancia que conceden al conocimiento de las cuestiones técnicas, pero insistimos que a nuestro juicio falta más la fundamentación en las enseñanzas bíblicas y, sobre todo, en la misma persona de Cristo.

Sin embargo, con G. Del Pozo vemos un aspecto positivo en el método empleado, cuando afirma que se trata de una novedad importante, ya que hace preceder al juicio moral la descripción de la realidad económica y de los mecanismos de su funcionamiento. Además, esto lleva a los autores a recurrir a una mediación de las ciencias sociales, al mismo tiempo que adoptan un talante dialogal humilde en sus propuestas morales concretas<sup>418</sup>.

Unido a lo anterior consideramos insuficientemente presente el enfoque cristológico. El planteamiento de esta obra está muy lejos, por ejemplo, de enfoques anteriores como el de A. Günthör donde la orientación cristológica aparece transversalmente presente en las distintas cuestiones del orden social.

Teniendo en cuenta los aspectos positivos y las carencias antes mencionadas, nos parece que los autores consiguen desarrollar los distintos temas de moral social concreta (englobados en torno a la vida económica y el trabajo) en conexión con las bases que ellos mismos han propuesto

---

<sup>417</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>418</sup> Cf. G. Del Pozo, *Opción por la justicia y la libertad*, Burgense, Madrid 1989, 593.

(dignidad y centralidad de la persona, desarrollo humano, justicia y libertad, destino universal de los bienes y propiedad privada). Además consideramos que en *Opción por la justicia y la libertad* los autores alcanzan en gran medida el objetivo que se plantearon de tener en cuenta las distintas realidades o dimensiones de la persona individual: el grupo social, la conducta social y las estructuras sociales.

Por último, aunque en la parte introductoria de la obra Camacho otorga gran importancia a la figura del pobre y a la pobreza<sup>419</sup>, en el desarrollo sistemático tampoco aparece de modo claro la incidencia de las cuestiones económicas en el pobre. En otras palabras, la opción preferencial por los pobres no aparece en el horizonte de los temas abordados en la sistemática de la actividad económica.

#### **4. *Humanizar el mundo (U. Sánchez)***

##### **4.1. *Presentación de la obra***

Urbano Sánchez nació en Lorca en 1934 y fue ordenado sacerdote en 1959. Es doctor en Teología moral por la Pontificia Universidad Lateranense, fue profesor en el Seminario de San Jerónimo, en la Universidad de Santa María y en la Facultad de Teología en Lima (Perú). Más adelante dio clases de Moral especial en el Seminario interdiocesano de Caracas (Venezuela).

A mediados de la década de los ochenta U. Sánchez concluyó la colección de manuales que lleva por título *La opción del cristiano*. El proyecto incluye un primer volumen dedicado a la moral fundamental, y dos

---

<sup>419</sup> Querejazu considera que «la pobreza y los pobres es la clave dominante [de la síntesis bíblica]. Son el lugar social y teológico, el punto hermenéutico desde el que leer la aportación bíblica al terreno de la moral económica». (J. Querejazu, *La moral social y el Concilio Vaticano II*, p. 385).

volúmenes dedicados a la moral especial. El primero de estos trata los temas de la relación del hombre con Dios, la moral de la persona, la sexualidad, el matrimonio y la familia. El tercer volumen –segundo dedicado a la moral especial– lleva por título *Humanizar el mundo: por la corresponsabilidad en Cristo, la verdad, la vida, la justicia, la libertad y la paz fraterna*<sup>420</sup>. Será este volumen el que analizaremos en estas páginas.

Como señala el mismo autor, «el subtítulo de esta obra clarifica el objetivo genérico de “humanizar el mundo”: se trata de la opción del cristiano por los derechos y deberes de la verdad, la vida, la justicia, la libertad y la paz»<sup>421</sup>. Estos serán, a grandes rasgos, los temas abordados en la obra.

El camino elegido por el autor para alcanzar el objetivo propuesto de *humanizar el mundo* lo resume en seis opciones y seis actitudes fundamentales. Son precisamente estos aspectos los que constituyen los diversos capítulos de la obra. De las *actitudes* propuestas el autor subraya que «hay que destacar la corresponsabilidad en Cristo como eje que vertebra las relaciones interpersonales y como la categoría teológica capaz de estructurar la Moral especial, la social, la de la comunicación, la bioética y la moral profesional»<sup>422</sup>.

A continuación describiremos brevemente el contenido de los seis capítulos en que está dividido *Humanizar el mundo*.

En el primer capítulo el autor expone las bases que deben estar presentes en la *opción por un mundo humanizado*. Estas son expuestas en tres etapas: en un primer momento Sánchez se refiere a la *humanización del mundo* de modo

---

<sup>420</sup> U. Sánchez, *La opción del cristiano, III, Humanizar el mundo: por la corresponsabilidad en Cristo, la verdad, la vida, la justicia, la libertad y la paz fraterna*, Atenas, Madrid 1986.

<sup>421</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>422</sup> *Ibidem*, p. 8.

genérico, humanización que tiene por objetivo la liberación y el desarrollo del mundo. Algunos de los temas tratados en este primero momento son: el desarrollo integral, la liberación y los derechos humanos. La segunda etapa corresponde a la *corresponsabilidad humana* en vista de un mundo humanizado. Algunos de los temas aquí desarrollados son: la vocación comunitaria del hombre, el bien común, la solidaridad y las ideologías desde las que se ha planteado este punto (humanismo, capitalismo, marxismo y socialismo moderado). La tercera y última etapa de este capítulo corresponde a la *corresponsabilidad específicamente cristiana*. En este punto se reflexiona sobre el aspecto social de la vida eclesial, el bien común eclesial, los derechos y deberes eclesiales, los fundamentos cristocéntricos, eclesiales y sacramentales de la corresponsabilidad cristiana y la corresponsabilidad en Cristo como categoría teológica estructuradora de la Teología moral social.

El segundo capítulo está enfocado a la *opción por la verdad y la propia cultura*. Los temas desarrollados son: la verdad y sus exigencias éticas (autenticidad, sinceridad, veracidad en la información, etc.) y las perspectivas cristianas de la verdad. También profundiza el autor en cuestiones particulares relacionados con la verdad: los pecados que se le oponen, la restricción mental, la difamación, el honor, el secreto, así como la verdad en distintos ámbitos de la vida (en la cultura, los medios de comunicación y la educación).

En el tercer capítulo se aborda la *opción por una vida digna*. Los temas planteados son: la moral médica y las distintas cuestiones relacionadas con la bioética, el derecho a la vida, la salud y la enfermedad, etc. También se plantea el tema de la ecología como factor de la salud. Se exponen también temas relacionados con el rechazo de la vida: homicidio, aborto, eutanasia y distanasia (ensañamiento terapéutico), la mutilación y la tortura. También se abordan temas relacionados tanto con la medicina como con el área jurídica: la legítima defensa, la pena de muerte, experimentación científica en el ámbito médico, la manipulación genética, etc.

El cuarto capítulo se centra en el tema de la *justicia social*. En un primer momento el autor expone las dimensiones humana y cristiana de esta virtud. Posteriormente plantea la incidencia de la justicia en la vida socioeconómica. En esta línea profundiza en los siguientes aspectos: la dignidad humana y los bienes económicos; el trabajo y su relación con la justicia; la propiedad privada en la línea de la justicia; y la justicia en las diversas relaciones económicas. También se nos ofrece una reflexión sobre los distintos conflictos que surgen como consecuencia de las injusticias en el ámbito de las cuestiones sociales.

El capítulo quinto plantea el tema político desde la perspectiva de la *opción por la libertad política*. En un primer momento Sánchez reflexiona sobre la categoría de libertad, para en un segundo momento proyectarla a la vida política. En este capítulo también se trata el tema de la liberación humana y la liberación cristiana.

El último capítulo de la obra trata el tema de la *paz*, la cual es presentada como la meta de la fraternidad universal. Se exponen algunas dificultades presentes en torno al tema de la paz: la violencia, el terrorismo, la lucha de clases, la guerra, la carrera de armamentos, etc.

Al final de todo Sánchez ofrece a modo de resumen conclusivo algunos criterios que integran la opción del cristiano. Algunos de estos criterios son: las tres virtudes teologales, la vida sacramental, la humanización del mundo, la vida digna, la justicia social, la libertad política y la paz fraterna.

En resumen, sobre todos estos temas aquí abordados, el autor afirma:

La temática de esta Teología Moral gira en torno a una idea central: *la opción del cristiano*, la respuesta coherente en los criterios y compromisos que el seguidor de Jesús está llamado a dar en el aquí y en el ahora de nuestro mundo. Esta opción y esta respuesta está condicionada al problema número uno de la moral: encontrar la identidad del cristiano en un mundo pluralista

y ayudarle a descubrir la realización de su opción adulta ante Cristo, vivida dentro de la comunidad eclesial»<sup>423</sup>.

El contexto en el que surge este tercer volumen de *La opción del cristiano* lo podemos deducir de las siguientes palabras del autor:

(...) para los temas de justicia, libertad y liberación he tenido presente la actividad pastoral desarrollada en Perú en los comienzos de la Teología de la Liberación (1966-1974). Para los temas de la Verdad, Medios de comunicación social y La vida digna, aproveché muchos trabajos realizados en Venezuela (1977-1982)<sup>424</sup>.

También nos sitúan en la sociedad del momento estas otras palabras:

Humanizar el mundo y revitalizar la fe son objetivos apasionantes para el cristiano que despide al siglo XX un tanto decepcionado y mira al siglo XXI con esperanza: tras la situación de un mundo deshumanizado y de una Europa deschristianizada...<sup>425</sup>

#### 4.2. *Claves de fundamentación*

Podemos considerar el primer capítulo de este tercer volumen de *La opción del cristiano* como una reflexión sobre los fundamentos de la moral especial. Los rasgos ahí expuestos los encontramos también presentes una y otra vez al tratar las cuestiones concretas en los capítulos sucesivos. A continuación presentaremos algunas de las claves que encontramos en *Humanizar el mundo* y que pensamos pueden ser útiles para orientar la fundamentación de la moral social.

---

<sup>423</sup> Ibidem, en contraportada.

<sup>424</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>425</sup> Ibidem, p. 10.

a) *La humanización del mundo*

Al principio de la obra Sánchez comienza proponiendo lo que considera criterios fundamentales de la moral especial, en torno a los temas tratados en este tercer volumen. En lo que respecta a las cuestiones de orden social el autor propone: 1) la opción por un mundo *humanizado*, lo cual implica por parte de las personas una actitud *corresponsable*, que a la vez se manifiesta en el respeto de los derechos humanos, en la solidaridad y en la coordinación de esfuerzos; 2) y la opción por la *justicia social*, vivificada por la virtud de la caridad, lo cual exige la subordinación al bien común y la equidad en las relaciones interpersonales, las estructuras socioeconómicas, el uso de los bienes, el trabajo y la propiedad<sup>426</sup>.

A lo largo de la obra, el autor propone la noción de *corresponsabilidad en Cristo*, como eje central de las relaciones interpersonales y como categoría teológica estructuradora de la moral social. Para Sánchez, la *corresponsabilidad en Cristo* tiene como objetivo «lograr que este mundo humanizado se convierta en el marco histórico-cultural para el Reinado de Dios»<sup>427</sup>.

El autor no nos ofrece una definición de *corresponsabilidad*, sin embargo, a lo largo de la obra va construyendo esta categoría que pretende la realización de la persona humana en cuando *ser en comunión*: en comunión con otras personas (ser social) y comunión con Cristo (ser cristiano).

El marco general en torno al cual el autor sitúa la *humanización* del mundo comprende los siguientes aspectos: la liberación, el desarrollo integral y los derechos humanos. Veámoslo a continuación.

Con la categoría de *liberación total* Sánchez se refiere a la superación de todos aquellos aspectos que implican un mayor o menor grado de

---

<sup>426</sup> Cf. *Ibidem*, p. 13.

<sup>427</sup> *Ibidem*, p. 17.



subdesarrollo o de inhumanidad. Una vez conseguido este proceso de humanización podrá continuarse con la tarea humanizadora en un segundo nivel al que le corresponde el desarrollo ético, económico y social.

El autor plantea el tema del *desarrollo integral* como una respuesta a la humanización. Este planteamiento lo concreta teniendo en cuenta la enseñanza magisterial sobre varios aspectos: 1) la economía al servicio del hombre (GS 64); 2) la promoción de todas las personas (PP 15); 3) el bienestar integral y generalizado, es decir, un desarrollo que promueva a todos los hombres y a todo el hombre (PP 14); 4) el paso a condiciones de vida cada vez más humanas (PP 20); 5) el progreso en toda dimensión – económica, técnica, cultural, ética, etc.– 6) el desarrollo como fruto de la participación de todos, es decir, como una corresponsabilidad de todos (OA 43 y GS 65).

El resultado de este planteamiento en torno al desarrollo es evaluado por el autor en los siguientes términos:

Son patentes los frutos humanizadores del desarrollo integral: ayuda para vivir la vocación humana y trascendente, fomento de la libertad individual y colectiva, canalización de las relaciones pacíficas entre los pueblos, terapia contra muchas tensiones y discordias, pues el desarrollo es el nuevo nombre de la paz (cf. PP 76). Además, el desarrollo integral es uno de los puntos de convergencia entre la corresponsabilidad individual y la humanización total del mundo<sup>428</sup>.

Por último, el autor concibe el área de la corresponsabilidad (relaciones interpersonales y estructuras comunitarias) como el campo de las relaciones, instituciones y estructuras reguladas por los *derechos humanos*<sup>429</sup>. Haciendo un balance ético Sánchez identifica los siguientes aspectos positivos del progresivo reconocimiento de los derechos humanos: 1)

---

<sup>428</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>429</sup> Ibidem, p. 24.

aumento de la conciencia sobre la *dignidad* del hombre, tanto a nivel individual como social; 2) existe cada vez más un compromiso latente por respetarlos, lo cual se manifiesta en las legislaciones de los distintos países; 3) en cierto modo describen un mundo más humanizado, de tal forma que la clave de humanización está en la responsabilidad compartida de todos por ponerlos en práctica.

b) *Estructuración antropológica*

Sánchez se refiere continuamente al concepto de *corresponsabilidad*, el cual lo considera como «una respuesta personalizante que convierte al hombre en protagonista de las relaciones interpersonales de verdad, justicia, paz, libertad, etc.»<sup>430</sup>. Además, el autor propone unos elementos que deben estar presentes alrededor del concepto de corresponsabilidad: vocación comunitaria del hombre, bien común, los derechos del hombre, la justicia social y la colaboración.

La *vocación comunitaria del hombre* significa que la persona humana es un ser social por naturaleza, que necesita relacionarse con otras personas para conseguir su desarrollo y para satisfacer sus necesidades. La persona siempre debe ser considerada el fin de las instituciones (GS 25) y el desarrollo debe estar subordinado al bien de la persona misma (GS 25). Siguiendo la enseñanza magisterial Sánchez concluye:

El hombre debe valorar como dimensión prioritaria de su personalidad la llamada a la vida social, que “no es, pues, para el hombre sobrecarga accidental. Por ello, a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre

---

<sup>430</sup> Ibidem, p. 30.

en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación (GS 25)<sup>431</sup>.

La *preocupación por el bien común* es aspecto que Sánchez considera como el *alma* de la corresponsabilidad humana. A cada persona le corresponde, de acuerdo con la responsabilidad personal, asumir las exigencias del bien común como uno de los *valores* absolutos que personalizan a cada hombre.

Respecto a los *derechos humanos* el autor piensa que la sensibilidad por este tema es una concreción de la preocupación por el bien común. Los derechos humanos son considerados «como las exigencias más elementales de la persona para mantener la vida, para desarrollar las facultades y conseguir las legítimas aspiraciones de ser espiritual, libre y trascendente»<sup>432</sup>.

Por otro lado, la *responsabilidad social* es como el *núcleo* de la corresponsabilidad humana, es la conducta consecuente frente al reconocimiento de los derechos de los demás y ante el bien común; es la *fuerza* de muchas virtudes como la justicia y la solidaridad<sup>433</sup>.

Y al fin, la corresponsabilidad humana incluye la *solidaridad*, la cual el autor concibe como el servicio que se presta a otro por múltiples motivos o razones: la interdependencia mutua, el imperativo ético, unas exigencias religiosas, o bien, por la misma realización personal. El autor señala el individualismo como el principal obstáculo a vencer contrario a la actitud solidaria.

---

<sup>431</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>432</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>433</sup> Cf. Ibidem, p. 34 s.

c) *Estructuración cristiana*

Además de todo lo tratado en el punto anterior sobre la corresponsabilidad humana, Sánchez afirma que el cristiano puede actualizar su corresponsabilidad iluminándola con la *fe* y potenciándola con la ayuda de la *gracia*. Lo específico o propio de la corresponsabilidad del cristiano «radica en la interpretación teológica que da a las instituciones, las relaciones interpersonales y la respuesta personal dentro del plan salvífico de Dios, y en la integración de su compromiso político como una expresión más de su fidelidad a Cristo»<sup>434</sup>. También considera parte importante de la corresponsabilidad cristiana el hecho de que el cristiano por el bautismo ha pasado a formar parte de otra comunidad que es la Iglesia. Por eso el cristiano debe conjugar la doble corresponsabilidad ante la sociedad civil y ante la eclesial.

Sánchez explica las bases y fundamentos de la corresponsabilidad cristiana del siguiente modo:

La corresponsabilidad cristiana presenta en su dinamismo el compromiso sacramental como fundamento, la misión de Cristo como objetivo y la evangelización como el área principal donde actúan los diferentes miembros de la Iglesia. El cristiano corresponsable se apoya tanto en el “sí” de su bautismo y de su confirmación como en las exigencias de la caridad política para insertar su dinamismo personal en la misión de Cristo Salvador, que la Iglesia actualiza mediante la tarea evangelizadora. Es precisamente la evangelización para el reinado de Dios un punto de convergencia para el compromiso humano y cristiano, para la humanización y la salvación, para la corresponsabilidad humana y la cristiana<sup>435</sup>.

Para el autor, *los fundamentos* de la corresponsabilidad cristiana pueden clasificarse en tres grandes aspectos —el cristocéntrico, el eclesial y el sacramental— los cuales dan consistencia a la caridad política que viene a

---

<sup>434</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>435</sup> Ibidem, p. 54.

ser como el nervio de la corresponsabilidad. Por el *bautismo* se da una inserción del cristiano en la misión de Cristo, la cual consiste en la salvación, que es liberación de todo lo que oprime al hombre; de *Cristo* el cristiano recibe la participación en la tarea evangelizadora de la Iglesia; por el bautismo nace la obligación de confesar delante de los hombres la fe y por la *confirmación* los fieles quedan vinculado más estrechamente a la *Iglesia* y quedan obligados más estrictamente a difundir y defender la fe (LG 11)<sup>436</sup>.

En cambio, «*el nervio* de la corresponsabilidad cristiana es la caridad en su dimensión comunitaria o política»<sup>437</sup>. Lo anterior implica que en la vida del cristiano *el amor* debe ser una categoría ético teológica que impregne todo su actuar, de modo que el bien común y la justicia no son del todo suficientes para el cristiano. En definitiva, como afirma Sánchez, «quien ama a Dios y al prójimo debe manifestar su caridad procurando el mayor bien en toda dimensión (...) Quien se entrega a Dios (amor teologal) siente la necesidad de convertir en realidad el proyecto de Dios sobre la historia y la comunidad de los hombres. En resumen: la corresponsabilidad es una exigencia y una manifestación de la caridad teologal»<sup>438</sup>.

En otras palabras, el papel de la *caridad* frente a las cuestiones de orden temporal es valorando por Sánchez en los siguientes términos:

La caridad como amor de Dios unifica y potencia toda relación interpersonal y toda corresponsabilidad. Esta caridad, a imitación del amor de Cristo, adquiere la radicalidad de quien se identifica con el prójimo, muestra la "beligerancia" del Evangelio, supera el conformismo de la simple justicia social, desprivatiza una opción cristiana raquíca y afronta, con la fuerza transformadora del Espíritu, la opción por los pobres, la respuesta cristiana ante la violencia, la lucha de clases, la presencia de Dios en un

---

<sup>436</sup> Cf. *Ibidem*, p. 55.

<sup>437</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>438</sup> *Ibidem*.

mundo secularizado, la reevangelización de cristianos paganizados, etcétera<sup>439</sup>.

Todo esto se concreta en cuestiones prácticas relacionadas con el orden temporal: evangelizar todos los ambientes y transformar desde dentro toda la sociedad, a la luz del Evangelio; dar testimonio de Dios, revelado por Cristo mediante el Espíritu Santo. Esto debe tenerse en cuenta en todas las áreas de la vida humana.

d) *Estructuración teológica*

El autor afirma que la doble fundamentación (antropológica y cristiana) de la corresponsabilidad propuesta en los puntos anteriores ayuda a estructurar teológicamente la moral especial:

La “corresponsabilidad en Cristo” complementa la “comunidad en Cristo”, criterio adoptado como eje unificador de la respuesta del cristiano ante sí mismo (moral personal), ante Dios (moral teologal), ante el matrimonio y la familia (moral matrimonial y familiar). Para profundizar en las relaciones interpersonales del cristiano-persona y de los cristianos-comunidad se adopta la corresponsabilidad en Cristo como criterio estructurador de la moral social, la moral de la comunicación, la moral profesional en general y la moral médica en particular (bioética). Sobre el fundamento de la corresponsabilidad en Cristo se elevan con las columnas de la verdad, la justicia, la libertad, la vida, la economía, la política, la paz y la fraternidad-caridad. El fundamento y las columnas darán sentido a las diferentes áreas donde cristaliza la opción corresponsable del cristiano<sup>440</sup>.

---

<sup>439</sup> Ibidem.

<sup>440</sup> Ibidem, p. 63.

Posteriormente, Sánchez presenta un recorrido histórico muy sintético, en el que muestra los distintos criterios que a lo largo del tiempo han contribuido a la estructuración de la moral especial en su parte social<sup>441</sup>.

La *virtud de la justicia* constituyó el eje estructurador de la ética social en la Edad Media, principalmente con Santo Tomás, y en el Renacimiento tomista (siglos XVI-XVII). También en los siglos XVI-XVII se adoptó *el derecho y la justicia* como base de los tratados (*De iustitia et iure*). A partir del siglo XVIII *el Decálogo* pasa a ser el marco en torno al cual se estructura la moral social, proceso iniciado con las *Instituciones morales* y continuado durante toda la *casuística*.

Otras características puntuales propuestas por algunos autores como elementos estructuradores de la moral son: *el Reino de Dios* (J.B. Hirscher), *la doctrina social de la Iglesia* (León XIII), *la caridad* (O. Schilling y G. Gillemán), *el cuerpo místico* (E. Mersch), *la praxis* (en su modalidad política, de liberación o de revolución), *el compromiso social* (criterios de ortodoxia y ortopraxis). También se han propuesto categorías ético-teológicas como la *caridad*, *la justicia* y *el bien común*.

Como propuesta personal Sánchez ofrece la posibilidad de estructurar la moral especial en torno a la categoría ética de *corresponsabilidad*. El autor considera que esta categoría «sintoniza con el hombre actual, sensibilizado por la problemática social, más dispuesto a la solidaridad para resolver los problemas y menos individualista al percibir la impotencia del aislamiento»<sup>442</sup>. Además, la corresponsabilidad humana debe ser considerada una exigencia del bien común y de la justicia, al mismo tiempo que comprende el aspecto personal y social de toda persona.

Por otro lado, el autor también propone la *corresponsabilidad en Cristo* como categoría teológica estructuradora. Considera que esto es posible por

---

<sup>441</sup> Ibidem, p. 64 s.

<sup>442</sup> Ibidem, p. 66.

los siguientes motivos: 1) sintoniza con la doctrina conciliar; 2) resume muchas actitudes y opciones del cristiano (la fidelidad y comunión en Cristo con los hermanos, la respuesta persona a la llamada de Dios – *responsabilidad* –, el apostolado como respuesta de colaboración al cumplimiento del plan salvífico de Dios – *corresponsabilidad* –; 3) presenta una relación entre la gracia y las virtudes sociales, de modo que no hay lugar a dicotomías entre justicia y caridad, porque todo se unifica en torno a la gracia; 4) es una exigencia básica de la vida eclesial; 5) por último, la corresponsabilidad en Cristo puede integrarse fácilmente con otros criterios estructuradores como la justicia, el bien común, con el Reino de Dios, la caridad, con la liberación, etc.<sup>443</sup>

### 4.3. *Temas de moral social concreta*

El autor afirma que «ningún aspecto de la vida comunitaria y de las relaciones interpersonales escapa a la corresponsabilidad en Cristo tanto en el plano social como en el eclesial. Como respuesta básica humana y cristiana viene a ser la corresponsabilidad como la única fuente que rápidamente se transforma en varios canales que corresponden a las exigencias de un mundo humanizado y del reinado de Dios hecho historia entre los hombres»<sup>444</sup>. Para Sánchez, estas exigencias se concretan en la verdad, la justicia, la libertad, la vida, la economía, la política, la fraternidad y la paz. A continuación nos detendremos en aquellos aspectos que hemos considerado más relevantes para ser tratados aquí.

Comenzamos por la relación entre *justicia* y *economía*. Como sostiene Sánchez, «a toda persona y a todo grupo humano urge la opción respetuosa y corresponsable, necesaria para construir un mundo justo». Sin embargo,

---

<sup>443</sup> Cf. *Ibidem*, p. 67 s.

<sup>444</sup> *Ibidem*, p. 68.



esto que es común a todo hombre adquiere un relieve particular en el cristiano, precisamente por el fundamento que la virtud de la justicia tiene para un bautizado:

Son los compromisos que brotan de la vida teologal, del seguimiento de Cristo, testigo y maestro de justicia, y de su inserción en la Iglesia, que tiene la tarea de difundir el Reino de Dios, que también es Reino de justicia<sup>445</sup>.

Para Sánchez, es posible enlazar el fundamento antropológico y teológico de la justicia, uniendo «el dinamismo transformador que brota del respeto a los derechos humanos con el amor cristiano»<sup>446</sup>. De este modo se concibe una justicia capaz de humanizar el mundo desde la fe.

La dimensión humana de la justicia tiene como fin orientar «el camino para conseguir que las relaciones y las estructuras se conformen con la dignidad de la persona humana»<sup>447</sup>. El autor considera que una estructura social es justa y una determinada situación social es aceptable cuando se cumplen las siguientes características: responde a la *dignidad de la persona* y a los *derechos humanos*; facilita a cada persona el *poseer* lo necesario para una vida digna; cuando confirma mediante hechos la *igual* dignidad entre las personas; cuando se da una adecuada *distribución* de los bienes; y cuando facilita la *realización personal* y la *liberación* comunitaria tanto de los individuos como de los *grupos menos favorecidos*<sup>448</sup>.

Respecto a la dimensión cristiana de la justicia el autor considera esta virtud en relación con las exigencias de la caridad, de ahí que afirme:

---

<sup>445</sup> Ibidem, p. 200.

<sup>446</sup> Ibidem, p. 201.

<sup>447</sup> Ibidem.

<sup>448</sup> Cf. Ibidem, p. 203.

El cristiano, justificado por Cristo, es el hombre nuevo que pertenece al Reino de Dios y que ha fusionado en su dinamismo de gracia la justicia y la caridad<sup>449</sup>.

Algunos pasajes bíblicos que resalta Sánchez sobre la relación entre justicia y caridad son: 1) el *juicio final* momento en el que se juzgarán las obras de caridad y en el que los justos heredarán la vida eterna (Mt 25, 31-46); 2) la *nueva creación* por la gracia de Cristo, que tiene su primado en el amor, que implica vivir la justicia con los necesitados (1 Cor 13, 13; Rom 12, 13; 1 Cor 13, 3-7); 3) el *ideal de la caridad con el presupuesto de la justicia*, el cual se manifiesta en el amor a los enemigos y en la expresión de Jesús “pero yo os digo” (Mt 5, 38-48; Lc 6 27-36); 4) el *amor del cristiano* es como el de Cristo y por Cristo (Jn 13, 34-35; 15, 9-17; 13, 34 ss.; 15, 12-14); 5) y el *testimonio de los primeros cristianos*, que entregaban todos sus bienes para los más necesitados (Hch 4, 32; 2, 44-45; 5, 1-11).

En definitiva, partiendo del fundamento antropológico, del espíritu bíblico y patrístico y de las orientaciones del Magisterio, Sánchez perfila los siguientes rasgos claves de la virtud de la justicia: para la persona, o grupo de personas seguidoras de Cristo (los bautizados) esta virtud es iluminada por la fe, motivada por la esperanza, vivificada por la gracia y potenciada por la caridad; es, además, una respuesta tanto individual como comunitaria desde el Evangelio a las relaciones con Dios y con el prójimo. De modo que existe un vínculo entre la justicia y las virtudes teologales que puede explicarse del siguiente modo:

En primer lugar, el autor considera la *fe* como la fuente de la cual parte toda justicia, la fe como «luz que ilumina, el criterio de valoración, la perspectiva de trascendencia, la motivación escatológica complementaria, el puente de enlace con la palabra de Dios... Sin la fe, la llamada “justicia

---

<sup>449</sup> Ibidem, p. 209.

cristiana” sería una ideología más, y Cristo, un personaje más de la historia»<sup>450</sup>.

Además, la *caridad* es considerada el motor que mueve al cristiano a vivir la justicia, es «la motivación que amplía y profundiza el compromiso, el eje que unifica las exigencias, alma que vivifica las relaciones, norma sin límites para la respuesta; espíritu para las opciones inspiradas en la radicalidad de Cristo...»<sup>451</sup>.

En cuanto a la esperanza, nos encontramos con la referencia al Reino futuro, ya que la esperanza en el Reino de Dios es «el marco de referencia que da sentido a la transformación del mundo y de las personas, objetivo que canaliza la liberación con sentido cristiano»<sup>452</sup>.

Por otro lado, respecto a la virtud de la justicia y su relación con la vida económica, Sánchez afirma que «un área principal [de la justicia] es la socioeconómica. Justicia y respeto mutuo han de impregnar el uso de los bienes económicos, la interpretación personalizante del trabajo, el servicio comunitario de la propiedad, la equidad en el precio y en el salario y sobre todo las relaciones humanas entre las diversas clases de personas»<sup>453</sup>.

El autor desarrolla el tema de la relación entre *los bienes económicos* y la dignidad de la persona huma, recordando por un lado que los bienes económicos están al servicio del hombre, son medios y no fines y son fuente de unión entre los hombres mediante el intercambio y la consideración del amor fraterno. Por otro lado, destaca que los bienes son dones de Dios, vinculados a Cristo (porque Él mismo hizo uso de ellos en cuanto Hombre) y vinculados a la esperanza escatológica; son instrumentos

---

<sup>450</sup> Ibidem, p. 215.

<sup>451</sup> Ibidem.

<sup>452</sup> Ibidem.

<sup>453</sup> Ibidem, p. 199.

de caridad, lo cual se manifiesta en la comunicación de bienes y en la limosna, etc.

Otro de los aspectos que el autor desarrolla en torno a la virtud de la justicia es el *trabajo*, el cual es considerado «un tema prioritario en la moral económica, punto clave de la cuestión social y preocupación fundamental en la Doctrina social de la Iglesia»<sup>454</sup>. En un primer momento se analiza el trabajo en su dimensión humana: como un derecho, como un deber y como fuente de realización personal. En estos aspectos el autor tiene en cuenta las enseñanzas magisteriales de GS y LE entre otras. En un segundo momento se aborda el trabajo desde su dimensión cristiana: como cooperación con la obra del Creador, como una presencia activa en la obra de Cristo y en vista del Reino de Dios (escatología). En estos puntos Sánchez también tiene en cuenta las enseñanzas de GS y LE, además de la reflexión bíblica sobre estos aspectos.

Un tema más, en torno a las cuestiones económicas y su relación con la justicia, es el de la *propiedad privada*. El autor llega a afirmar que esta cuestión, junto con el trabajo, es el gran campo conflictivo de la justicia socioeconómica<sup>455</sup>. En resumen, sobre este punto, el autor afirma que «existe un derecho de propiedad, pero está subordinado a otros derechos; hay que reconocer la seguridad y otros valores personales de la propiedad, pero también la hipoteca social que gravita sobre ella; se dan radicalizaciones ideológicas que desean suprimir este derecho, pero también se constatan abusos que violan derechos superiores de la persona. Sigue siendo la propiedad un reto y una tarea a la que debe responder la fe cristiana»<sup>456</sup>. También en este tema al autor tiene muy en cuenta las enseñanzas magisteriales, principalmente las contenidas en GS.

---

<sup>454</sup> Ibidem, p. 223.

<sup>455</sup> Cf. Ibidem, p. 227.

<sup>456</sup> Ibidem.

Por último, Sánchez señala los conflictos e injusticias que surgen en torno a las cuestiones socioeconómicas: la cuestión social, el salario justo, las condiciones de trabajo, el fraude fiscal, etc. Como solución a todas estas injusticias el autor propone el camino de la actitud respetuosa y responsable:

Un mundo transformado por la justicia será la obra de todos y de cada uno de sus moradores: a todos los ciudadanos les obliga el respeto a los derechos ajenos; a los ciudadanos en sus grupos y en sus profesiones les obliga también la corresponsabilidad para la promoción del bien común local, nacional y mundial; a los cristianos, la caridad de Cristo les urge a una colaboración más comprometida para humanizar el mundo con la justicia y para vivificarlo con el Reino de Dios, que es Reino de justicia<sup>457</sup>.

En resumen, sobre la opción por la justicia social, el autor hace ver que hay que tener en cuenta que «la justicia social, vivificada por la caridad, exige la subordinación al bien común y a la equidad en las relaciones interpersonales, las estructura socioeconómicas, el uso de los bienes, el trabajo y la propiedad. Para evitar la injusticia y superar los conflictos se impone, además, el respeto mutuo y la solidaridad corresponsable según posibilidades»<sup>458</sup>.

Otro de los temas concretos está relacionado con la *política* y la referencia obligada a la *libertad*. En *Humanizar el mundo*, Sánchez comienza planteando la relación entre libertad y política desde la perspectiva sociopolítica de la libertad, donde, sirviéndose del símil del árbol para definir la libertad, la verdad es concebida como la raíz, la justicia como el tronco y la libertad (liberación personal, obrar responsable, el amor y la paz social) como sus frutos.

---

<sup>457</sup> Ibidem, p. 257.

<sup>458</sup> Ibidem, p. 437.

Respecto al significado cristiano de la libertad sociopolítica el autor considera decisivo «tener presente el contenido de la fe sobre la figura de Dios, Padre providente, la obra de Cristo liberador del pecado, la visión del hombre nuevo, las exigencias del amor y responsabilidad que entraña la Buena Nueva y la perspectiva de comunión total entre los miembros de la comunidad eclesial»<sup>459</sup>. Al mismo tiempo señala que conviene tener en cuenta que el cristiano, como cualquier otro ciudadano, debe respetar y promover aquellos derechos humanos que están relacionados con la libertad. Sin embargo, la vivencia cristiana de la libertad política estará impregnada precisamente de la *opción cristiana* si: 1) es orientada por la *fe* hacia la experiencia radical de libertad con el amor de Dios; 2) la *esperanza* está motivada por la providencia de Dios, el testimonio liberador de Cristo, la fuerza del Espíritu que fortalece en las dificultades, la solidaridad de la comunidad eclesial y la confianza en la oración y los sacramentos; 3) la *caridad* anima, refuerza y amplía las exigencias éticas de la libertad<sup>460</sup>.

También es interesante que Sánchez subraye la fundamentación ética de la política con las siguientes palabras, en las que se percibe la enseñanza de GS 36 sobre la autonomía de las realidades temporales:

Sin negar la autonomía de la ciencia política respecto a la ética en determinados aspectos técnicos, hay que afirmar la vinculación de muchas estructuras políticas y de toda actividad política del hombre con los principios básicos de la ética<sup>461</sup>.

Por otro lado, también hace notar la fundamentación cristocéntrica de la política en tres pasos siguiendo la enseñanza de GS: 1) *dimensión comunitaria de la vida de Cristo*, ya que Él participó de la vida social humana, “sometiéndose voluntariamente a las leyes de su patria, santificó los

---

<sup>459</sup> Ibidem, p. 285.

<sup>460</sup> Cf. Ibidem, p. 288.

<sup>461</sup> Ibidem, p. 294.

vínculos humanos...”, además, predicó la fraternidad, la unidad, el amor total y constituyó una comunidad fraterna (la Iglesia) con la ayuda mutua de sus miembros, la solidaridad entre todos (cf. GS 32); 2) *dominio o señorío universal de Cristo*, ya que Dios ejerce su soberanía salvadora por Cristo y porque todo entra en su señorío, incluso toda realidad política. Jesucristo “es el fin de la historia humana (...) centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones” (GS 45), pero este señorío de Cristo no priva al hombre de su justa autonomía; 3) la vida pública acusa los efectos del pecado y por tanto necesita la acción salvadora de Cristo. De modo que la vida política queda *renovada por su participación en el misterio pascual* (cf. GS 45 y Ef 1, 10)<sup>462</sup>.

Respecto a las injusticias sociales, la opresión, la violación de la libertad y los conflictos en la comunidad política, Sánchez destaca el concepto de *liberación*, el cual es concebido «como un proceso complejo (social, cultural, ético y religioso) que ha recibido diversos enfoques y respuestas»<sup>463</sup>. Además advierte que «para el cristiano, la liberación, en sus diferentes facetas, se asume y potencia con las exigencias del compromiso político de su vida teologal»<sup>464</sup>.

Por *liberación humana* el autor entiende la acción de obtener «el rescate de una dignidad o de unos derechos perdidos, la redención de una situación de opresión, la emancipación de una dependencia injusta, la salvación de cuanto amenaza la subsistencia personal o comunitaria, la independencia de un poder extraño a la persona o a la nación a la que se está sometido»<sup>465</sup>. Además, Sánchez también considera parte de la liberación «el conjunto de medidas eficaces políticas y las reivindicaciones sociales. La liberación se

---

<sup>462</sup> Cf. *Ibidem*, p. 303 s.

<sup>463</sup> *Ibidem*, p. 310.

<sup>464</sup> *Ibidem*.

<sup>465</sup> *Ibidem*.

identifica con los diferentes medios asumidos para que sea efectiva como proceso histórico»<sup>466</sup>.

El autor describe los distintos enfoques que se han presentado en torno a la liberación: liberaciones al margen del cristianismo (el desarrollismo, la revolución violenta y la lucha de clases), liberación cristiano-marxista (enfoque que ha sido rechazado en cuanto posibilidad en el documento *Libertatis nuntius* de la Congregación para la Doctrina de la Fe) y liberación cristiana. Respecto a la *liberación cristiana* entiende que contiene el mismo núcleo que la liberación humana, pero con la originalidad radicada en la Escritura. En esta línea Sánchez afirma:

La liberación cristiana comparte el núcleo ético de cualquier liberación que merezca el calificativo de humana. Su originalidad radica en la iluminación de la Biblia (¡Dios Padre liberador! ¡Cristo y su obra de liberación integral!), que fundamenta la misión liberadora de la Iglesia según las necesidades de los pueblos donde actúa. Esta liberación cristiana ha sido estructurada por la Teología de la liberación de diversos modos<sup>467</sup>.

El autor afirma que es posible una auténtica teología de la liberación en comunión con el Magisterio siempre y cuando se den las siguientes condiciones: 1) se evite la absolutización de la TL sobre otras dimensiones de la Teología; 2) se evite exagerar el aspecto político de opresión-liberación sobre otras vivencias cristianas; 3) se excluya el subordinar la fe a la reflexión social conflictiva; 4) se evite dogmatizar sus interpretaciones teológicas con grave riesgo para el diálogo y para la misma obediencia requerida del teólogo; 5) no se humanice tanto la problemática de liberación que la fe no tenga cabida; 6) se evite innovar tanto que se rompa la continuidad con el pasado teológico y con la actual comunión eclesial<sup>468</sup>.

---

<sup>466</sup> Ibidem, p. 311.

<sup>467</sup> Ibidem, p. 317.

<sup>468</sup> Cf. Ibidem, p. 322.



Por último, Sánchez termina tratando la *opción por los pobres* como el campo preferente del servicio liberador en el que un cristiano se debe volcar. En este sentido los pobres son definidos con las siguientes características: aquellos que son víctimas mayores de las injusticias sociales, manifestada en la carencia de bienes y en la participación social y política; los que soportan una vida infrahumana, de miseria; todas las personas que claman por la justicia, la solidaridad y el compromiso. Las razones que enumera por lo cual la opción por los pobres debe tener un carácter preferencial son: su dignidad de personas necesitadas; su condición de hijos de Dios; el testimonio de Cristo, que no sólo amó a los pobres, sino que “se hizo pobre”; la doctrina del Evangelio, que enseña el desprendimiento de la riqueza a favor de los más necesitados; en el ejemplo y las exhortaciones de la Iglesia a lo largo de la historia<sup>469</sup>.

En definitiva, «la actitud de servicio es necesaria para que sea efectivo el dinamismo de la libertad política y para conseguir la liberación de toda opresión. El compromiso cristiano integra el servicio al amor dentro de una libertad y de una liberación integral, fiel al Evangelio y a la historia»<sup>470</sup>.

El tercer y último tema concreto desarrollado en el manual es el de la *paz* y su relación con la *fraternidad*. Sobre el tema de la paz el autor comienza situándonos en las fuentes de las cuáles ésta procede: la justicia, la equidad, el dominio personal y la confianza entre los miembros de una comunidad. Además, en el caso del cristiano la paz brota también de otras fuentes, sin excluir las anteriores: «la fe, que proporciona más luz; la esperanza, que amplía las motivaciones; la caridad, que refuerza la exigencias, y la madurez en Cristo, que capacita mejor para luchar por la paz»<sup>471</sup>.

---

<sup>469</sup> Cf. *Ibidem*, p. 340 s.

<sup>470</sup> *Ibidem*, p. 438.

<sup>471</sup> *Ibidem*, p. 345.

Al abordar el tema de la paz, en un primer momento el autor propone la paz fraterna universal como meta ideal, la cual se sabe que es fruto de un orden justo, en el que las estructuras sean equitativas y en el que se den unas relaciones respetuosas. Sin embargo, Sánchez va más allá al afirmar que «para que la paz sea más segura y brillante necesita el alimento del amor fraterno, que en los cristianos tiene su culmen en la caridad»<sup>472</sup>.

Respecto a la dimensión humana de la paz, el autor señala la *justicia* y la *libertad* como elementos indispensables para el establecimiento de la paz. En cambio, en cuanto a su dimensión propiamente cristiana destaca la *caridad* como expresión de la paz.

Son varias las dificultades y factores enumerados por el autor para alcanzar la paz: por parte del individuo, la agresividad y el descontrol; en la vida comunitaria, la violencia, la acción revolucionaria y la lucha de clases; en la vida internacional, la guerra entre las naciones, la carrera armamentista y el terrorismo; y en la vida de la Iglesia, las tensiones doctrinales y pastorales.

Para superar estas dificultades que entorpecen el establecimiento de la paz Sánchez propone dos caminos no excluyentes, sino complementarios. Por un lado está el camino humano que «tiene unas exigencias y técnicas que la historia ha ratificado: son los medios humanos que ayudan a superar la violencia y los caminos que conducen a la unidad y a la paz fraterna»<sup>473</sup>. Por otro lado, «desde el Evangelio surgen otros medios y técnicas que refuerzan los caminos humanos y ayudan a vivir la paz que Cristo trajo al mundo»<sup>474</sup>.

---

<sup>472</sup> Ibidem, p. 347.

<sup>473</sup> Ibidem, p. 396.

<sup>474</sup> Ibidem.

Los medios expuestos para conseguir la paz por la *vía humana* son: la reconciliación consigo mismo; el diálogo fraterno y reconciliador como camino para alcanzar la verdad, la unidad y salvar el bien común; la justicia, el desarme y la cooperación internacional en el desarrollo socioeconómico de todas las naciones; la resistencia sin violencia en las situaciones conflictivas (la no violencia como actitud y estrategia para superar situaciones sociopolíticas sin llegar a la revolución violenta).

En cambio, al cristiano, el autor le propone unir los medios humanos antes mencionados a aquellos otros que surgen desde su fe: «Cristo, como el primer camino para encontrar la paz; la vida cristiana, sobre todo con el testimonio de la caridad, como el sendero más seguro para una convivencia pacífica, y una Iglesia, en diálogo y colaboración, como grupo de personas que manifiestan la posibilidad de la paz en este mundo»<sup>475</sup>. Algunos aspectos típicamente cristianos que menciona el autor para conseguir la paz: la praxis de la caridad fraterna que incluye manifestaciones de amor desinteresado, como por ejemplo las obras de misericordia; el apostolado y la corrección fraterna; el ejercicio de las virtudes sociales (la gratitud, la afabilidad, el desprendimiento, etc.); la reconciliación con todos, el perdón y el amor a los enemigos, etc.

Por último, después de presentar este recorrido como camino para alcanzar la paz, el autor termina preguntándose si la paz no es una utopía inalcanzable. La respuesta a esta pregunta la realiza en tres pasos: 1) a lo largo de la historia, la paz ha sido como una luz que se apaga y se enciende con distintas intensidades; 2) una mirada al futuro nos presenta la paz como un ideal tan difícil como comprometedor; 3) desde la fe, tanto la paz como la humanización del mundo, entraña un misterio de gracia-pecado, caridad-egoísmo, redención-condenación, libertad-irresponsabilidad, don de Dios y rechazo humano, Iglesia salvífica y debilidad humana, Reino de

---

<sup>475</sup> Ibidem, p. 405 s.

Dios y progreso humano, etc. La paz de Cristo se va construyendo con sus altibajos en la historia<sup>476</sup>.

#### 4.4. Valoración

La exposición que nos ofrece Sánchez sobre la moral social la podemos situar en el marco del personalismo, ya que es típico de este enfoque argumentar partiendo de una visión del mundo como lugar de salvación, donde se realiza la llamada de Dios a la libertad, a la fidelidad y a la responsabilidad<sup>477</sup>. Como el mismo autor afirma, «el contenido de este libro está enfocado hacia la visión humano-cristiana de una amplia temática de la ética social, la sociología, el derecho, la política, la medicina y la deontología. En resumen, el contenido apunta a una exposición antropológica y teológica de los derechos humanos»<sup>478</sup>.

En primer lugar, una breve observación sobre la historia de la moral social. Sobre este aspecto el autor apenas se ocupa. En algunas ocasiones aprovecha para mencionar algunos hitos que configuraron un rasgo de esta disciplina. Pero la parte histórica apenas es tenida en cuenta en esta obra.

Sin embargo, como hemos tenido oportunidad de ver en la descripción que hemos presentado de *Humanizar el mundo*, el autor ofrece algunos elementos de interés en torno a los cuales hace girar el contenido de la moral especial, y de modo particular de la moral social. En este sentido es clave para Sánchez el concepto de *corresponsabilidad*. Con esta categoría el autor busca presentar un desarrollo teológico de la moral social. Como el mismo autor afirma, esta categoría sintoniza y puede ser fácilmente integrada con otros criterios estructuradores de la teología tales como la

---

<sup>476</sup> Cf. *Ibidem*, p. 415.

<sup>477</sup> Cf. J. Querejazu, *La moral social y el Concilio Vaticano II*, p. 507.

<sup>478</sup> U. Sánchez, *Humanizar el mundo*, p. 7 s.

justicia, el bien común, el Reino de Dios, la caridad, el compromiso social cristiano, la praxis, la liberación, etc.<sup>479</sup> El objetivo perseguido por el autor es plantear una moral social que busque *humanizar* el mundo, mediante la *corresponsabilidad* con Cristo.

Como hace notar Querejazu, Sánchez no da una definición de la categoría ético-teológica de *corresponsabilidad en Cristo*, pero sí la va construyendo poco a poco, tanto con elementos teóricos como prácticos que va entresacando de la teología y de la experiencia del cristiano<sup>480</sup>. Es precisamente a partir de esta categoría de la que se sirve el autor para estructurar su planteamiento de moral social siguiendo algunos pasos que pueden contribuir a una definición esquemática de la *corresponsabilidad*: la humanización del mundo como *objetivo* de la moral social (el ideal deseado); y la corresponsabilidad humana (el dato antropológico) junto con la corresponsabilidad cristiana (el enfoque cristológico) como el *medio* adecuado para alcanzar dicho objetivo. Dado que la corresponsabilidad en Cristo pretende ser la categoría teológica que estructure el planteamiento de moral social ofrecido por el autor, consideramos que el enfoque cristológico está claramente presente en *Humanizar el mundo* y en el tratamiento de cada una de las cuestiones de orden social.

Lo anterior es lo que configura la metodología seguida por el autor. Esta no consiste tanto en partir de la realidad misma, sino que más bien centra la atención en un planteamiento *ideal* de la realidad social, a partir del cual busca aportar los elementos necesarios para *corregir* la realidad misma. Con este fin Sánchez comienza la exposición de cada tema planteando la situación ideal a la que se busca llegar, posteriormente ofrece el dato antropológico (la dimensión humana), continúa con el enfoque bíblico y

---

<sup>479</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 63-68.

<sup>480</sup> Cf. J. Querejazu, *La moral social y el Concilio Vaticano II*, p. 275.

con las orientaciones del Magisterio de la Iglesia (dimensión cristiana), para concluir con una serie de reflexiones teológicas y sugerencias pastorales.

Una vez planteado el *objetivo* y los *medios* de la moral especial —dentro de la cual se engloban las cuestiones sociales—, el autor plantea las *áreas* o realidades que deben ser humanizadas: la verdad, la cultura, la bioética, la moral socioeconómica, la libertad política y la paz.

Con lo hasta aquí dicho, podemos afirmar que el autor ha hecho claramente un esfuerzo de reflexión en torno a las cuestiones sociales. Se ve claramente que Sánchez ha trabajado el tema y se preocupa por ofrecer una propuesta formal y sólida sobre la moral social, apoyándose principalmente en la categoría de *corresponsabilidad*.

Al centrarse en esta categoría, el autor consigue mostrar la moral social como *respuesta cristiana* a las cuestiones relacionadas con el bien común y los distintos aspectos sociales. Consideramos que esto es un logro positivo en la reflexión teológico moral, que además permite enlazar las cuestiones de orden social con los temas de la moral de la persona.

En la metodología seguida por el autor para enfocar la moral social se han tenido en cuenta las indicaciones del Vaticano II. Sobre este aspecto destacamos el hecho de tener en cuenta el dato antropológico de la realidad analizada, así como la perspectiva que ofrece la Sagrada Escritura y la enseñanza del Magisterio de la Iglesia sobre las distintas cuestiones de orden temporal.

Respecto a las enseñanzas magisteriales cabe destacar la plena acogida de GS y de los documentos posteriores de la DSI. La constitución pastoral es frecuentemente citada, tanto en sus aspectos antropológicos como en su reflexión cristiana y teológica de los temas concretos de moral social. También cabe señalar la acogida en esta obra del esquema planteado por GS.

No podemos dejar de mencionar el esfuerzo que hace el autor por reflejar las aportaciones positivas de la teología del momento, especialmente de la *teología de la liberación*, pero procurando prestar

atención a las indicaciones magisteriales existentes al respecto. Las pautas establecidas por el autor para lograr elaborar una teología de la liberación auténtica y en plena comunión con el Magisterio tienen su interés para la reflexión teológica de las cuestiones sociales. Es de reconocer, en este sentido, el esfuerzo del autor por evitar posturas extremas en torno a la *liberación*, y el esfuerzo por salvaguardar en todo momento la fe y la comunión eclesial en la reflexión social.

En lo que respecta al tema de la *liberación* no quisiéramos dejar de hacer una pequeña valoración crítica. El autor habla de esta categoría en la línea de superación de todo aquello que implica un grado de inhumanidad para la persona, sin embargo, considera que sólo en un segundo momento (una vez conseguido lo anterior, es decir, dicha superación) entraría en juego el papel *ético* de la humanización. Sin embargo, no es posible superar la deshumanización de la que habla el autor sin una proyección ética del actuar humano.

Sobre el papel de lo propiamente cristiano respecto a la postura del hombre frente a las cuestiones de orden temporal, cabe mencionar la importancia que Sánchez concede a aspectos como la fe, los sacramentos (sobre todo la condición de bautizados y a la madurez en Cristo por la confirmación) y la evangelización. En este sentido el autor insiste una y otra vez en que corresponde a los cristianos una doble misión: la evangelización y la humanización del mundo. Es decir, ve en los cristianos a los continuadores de la misión de Cristo, y por tanto comprometidos con el orden temporal. De esta manera podemos afirmar que la fe y la gracia poseen un papel relevante en el desarrollo de moral social presente en *Humanizar el mundo*.

Esto último nos revela dos aspectos significativos presentes en *Humanizar el mundo*: por un lado, la dimensión eclesial del cristiano a la hora de abordar los asuntos de orden temporal; y por otro, el esfuerzo que hace el autor por captar la dimensión social del obrar del cristiano.





## CAPÍTULO IV. LA MORAL SOCIAL FUNDAMENTAL EN LOS MANUALES DE 1990-1999

### 1. *Manual de moral social cristiana (G. Del Pozo)*

#### 1.1. *Presentación de la obra*

Gerardo Del Pozo (Burgos, 1951) es doctor en Teología por la Universidad Gregoriana y actualmente profesor en la Facultad de Teología de Burgos.

Del Pozo es autor del *Manual de moral social cristiana*<sup>481</sup> de la Facultad en la cual imparte la asignatura correspondiente. Esta obra no forma parte de un proyecto global de Teología como ocurre en casi todas las obras hasta ahora analizadas, exceptuando *Moral social para nuestro tiempo*, de J.M. Aubert.

---

<sup>481</sup> G. Del Pozo, *Manual de moral social cristiana*, Aldecoa, Burgos <sup>2</sup>1990.

El objetivo que el autor persigue es ofrecer un manual «útil para cualquier cristiano que quiera vivir con lucidez, de una manera socialmente comprometida y a la altura de nuestro tiempo»<sup>482</sup>.

La obra está dividida en cuatro capítulos. El primero está dedicado a la fundamentación y los tres restantes a los temas de moral social concreta.

El capítulo de *moral social fundamental* incluye dos apartados: uno de aproximación histórica y otro en el que se abordan los principios fundamentales de la moral social.

El segundo capítulo trata de la *moral en la vida política*, y está compuesto por tres apartados: el primero es una reflexión sobre las enseñanzas neotestamentarias relacionadas con la materia; el segundo presenta un análisis sobre las relaciones entre fe, moral y política en la historia; y el tercero ofrece una propuesta de moral política acorde a la época presente.

El tercer capítulo expone la *moral de la vida económica* en tres partes: bíblica, histórica y sistemática. Para esto el autor comienza tratando la cuestión de la pobreza y la riqueza en la Escritura. En un segundo momento se presenta una reflexión teológica-moral sobre la vida económica. Por último el autor ofrece una propuesta de moral económica cristiana para nuestro tiempo.

El cuarto y último capítulo se ocupa de la *moral del matrimonio y la familia*, tema que es abordado desde una reflexión bíblica, histórica y teológico-moral sobre esta institución.

Para el autor, la moral social cristiana es la disciplina que «se ocupa de la “construcción” del hombre en sociedad a la luz de los principios de la antropología cristiana y de la atenta observación y análisis de los complejos fenómenos de la vida social. Para ello ofrece unas indicaciones mínimas

---

<sup>482</sup> Ibidem, p. 9.

que sirvan para juzgar éticamente a una sociedad concreta y señalar pistas hacia una sociedad progresivamente más justa, libre y solidaria»<sup>483</sup>.

La publicación de este manual surge como conmemoración del centenario de la *Rerum novarum* de León XIII. En su segunda edición el autor incorpora los últimos documentos del Magisterio papal y episcopal, entre los que destacan la encíclica *Centesimus annus* (1991) y la instrucción pastoral de los Obispos españoles *La verdad os hará libres* (1990).

El contexto social que el autor tiene en cuenta en la elaboración de este manual está marcado, por un lado, por la caída del comunismo (1989) y el llamado de Juan Pablo II a reformar el capitalismo sobre la base de criterios éticos y humanistas, y por otro, por el fin de la guerra del Golfo Pérsico, que puso en duda las teorías sobre la *guerra justa*<sup>484</sup>.

## 1.2. *Teología moral social fundamental*

El capítulo que el autor dedica a la fundamentación de la moral social está dividido en dos epígrafes. El primero es una aproximación histórica, y el segundo trata de los principios fundamentales de la moral social. Dado que en el último punto abordado en la parte histórica (*una moral social en consonancia con la renovación teológica*) el autor desarrolla algunos elementos claves de fundamentación de esta disciplina, nosotros hemos preferido, para ofrecer una visión más esquemática, dividir este apartado en dos: por un lado la parte histórica, y por otro la sistemática en la cual incluiremos algunos aspectos que el autor trata al final de la parte histórica.

---

<sup>483</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>484</sup> Cf. Ibidem, pp. 9-12.

### 1.2.1.) Aproximación histórica

Como el mismo autor afirma, en la parte dedicada a la historia de la moral en su aspecto social «se someten a revisión los modelos históricos con que la reflexión teológico-moral ha expresado el compromiso social de los cristianos»<sup>485</sup>.

La exposición de la parte histórica da comienzo con la siguiente afirmación de Del Pozo, la cual es importante porque configura el enfoque de todo el manual:

La moral social cristiana está condicionada por el fenómeno eclesial de la doctrina social de la Iglesia (DSI)<sup>486</sup>.

Es por esto que el autor hace una distinción neta en el recorrido histórico, marcando un antes y un después de la DSI.

En la *época patristica*, el autor destaca la ausencia de un tratamiento sistemático de moral social, al mismo tiempo que subraya el valor de las exhortaciones pastorales en clave moral, exhortaciones en las que abundan categorías bíblicas como la dignidad de la persona creada a imagen de Dios, amada por el Padre y redimida por Cristo. También la fraternidad universal y la igualdad esencial entre todos los hombres.

De la reflexión *medieval* destaca la elaboración del tratado sobre la justicia de Santo Tomás. El autor señala como limitaciones de este tratado el tratamiento preferente de las cuestiones teóricas y formales sobre las reales; el ocuparse más de la justicia conmutativa que de la distributiva; y el predominio de referencias a las relaciones interindividuales sobre las relaciones propiamente sociales<sup>487</sup>.

---

<sup>485</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>486</sup> Ibidem.

<sup>487</sup> Cf. Ibidem, p. 18.

Del *siglo XVI* se señala sobre todo la contribución interdisciplinar de los teólogos españoles con sus tratados sobre la justicia y el derecho, aunque Del Pozo reconoce que éstos no acaban de superar los defectos de formalismo y preponderancia de la justicia conmutativa de la síntesis tomista. Además señala que estos autores suelen reducir la moral social al ámbito económico.

Sobre las *Instituciones morales* surgidas en el *siglo XVII*, el autor emite una valoración negativa por reducir la moral social a la consideración del séptimo mandamiento del Decálogo, además de haber contribuido a la exposición casuista, juricista e interindividualista de la moral que ha llegado hasta nuestros días.

Posteriormente, el autor hace mención de la secularización de los *siglos XVIII* y *XIX*, y de la ruptura de la Iglesia con el mundo moderno cuya expresión es el *Syllabus* de Pío IX. Unido a esto se repasa el surgimiento de la llamada *cuestión social* fomentado en gran medida por las teorías del liberalismo económico. El autor presenta un breve análisis sobre las tres corrientes que afrontan la cuestión social: el socialismo utópico (basado en teorías abstractas), el sindicalismo y el marxismo (el cual desgraciadamente estaba unido a una profesión atea).

Sobre el papel de los católicos en la cuestión social el autor reconoce el retraso con que estos tomaron consciencia de la postración en que se encontraba la clase obrera, aunque algunas iniciativas fueron estableciendo las bases de la futura DSI:

Durante buena parte del *siglo XIX* muchos católicos se percataron de la postración y miseria de la clase obrera y colaboraron en múltiples tareas caritativas de la Iglesia, pero compartieron más bien los sentimientos de la burguesía y de los economicistas más cualificados sobre el carácter inevitable de la pobreza y de las leyes económicas. Sin embargo, existió toda

una corriente propiamente social que culminaría en la *Rerum novarum* de León XIII<sup>488</sup>.

Respecto a los cien años de historia de la DSI (1891-1991), Del Pozo enumera los rasgos más característicos de su desarrollo.

La *época clásica de la DSI* va desde la *Rerum novarum* hasta el Magisterio social de Pío XII. En esta etapa «parte el convencimiento de que la cuestión social es una cuestión moral, no sólo económica, política o técnica. En consecuencia, la Iglesia puede y debe intervenir con su Magisterio supremo»<sup>489</sup>. En esta etapa la Iglesia tiene muy poco en cuenta el conocimiento que es fruto de las ciencias sociales, y se basa más en el convencimiento de tener la solución perennemente válida, en cuanto derivada de la Revelación, el derecho natural y la recta razón. Los documentos más destacados son las encíclicas *Rerum novarum*, de León XIII y *Quadragesimo anno* de Pío XI, las cuales tratan los temas de la cuestión obrera y los sistemas socio-económicos a nivel nacional respectivamente. También se encuadran en esta época los discursos y radiomensajes de Pío XII en los que insistió en los principios éticos de la reconstrucción de Europa tras la Segunda Guerra Mundial.

En la *segunda etapa*, a partir de la encíclica *Mater et Magistra* y sobre todo del Vaticano II hasta la *Centesimus annus*, la DSI toma mayor conciencia de su naturaleza teológica y su inspiración evangélica. La evolución en estos documentos, junto con los otros que se encuentran entre medio, como hace notar Del Pozo «naturalmente (...) no ha afectado a los principios doctrinales en su substancia, pero sí a la eclesiología contextual, al método de abordar los problemas sociales y económicos y a la traducción práctica

---

<sup>488</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>489</sup> Ibidem, p. 27.

de los principios, a sus preocupaciones dominantes y a su propia autocomprensión»<sup>490</sup>.

Los principales cambios eclesiológicos a los que se refiere el autor son: el modo diverso de concebir las relaciones de la Iglesia con el mundo y el esfuerzo por dar una mayor iniciativa a los laicos en el ámbito de las cuestiones de orden temporal. En cuanto a la evolución metodológica, se da un cambio al pasar de la deducción a la inducción, privilegiando el análisis histórico y sociológico.

En cuanto a la nueva autocomprensión que la DSI tiene de sí misma en la segunda etapa, Del Pozo afirma:

La DSI ha pasado de autocomprenderse como filosofía del derecho natural, de inspiración predominantemente tomista, a presentarse como teología moral, inspirada principalmente en el Evangelio, y más concretamente como una visión práctica de los problemas sociales a la luz de la antropología teológica cristiana<sup>491</sup>.

### 1.2.2.) Aproximación sistemática

Del Pozo ofrece en los primeros dos capítulos del manual una exposición sobre los fundamentos doctrinales, las actitudes fundamentales y los principios básicos que deben servir de guía orientadora, tanto en la vida de relación entre las personas, como entre los diversos grupos sociales e incluso entre la sociedad y los Estados. A continuación nos detendremos en los aspectos presentes en *Moral social* cristiana, y que consideramos más relevantes para la elaboración de una moral social.

---

<sup>490</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>491</sup> Ibidem, p. 35.

a) *Inspiración bíblica*

Del Pozo reconoce la necesidad que tiene la Teología moral de inspirarse en la Sagrada Escritura como su fuente privilegiada, ya que esta ciencia es precisamente una reflexión sobre el mensaje moral revelado. También reconoce que esta inspiración debe mantenerse lejos de algunos errores o simplificaciones en los que no pocos han caído, es decir, la inspiración bíblica en la moral social no puede reducirse a una yuxtaposición de citas, ni a una confirmación extrínseca de lo que ya ha sido racionalmente elaborado<sup>492</sup>.

Del Pozo subraya la idea de que «la Biblia no nos ofrece las normas sociales concretas, válidas para la Iglesia y la sociedad actual, sino los valores, ideales y perspectivas antropológicas y morales, desde los que la Iglesia de hoy debe partir en su reflexión y praxis social»<sup>493</sup>.

Para esto conviene no perder de vista que la Escritura tiene ante todo un carácter religioso y trascendente, pero también social e histórico. Por lo tanto se debe prestar especial atención a la proyección social de los principales hechos de la historia de la salvación: el éxodo, la alianza en el Sinaí, la predicación de los profetas, la predicación de Cristo –sobre todo el Sermón de la Montaña–, el primado de la caridad y el misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo<sup>494</sup>.

b) *Acorde con la renovación teológica*

Del Pozo hace un llamado a incorporar la renovación teológica postconciliar en la moral social actual, sobre todo aquellas corrientes que

---

<sup>492</sup> Cf. *Ibidem*, p. 42.

<sup>493</sup> *Ibidem*.

<sup>494</sup> Cf. *Ibidem*, p. 42 s.



contribuyen a la superación del desinterés por los asuntos sociales. En particular el autor focaliza la cuestión en tres aspectos de la renovación: 1) la desprivatización del mensaje cristiano; 2) la recuperación del mensaje de Dios vivo en la Biblia que toma partido por la causa del hombre, principalmente del pobre y humillado; y, 3) la lectura del futuro del hombre a la luz del futuro de Dios.

A continuación presentamos un breve apunte de cada uno de estos tres aspectos.

En primer lugar, sobre la *desprivatización del mensaje cristiano*, el autor recuerda que la teología centrada en el ámbito de lo privado, en las relaciones del hombre con Dios, sin dedicar espacio al aspecto social, ha dado lugar a dos tipos de cristianos que son: los que piensan que la fe se refiere sólo a la salvación eterna, y por tanto descuidan lo social; y los que se comprometen en lo social sin tener en cuenta la fe que profesan. Estos dos errores son los denunciados por GS 43.

Del Pozo recuerda que el mensaje evangélico incluye simultáneamente una realidad futura y escatológica (su cumplimiento se dará al final de los tiempos) junto con una presente y actual (la cual implica un juicio contra las situaciones injustas e indignas del hombre).

Otro tema es el del *pobre y humillado en la Biblia*. En la Escritura está muy claro que Dios toma partido a favor del hombre, principalmente del pobre y humillado. Dios confía todas las cosas al hombre para que las domine, es decir, para que las transforme y humanice. Además, el Dios de la Biblia se revela en Jesús como pobreza absoluta. A modo de síntesis, el autor saca las siguientes consecuencias sobre la presencia mediata de Dios en la historia (en Jesucristo), presencia que se inclina a favor de los pobres:

Esto significa que en la dimensión económica Dios está presente en el pan como pan; en la dimensión política Dios está presente como dignidad humana, como justicia y como libertad; en la dimensión cultural Dios está presente como solidaridad; en la dimensión ecológica Dios está presente como paz con la naturaleza; en el ámbito personal experimentamos su presencia como consuelo, seguridad y certeza. Pero se trata de presencias

veladas, sacramentales. Cada una de ellas apunta a una presencia mayor, aquella presencia en que Dios será todo en todos: "Deus semper major"<sup>495</sup>.

El tercer aspecto señalado por el autor en la línea de la renovación moral es el del *futuro del hombre a la luz del futuro de Dios*. Del Pozo reconoce que la realización plena de la salvación, tanto personal como social, será escatológica. Sin embargo recuerda que «se trata de una escatología ya realizada en Cristo y comenzada en quienes creen en Él»<sup>496</sup>. Esto para el autor se debe traducir, en el caso de los cristianos en:

Mantener viva la esperanza del Reino escatológico y mostrar con su compromiso a favor de la justicia, la libertad y la solidaridad que la esperanza absoluta es capaz de contribuir ya aquí y ahora en la construcción de un mundo mejor según el mandato evangélico del amor<sup>497</sup>.

c) *En el nuevo horizonte eclesiológico*

En torno al nuevo horizonte eclesiológico Del Pozo plantea tres puntos que considera necesario tener en cuenta: 1) la semejanza y diferencias entre salvación cristiana y liberación humana; 2) la conciliación entre unidad de la Iglesia, caridad universal y opción por los pobres; 3) la necesidad de una conversión socio-política. Veamos cada uno de estos aspectos por separado.

Aunque han sido sobre todo las teologías de la praxis las que han considerado la *liberación* humana como parte integrante de la *salvación* cristiana, Del Pozo señala que se debe reconocer que también el Magisterio ha aceptado esta consideración. Así lo refleja la instrucción de la

---

<sup>495</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>496</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>497</sup> Ibidem.

Congregación para la Doctrina de la Fe *Libertad cristiana y liberación* (1986)<sup>498</sup>, la cual reconoce que la esperanza escatológica da sentido y fuerza al progreso temporal, más que debilitarlo (cf. LC 60).

El otro punto, *unidad de la Iglesia, caridad universal y opción por los pobres*, son tres aspectos cuya conciliación el autor considera claves en la eclesiología que se debe tener en cuenta en la moral social actual. Del Pozo afirma que la existencia de lucha de clases y pueblos es algo innegable, ante la cual la Iglesia debe tomar partido en favor de los pobres. Ahora bien, necesariamente surge la pregunta sobre el cómo conciliar ese compromiso en favor de los pobres y oprimidos con el amor universal y la unidad de la Iglesia. Ante este dilema el autor explica:

El amor no será universal si no comienza reconociendo la opresión que pesa sobre ciertos grupos humanos; y la unidad será ficticia si se construye haciendo caso omiso de la existencia de un mundo dividido por la injusticia. El universalismo cristiano tiene que pasar por la solidaridad con los humillados y oprimidos. Tomar partido por ellos no significa ser enemigo u odiar a los poderosos u opresores, sino más bien tomar postura contra la actitud de egoísmo y explotación y contra las estructuras que la hacen posible o fomentan<sup>499</sup>.

De modo que el autor sostiene la necesidad de una capacidad crítica por parte de los cristianos, con la finalidad de garantizar una lucha en la que esté presente el amor y en la que el amor esté comprometido con la justicia.

Del Pozo subraya la *necesidad de conversión* tanto a nivel individual como de estructuras. El centrarse sólo en la conversión de las personas ha llevado a una moral individualista. Por otro lado, pensar —como sostiene el marxismo— que ante el cambio de las estructuras injustas surgirá automáticamente el hombre nuevo es un engaño. A todos sin excusa

---

<sup>498</sup> Congr. para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación - Libertatis conscientia* (22-III-1986): AAS 79 (1987) 554-599.

<sup>499</sup> G. Del Pozo, *Manual de moral social cristiana*, p. 49.

corresponde la eliminación de los obstáculos y condicionamientos que impiden el desarrollo de pueblos enteros.

d) *Principios y valores de la moral social cristiana*

Al igual que otros autores Del Pozo destaca como parte fundamental en la vertebración de la moral social cristiana una serie de principios y valores. Afirma que «los principios fundamentales de la moral social cristiana son el personalismo comunitario, los valores sociales de la verdad y el diálogo, la justicia, el amor, la libertad, la igualdad, la participación y la liberación, y los principios de solidaridad, subsidiariedad y bien común como criterios para regular las relaciones entre la persona, los grupos sociales intermedios, el Estado y la comunidad mundial»<sup>500</sup>.

El autor se detiene brevemente a exponer cada uno de estos elementos. A continuación indicamos algunas ideas relacionadas con dichos valores y principios.

Del Pozo recuerda que la moral social cristiana tiene como punto de partida la concepción de la persona como principio y fin de toda la vida social. Esto es lo que ha venido a constituir el personalismo comunitario cristiano. El autor comenta en primer lugar el *valor absoluto de la persona* y su fundamentación en Dios. Teniendo en cuenta la Revelación, el autor hace notar que el hombre se define sobre todo por su relación con Dios, de ahí que «el hombre más plenamente desarrollado es el que mejor asimila y cultiva la comunión de vida con el Dios que se nos da en Cristo por el Espíritu»<sup>501</sup>. Esta perspectiva, por la cual el autor fundamenta el valor absoluto de la persona en la dimensión religiosa del hombre nos parece importante. Es cierto que esta misma idea la encontramos presente en otros

---

<sup>500</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>501</sup> Ibidem, p. 51.

autores, pero la siguiente conclusión a la que llega Del Pozo es la que nos parece especialmente interesante:

Allí donde se oscurece el sentido religioso, el hombre comienza a no ser considerado como persona singular e irrepetible y acaba siendo considerado como un individuo reemplazable en el conjunto de un todo que dispone de él. Así, pues, la promoción de la dimensión religiosa es fundamental para la salvaguarda y defensa de la dignidad de la persona humana y, a la postre, para la realización de una política auténticamente democrática<sup>502</sup>.

Para el autor, el dogma cristológico de la encarnación ilumina esta noción del valor absoluto de la persona, ya que Dios, en Cristo, se ha unido indisolublemente al hombre. Pero no sólo esto, sino que tanto el dogma cristológico como trinitario son relevantes para el autor en moral social, porque nos revelan que Dios es a la vez don y entrega absoluta. Si el hombre está llamado a ser imagen de Dios, la conclusión necesaria es que el hombre debe entregarse a los otros hombres, lo cual constituye la vida eterna, la verdad final y total de la vida del cristiano. En este sentido el autor acoge las siguientes palabras de GS:

Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que todos sean uno, como nosotros también somos uno (Jn 17, 21 - 22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás (GS 24).

Por otro lado están los valores morales sobre los que Del Pozo considera se debe sustentar una sociedad. Estos valores los considera a la vez como medida, mínimo e ideal para juzgar a una sociedad concreta. Estos valores son: verdad y diálogo, justicia, amor, libertad, igualdad, participación y liberación.

---

<sup>502</sup> Ibidem.

Para nuestro autor, «la sociedad debe asentarse en la *verdad*; no en la posesión dogmática y arrogante de la verdad, sino en la apertura real a fundar la convivencia humana en el *diálogo*»<sup>503</sup>. Dicha apertura abre las puertas al pluralismo y se opone a la imposición autoritaria, al cinismo y el engaño.

Otro pilar fundamental de la sociedad es la *justicia*, la cual implica el pleno respeto a la dignidad y derechos inviolables del hombre. Pero como hace notar Del Pozo la justicia debe estar unida al *amor fraterno*, ya que «no basta la mera apelación a la justicia. Es necesario despertar las fuerzas creativas e imaginativas del amor que anidan en los corazones humanos para superar los problemas sociales»<sup>504</sup>.

También la *libertad* constituye para nuestro autor parte de la base de la sociedad. Del Pozo se refiere no a una libertad sin límites a los propios intereses, sino a la autodeterminación que es propia de todo hombre, que tiene su ámbito en la comunidad humana y que coincide con la definición personalista del bien común<sup>505</sup>.

Un valor fundamental es la *igualdad* de todos ante la ley, pero para Del Pozo este valor debe ir más allá contribuyendo a la eliminación de los desequilibrios y desigualdades sociales y económicas.

La *participación* es no sólo un derecho, sino también un deber de modo que los ciudadanos asuman los cargos públicos con espíritu de generosidad y servicio.

Respecto a la *liberación*, Del Pozo subraya que la mayor esclavitud es la constituida por el pecado, y por tanto, la mayor liberación de la que el hombre se encuentra necesitado es de la del pecado, la cual en palabras del

---

<sup>503</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>504</sup> Ibidem, p. 56.

<sup>505</sup> Cf. Ibidem.

mismo autor «no le vendrá de la actividad política, sino de la fe en el Señor resucitado, y que tendrá su realización plena sólo en la escatología»<sup>506</sup>. Ahora bien, Del Pozo no excluye la dimensión política de la liberación, la cual se concreta en la promoción de todos los derechos fundamentales, sobre todo de las personas más débiles e indefensas.

Nos parece interesante el equilibrio al que llega el autor respecto al tema de la liberación, ya que no excluye el aspecto político de ésta pero al mismo tiempo sitúa la dimensión trascendente (liberación del pecado) por encima de las concreciones políticas que contribuyen a la liberación humana.

Siguiendo las enseñanzas de la DSI, Del Pozo se refiere a tres principios que rigen las relaciones entre los particulares, los grupos intermedios y el Estado: la solidaridad, la subsidiariedad y el bien común.

Para el autor la *solidaridad* viene a ser una consecuencia inmediata del personalismo comunitario según la concepción cristiana, ya que está basada en la dignidad de la persona y en su dimensión comunitaria. El principio de solidaridad «expresa el vínculo y la responsabilidad del individuo y de los cuerpos intermedios para con la sociedad en general, y, a la inversa»<sup>507</sup>. En cambio, el principio de *subsidiariedad* es una forma de intervención que siempre debe ser complementaria y auxiliar, del Estado y comunidades superiores a favor de los individuos y comunidades inferiores<sup>508</sup>. Del Pozo señala que el Concilio Vaticano II puso especial énfasis en el principio subsidiario en el campo de la educación y la escuela.

El tercer principio es el del *bien común*, el cual «es el bien de las personas en cuanto que éstas están abiertas entre sí en la realización de un proyecto unificador que beneficia a todos. La noción de bien común asume la

---

<sup>506</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>507</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>508</sup> Cf. Ibidem.

realidad del bien personal y la realidad del proyecto social en la medida en que ambos se unen en el bien de la comunidad»<sup>509</sup>.

### 1.3. *Temas de moral social concreta*

Los tres grandes temas concretos abordados en *Moral social cristiana* comienzan con una reflexión bíblica. A dicha reflexión le sigue otra centrada en la tradición cristiana. Por último Del Pozo concluye cada uno de estos temas con una propuesta teológica moral desde un punto de vista cristiano.

En este apartado nos centraremos precisamente en este tercer aspecto, es decir, en las propuestas elaboradas por el autor sobre la moral política, la moral económica y la moral del matrimonio y la familia.

La propuesta moral ofrecida por Del Pozo en el terreno de vida *política* incluye los siguientes aspectos: legitimación del Estado, el poder político, la relevancia pública de la fe, los derechos humanos, el cristiano ante los partidos políticos y el pluralismo político de los cristianos. El autor también incluye dentro de la moral política los siguientes temas: paz, guerra y ecología.

Respecto a la *legitimación del Estado* y el *poder político*, Del Pozo recuerda que la concepción que en el cristianismo se ha tenido a lo largo de la historia sobre estas realidades está plenamente condicionada por la afirmación de San Pablo en Rom 13. De ahí las dificultades que los cristianos tuvieron en admitir la democracia frente al absolutismo monárquico. Sin embargo, el autor recuerda que ya desde Juan XXIII es común la siguiente afirmación recogida en la encíclica *Pacem in terris*:

Del hecho de que la autoridad proviene de Dios no debe en modo alguno deducirse que los hombres no tengan derecho a elegir los gobernantes de la

---

<sup>509</sup> Ibidem, p. 63 s.



nación, establecer la forma de gobierno y determinar los procedimientos y los límites en el ejercicio de la autoridad. De aquí que la doctrina que acabamos de exponer pueda conciliarse con cualquier clase de régimen auténticamente democrático (PT 52).

Un punto importante de la reflexión del autor sobre este tema es la distinción entre la legitimación teórica de la autoridad (concepción paulina) y la legitimación del ejercicio concreto de una autoridad. Por esto afirma Del Pozo que «aceptar el origen divino de la autoridad significa aceptar que Dios ha creado a los hombres sociales por naturaleza y ninguna sociedad puede conservarse ni cumplir su finalidad de servir al bien común sin autoridad suprema. Esta autoridad adquiere su capacidad de mandar y obligar coercitivamente por su conformación con el orden moral establecido por Dios»<sup>510</sup>.

En cuanto a la relación entre fe cristiana, política, moral y derecho el autor subraya que en nuestro contexto social se tiende a afirmar cada vez más que la política se ha emancipado de la religión. Esta es una consecuencia más del fenómeno de secularización que busca marginar la religión al ámbito de lo privado. Frente a esta situación, Del Pozo, al igual que hemos visto en otros autores, pone el acento en la *relevancia pública de la fe*.

Al tratar el tema de los *derechos humanos* Del Pozo comienza presentando un recorrido histórico con los principales hitos en torno a la cuestión, centrada en tres etapas principales en relación con la acogida que tuvieron en el seno de la Iglesia: el rechazo o anatematización, el diálogo y finalmente la asunción esperanzadora por parte de la Iglesia. El autor considera que actualmente «los derechos humanos están postulando la

---

<sup>510</sup> Ibidem, p. 93.

exigencia de una ética universal y las religiones podrían colaborar a formular y fundamentar dicha ética»<sup>511</sup>.

Del Pozo señala que al hablar de derechos humanos se suele hacer referencia principalmente a tres factores: la libertad, la igualdad y la solidaridad o fraternidad. Además de estos tres aspectos, el autor incluye un cuarto que es la participación:

El tercer factor [la solidaridad o fraternidad] demuestra que la libertad y la igualdad sólo se dan donde funcionan bien las relaciones del individuo con sus semejantes y con las instituciones estatales, es decir, donde hay una verdadera participación<sup>512</sup>.

Estos conceptos están muy relacionados entre sí y sobre todo el autor hace notar su clara referencia a la dignidad humana. Considera que es de suma importancia concebir la libertad, la igualdad y la fraternidad en el plano de la antropología y de la ética social, con la finalidad de no caer en reduccionismo al inclinar la balanza a favor de uno de estos tres factores.

En cuanto a la postura del cristiano ante los partidos políticos, Del Pozo se inclina más que por la creación de partidos confesionales, por la unión política de algunos cristianos no sobre la base de sus convicciones religiosas comunes, sino sobre una convicción política común. En este sentido, el pluralismo político de los cristianos, reconocido por el Vaticano II, es totalmente defendido por el autor, aunque reconoce que se corre el riesgo de pensar que cualquier opción en el ámbito político es compatible con la fe cristiana, sucediendo en la realidad que algunas opciones políticas están en absoluta contradicción con el Evangelio<sup>513</sup>.

---

<sup>511</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>512</sup> Ibidem, p. 122.

<sup>513</sup> Cf. Ibidem, p. 132.

Otros de los temas que Del Pozo desarrolla dentro de la moral política son: la paz, la guerra y la ecología. Este último como un nuevo capítulo de la moral política.

El autor ofrece una exposición sobre la doctrina del Concilio Vaticano II en torno a la cuestión de la paz y el recurso a la guerra, contenida en el capítulo quinto de GS. También se analizan los resultados del debate sobre la disuasión nuclear que tuvo lugar durante los años 1982-1985.

Para el autor, la Guerra del Golfo Pérsico (1991) ha puesto definitivamente en crisis la teoría de la *guerra justa*, teoría que no preveía las características de las guerras modernas. Es cierto que quienes la iniciaron se apoyaban en un motivo justo que consistía en liberar Kuwait de la invasión iraquí. Juan Pablo II condenó dicha invasión, pero no aprobó la guerra porque se preveían mayores daños en relación con la injusticia que se intentaba reparar. Así resume Del Pozo la devastación de esta guerra:

Las armas usadas [en la guerra del Golfo Pérsico] han sido tantas (90.000 toneladas) y tan masivamente destructivas que han provocado –según fuentes en principio fiables– la muerte de 175.000 soldados y 30.000 civiles iraquíes, y la casi total destrucción de la infraestructura civil y del tejido industrial y económico de Irak (...) Parece demostrarse así que las guerras, incluso cuando están en juego causas justas, no pueden justificarse ante la conciencia, porque conducen inexorablemente a males gravísimos y horribos<sup>514</sup>.

Ante este panorama el autor recuerda que la Iglesia no sólo condena la guerra, sino que al mismo tiempo afirma que la paz es una realidad posible, no un sueño ni una utopía.

Pasando a la crisis ecológica, es interesante la observación que hace el autor al considerar que ésta «surge principalmente en los modernos Estados industrializados, situados en el ámbito de influencia del

---

<sup>514</sup> Ibidem, p. 153.

cristianismo»<sup>515</sup>. Además, añade que «la mayoría de los autores coinciden en señalar que esta crisis ha sido causada por el desarrollo científico de dichos Estados, y son muchos los que piensan que dicho desarrollo ha sido posibilitado por la fe cristiana en la creación de todas las cosas por Dios y alentado por el mandato bíblico “dominar la tierra” (Gn 1, 26-28)»<sup>516</sup>. Ante esto que puede sonar a acusación, Del Pozo afirma:

Mi opinión es que el cristianismo europeo puede haber alimentado la ideología desarrollista que ha conducido a la humanidad a la búsqueda despótica del dominio del hombre sobre la naturaleza y, en definitiva, al actual desorden ecológico. Pero dicha mentalidad está en franca oposición a la doctrina bíblica sobre la naturaleza como creación de Dios y sobre las relaciones del hombre con ella<sup>517</sup>.

Del Pozo no duda en afirmar que la crisis ecológica tiene su origen en el afán desordenado de poder, por lo que la solución debe ser política y ética al mismo tiempo.

El segundo ámbito concreto es el de la *economía*. Como antes hemos dicho, el autor desarrolla la moral económica en tres pasos. En un primer momento se estudia la reflexión bíblica sobre el tema, en un segundo momento se desarrolla la parte histórica, y por último la parte sistemática.

Nosotros nos detendremos en este apartado en la propuesta de moral económica elaborada por Del Pozo. Esta propuesta se basa en el desarrollo integral y la liberación de todos los pueblos, en el juicio moral sobre algunos fenómenos del proceso económico actual, y en la reflexión ética, teológica y espiritual sobre el trabajo.

Del Pozo propone la vía del *desarrollo integral*, unido a la *liberación de los pueblos*, como propuesta para alcanzar un nuevo orden internacional. El

---

<sup>515</sup> Ibidem, p. 156.

<sup>516</sup> Ibidem.

<sup>517</sup> Ibidem, p. 157.

autor hace referencia al innegable abismo entre el desarrollo del Norte y el Sur del cual habla Juan Pablo II en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987). Posteriormente utiliza la clasificación que encontramos en el *Curso de moral*, propuesta por Giuseppe Mattai, del mundo en seis niveles de desarrollo<sup>518</sup>.

Nuestro autor clasifica las causas del subdesarrollo en dos grupos siguiendo SRS: por un lado, las causas inmediatas, y por otro las causas últimas. Las causas inmediatas pueden resumirse en el conflicto originado por la existencia de dos bloques contrapuestos a nivel mundial, los cuales habitualmente se identifican con Oriente y Occidente, bloques enfrentados política, ideológica y militarmente. Las causas últimas son sobre todo de orden moral, es decir, dependen de la responsabilidad personal. En este sentido, el autor recuerda que Juan Pablo II habla de estructuras de pecado, las cuales en el fondo se fundan en el pecado personal.

Del Pozo destaca las principales características sobre el desarrollo a las que Pablo VI y Juan Pablo II hacen referencia en PP y SRS respectivamente: el desarrollo tiene que ser moral, mundial, multidimensional e integral. Una clave importante en este aspecto es la que menciona el autor haciendo referencia a la especie de *antropología social del desarrollo* que ofrece Juan Pablo II en SRS. Del Pozo señala que en esta encíclica se presenta al hombre como un ser corporal y espiritual, creado a imagen y semejanza de Dios y destinado a cultivar y custodiar a los demás seres, pero, a su vez, sometido al orden puesto por Dios. Por eso, el desarrollo no puede consistir sólo en el uso, dominio, y posesión indiscriminada de las cosas creadas, sino más bien en subordinar todo esto a la semejanza divina y a la vocación del hombre a la inmortalidad (cf. SRS 29).

Además, como hace notar el autor siguiendo SRS, el desarrollo puede y debe ser iluminado por la fe en Cristo, ya que «todo fue creado por Él y

---

<sup>518</sup> Como ya hemos expuesto esta clasificación en el análisis del *Curso de moral* no consideramos necesario repetirla aquí de nuevo.

para Él» (Col 1, 15-16). Cristo es la meta a la que debe tender todo verdadero desarrollo (cf. SRS 31).

Dos aspectos más que deben estar presentes para que se dé un auténtico desarrollo son: el respeto de los derechos humanos (SRS 33) y la protección del medio ambiente (SRS 34).

Por último, dentro del tema del desarrollo, Del Pozo establece las siguientes orientaciones como medios para la configuración de un nuevo orden internacional: la solidaridad y el compromiso por el bien común; la aportación de la Iglesia, que no consiste en soluciones técnicas, sino en la proclamación del evangelio aplicándolo a las situaciones concretas por medio de la DSI; el amor preferencial por los pobres; la reforma del sistema internacional del comercio y del sistema monetario y financiero mundial; la regulación de los intercambios de tecnología; y la revisión los mecanismos de funcionamiento, costes operativos y eficacia de las estructuras de las organizaciones internacionales.

El segundo punto abordado por el autor en la moral económica es *la actividad económica* desde la perspectiva de la moral cristiana. La primera consideración y punto de partida sobre el que se sientan las bases es recordar que la economía debe estar al servicio del hombre, según la consideración de GS 63. Sin embargo, el autor recuerda que la experiencia ha demostrado y sigue demostrando que el verdadero motor de la economía es desgraciadamente el afán de lucro individual<sup>519</sup>. Otro de los aspectos abordados por el autor en este punto es el tema de la prioridad del trabajo sobre el capital, cuestión en la que profundizó Juan Pablo II en la encíclica *Laborem exercens*.

Pasando a la *ética actual del trabajo* el autor propone tres exigencias a las que hoy debe responder el trabajo: 1) partir de una concepción antropológica unitaria que supere la dicotomía entre trabajo directivo y

---

<sup>519</sup> Cf. G. Del Pozo, *Manual de moral social cristiana*, p. 212.

ejecutivo, división típica de la lógica capitalista; 2) sacar las consecuencias del primado de la dimensión personalista y de la dimensión ética del trabajo. Esto implica reconocer el primado del hombre sobre el trabajo (LE 6), de la persona sobre las cosas (LE 12), del trabajo sobre el capital (LE 12), del destino universal sobre el derecho de propiedad privada (LE 14), del ser sobre el tener (PP 19; LE 28); 3) integrar una ética social que juzgue la organización y lógica interna de las estructuras productivas<sup>520</sup>.

Del Pozo considera que la novedosa enseñanza del Vaticano II sobre el deber del cristiano de humanizar las estructuras temporales, ha contribuido a configurar una espiritualidad del trabajo que estimula la búsqueda de la propia santificación no fuera ni a pesar de la profesión, sino a través de ella. Al mismo tiempo, dicha espiritualidad «estimula al profesional a formarse una conciencia crítica en relación a su propia actividad para juzgarla en concreto de acuerdo a las exigencias de la Palabra de Dios, por un lado, y de los problemas del mundo y de la sociedad, por otro»<sup>521</sup>.

Como en los temas de moral política y económica, también al tratar la moral del *matrimonio* y la *familia*, el autor desarrolla la exposición partiendo de la reflexión bíblica, para posteriormente hacer una reflexión histórica y sistemática.

Aquí nos detendremos en la reflexión teológico moral sobre el matrimonio y la familia, y sólo en aquellos puntos que tienen una mayor incidencia en la moral social. En este asunto, Del Pozo sigue principalmente las enseñanzas contenidas en la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (1981) de Juan Pablo II.

Siguiendo dicho documento, Del Pozo afirma que «la familia hace su primera aportación a la sociedad revelando y comunicando los valores de un amor desinteresado, responsable, generoso, indisoluble y fiel, frente a

---

<sup>520</sup> Cf. *Ibidem*, p. 234.

<sup>521</sup> *Ibidem*, p. 236.

una sociedad poco sensible a los mismos. De este modo la familia se convierte en escuela de humanización y de socialidad, ejemplo y estímulo para las relaciones comunitarias más amplias en un clima de respeto, justicia y diálogo (cf. *Familiaris consortio* 43)»<sup>522</sup>.

Entre otras cosas, el autor sostiene que tanto la vida cristiana de los cónyuges como la vida en familia en general es un testimonio que no sólo enriquece a la Iglesia, sino a toda la sociedad civil. En este sentido recuerda que la institución familiar tiene responsabilidades sociales que no se limitan al compromiso de unos miembros con otros dentro de la misma familia.

Por último, cabe destacar la importancia que se da al principio de *subsidiariedad* que debe regir las relaciones entre la sociedad y la familia. En este sentido Del Pozo recuerda, siguiendo a Juan Pablo II, que el Estado no debe substraer las funciones que les compete a las familias mientras éstas las pueda realizar igualmente bien, ya sea por sí solas o asociadas libremente (cf. *Familiaris consortio* 45).

#### **1.4. Valoración**

El *Manual de moral social cristiana* es una obra pedagógica, clara y sintética, en la cual se consiguen tratar los distintos temas desde la perspectiva de la moral cristiana, sin la necesidad de profundizar excesivamente en cuestiones técnicas (por ejemplo del ámbito político o económico).

La metodología que sigue el autor en la elaboración de este manual es la siguiente: presenta un capítulo de fundamentación y tres de temas concretos de moral social. Cada tema concreto «sigue la metodología teológica actual: inspiración bíblica, desarrollo histórico y exposición

---

<sup>522</sup> Ibidem, p. 315.



sistemática de los temas conforme a los documentos más recientes del magisterio eclesial y a una teología renovada»<sup>523</sup>.

Como hemos pretendido reflejar en el análisis de este manual, la parte de fundamentación de la moral social presenta dos grandes bloques: uno referido al desarrollo histórico y otro sobre los principios fundamentales de la moral cristiana.

En primer lugar hacemos la observación que el autor no se detiene excesivamente en la exposición de la parte histórica. Con unos cuantos trazos y en unas pocas páginas consigue situar al lector subrayando los principales hitos para la moral social que se han sucedido en la Teología moral con el pasar de los siglos. El acontecimiento histórico al que Del Pozo dedica un mayor desarrollo es el correspondiente a la DSI. Son precisamente las aportaciones de la DSI y del Concilio Vaticano II las que configuran teológicamente la moral social del manual que aquí analizamos. Pensamos que es este el motivo por el cual el autor fundamenta la disciplina moral social en la línea de los valores y principios de la DSI, elementos que considera plenamente válidos para establecer las bases de las cuestiones de orden social.

Como hemos pretendido reflejar en la parte de fundamentación, y como hace notar Querejazu, cuando Del Pozo presenta los elementos formales de la moral social (el personalismo comunitario, la verdad y el diálogo, la justicia, el amor, la libertad, la igualdad, la participación, la liberación, la solidaridad, la subsidiariedad y el bien común), «ni se fundamentan, ni se justifican; simplemente se exponen como pacífico patrimonio de la moral social cristiana»<sup>524</sup>. Es por esto que Galindo considera que «el autor olvida, o al menos supone, una parte tan importante de la teología como es la moral fundamental, sin embargo hace una reflexión teológico-moral

---

<sup>523</sup> D. Simón Rey, *Manual de moral social cristiana*, Burgense, Burgos 1991, 299.

<sup>524</sup> J. Querejazu, *La moral social y el Concilio Vaticano II*, p. 296.

respecto a las actitudes fundamentales y los principios básicos que han de regular las relaciones entre las personas, los grupos sociales, la sociedad entera y los Estados»<sup>525</sup>.

Respecto a la laguna mencionada por Galindo, juzgamos que hubiera sido positivo dedicar un mayor espacio a la moral fundamental en esta obra, o bien, integrar el *Manual de moral social cristiana* en una colección en la que se incluyera la fundamentación moral. Pensamos así porque en el manual de Del Pozo está poco presente la incidencia de temas como la redención, la gracia, las virtudes teologales, etc. en cuestiones de orden temporal. Creemos que la fundamentación sería más sólida si se tuviera más en cuenta la moral fundamental.

Por otro lado, un claro reflejo de la acogida que ha tenido Del Pozo de los documentos magisteriales dedicados a las cuestiones sociales (sobre todo GS y las encíclicas sociales posteriores) son los principios y valores sobre los que el autor construye la moral social. En esta línea son llamativas las abundantes referencias al Magisterio social de Juan Pablo II, principalmente SRS y LE.

Del Pozo tiene en cuenta a la hora de fundamentar la moral social la dimensión antropológica del hombre. Sobre este aspecto destaca el reconocimiento del *valor absoluto de la persona*. Además, como lo hemos hecho notar en la parte sistemática, el autor tiene en cuenta la fundamentación última y trascendente del valor de la persona en Dios mismo, ya que para el autor una de las principales notas que definen al hombre es su relación de comunión con Dios.

También tiene su interés la fundamentación de la disciplina moral social desde una perspectiva *crisológica* y *trinitaria*, en línea con las enseñanzas de GS. La raíz de la fundamentación crisológica la sitúa el autor en el hecho de la Encarnación por la cual Cristo se ha unido a los hombres, al mismo

---

<sup>525</sup> A. Galindo, *Manual de moral social cristiana*, Salmanticensis, Burgos 1991, 120.

tiempo que ha asumido todas las realidades temporales; en cambio, la fundamentación trinitaria se debe a la semejanza que encontramos en la unión entre las personas divinas y la unión por la caridad a la que estamos llamados todos los hombres. Aunque el autor menciona estos elementos de fundamentación —los cuales son de suma importancia para la moral social—, pensamos que no consigue reflejar este fundamento a la hora de abordar los temas concretos de orden social, quedándose el fundamento en una buena intención.

También es digna de mención, en la línea de la renovación teológica, la aplicación de las orientaciones indicadas en OT 16 para la enseñanza de la Teología moral. En este sentido nos encontramos frente a un esfuerzo positivo por parte del autor para abordar las diversas cuestiones partiendo de una inspiración claramente bíblica. Esto queda notoriamente reflejado en la apertura que tiene cada uno de los capítulos dedicados a las cuestiones concretas, donde nos encontramos con una reflexión bíblica sobre política, economía o matrimonio y familia según sea el tema analizado. Además, la intención de fundamentar las cuestiones sociales en la Escritura queda patente cuando el autor hace la siguiente afirmación: «es necesario que hagamos una lectura de la Biblia, religiosa y social a la vez, de la que emerjan los valores, ideales y perspectivas [antropológicas y morales]»<sup>526</sup>. A partir de esta lectura es de donde Del Pozo considera que debe surgir la reflexión y praxis social por parte de la Iglesia.

Respecto al deseo de Del Pozo de incorporar la renovación teológica en la moral social bajo tres presupuestos —la desprivatización de la fe, la opción por el pobre y la dimensión escatológica del hombre— cabe preguntarnos si estos han tenido incidencia en su planteamiento al tratar las cuestiones sociales. Según nuestro juicio pensamos que sí por los siguientes motivos:

---

<sup>526</sup> G. Del Pozo, *Manual de moral social cristiana*, p. 42.

En primer lugar porque el autor al tratar la moral política insiste en la relevancia pública de la fe y la importancia de la presencia de los cristianos en política, como alternativa al creciente problema de la secularización y de la desmoralización de la vida pública en general. Estos dos aspectos no son marginales para nuestro autor.

En segundo lugar porque aunque la moral social que hace Del Pozo no es una moral social desde la opción por los pobres, también es cierto que éstos son ampliamente considerados. Dicha opción preferencial es acogida por el autor de acuerdo con la renovación teológica y con el nuevo horizonte surgido a partir del Vaticano II. En este sentido es interesante la propuesta de Del Pozo de llegar a una conciliación que defienda la unidad de la Iglesia y que al mismo tiempo tenga en cuenta la caridad universal y la opción por los pobres.

En tercer lugar porque en el planteamiento de moral económica que presenta nuestro autor hace notar la importancia que tiene la consideración del progreso y el desarrollo iluminados por la fe en Cristo, de modo que la orientación hacia Cristo debe ser vista como la meta de todo verdadero desarrollo. Como hace notar Del Pozo siguiendo a Juan Pablo II, esta realidad tiene como presupuesto antropológico la vocación del hombre a la inmortalidad, por lo cual el desarrollo no puede consistir sólo en el uso, dominio y posesión de cosas.

El esquema adoptado por Del Pozo es también un claro reflejo de la acogida de los temas tratados por los Padres conciliares en GS. Como observación de este punto destacamos la ausencia del tema de la cultura, cuestión que llama la atención si tenemos en cuenta la recepción que ha tenido en algunos de los manuales anteriores aunque fuera sólo en un sentido reductivo al limitarse, por ejemplo, a la influencia de los medios de comunicación en la sociedad. Sin embargo, también cabe señalar el carácter novedoso en el manual de Del Pozo del tratamiento de la dignidad de la mujer y el feminismo dentro del capítulo dedicado al matrimonio y la familia.

Una vez más, como hemos hecho en otros manuales, nos parece que el tema del matrimonio y familia se trata desde una perspectiva con poca incidencia en la dimensión social del hombre. Aunque algunos autores como Galindo alaban la inclusión de este tema en *Moral social cristiana*<sup>527</sup>, nosotros no somos del todo partidarios mientras no se desarrolle la cuestión desde una perspectiva netamente social. Es evidente que no negamos el papel social de la institución matrimonial y familiar, pero el modo como vienen tratados estos temas nos parece que corresponden más al apartado de la moral de la persona. Quizá se podría profundizar más en aspectos como la contribución de la familia a la sociedad, los problemas sociales derivados de las rupturas familiares y el divorcio, el papel educador de los padres y la importancia de la contribución subsidiaria del estado en este tema, etc. Sin duda algunos de estos aspectos los encontramos de una u otra manera presentes en el manual de Del Pozo, sin embargo, la profundización en estos puntos que consideramos más relevantes para la moral social es mínima.

Un aspecto de no poca importancia que echamos en falta en el manual es la relevancia y enriquecimiento que las cuestiones de orden social pueden alcanzar si se tiene en cuenta la gracia sacramental y la dimensión comunitaria de la Iglesia. Hemos visto como, por ejemplo, Urbano Sánchez había hecho referencia con anterioridad a estos aspectos. La única referencia que en este sentido encontramos en el manual de Del Pozo es la que apunta a la gracia del matrimonio en cuanto sacramento. De todos modos, en esta obra sí encontramos algunas indicaciones sobre la contribución que desde la fe se puede tener en torno a los temas de índole social. Como ya hemos apuntado, en este sentido destaca la relevancia pública de la fe y la teología y espiritualidad del trabajo.

Aunque sólo hicimos un brevísimo comentario sobre este último aspecto —la espiritualidad del trabajo—, consideramos que es una manifestación

---

<sup>527</sup> Cf. A. Galindo, *Manual de moral social cristiana*, 120.

más de la acogida que el autor ha tenido de la enseñanza conciliar respecto al papel de los laicos de contribuir a la humanización de las realidades temporales desde dentro. Si bien es cierto que a partir del Vaticano II varios autores han reflexionado en el papel de los laicos en las cuestiones sociales, nos parece que la consideración de este aspecto bajo la perspectiva de una *espiritualidad del trabajo* encierra un carácter novedoso en la moral social, cuanto menos entre los manuales hasta ahora analizados.

No queremos terminar esta valoración sin decir algo sobre un aspecto que como hemos tenido oportunidad de ir viendo va cobrando relevancia en la configuración de la moral social: la *liberación*.

Ya en el análisis del manual nos hemos referido a la concepción desde la cual el autor aborda el tema de la liberación, sin embargo, no quisiéramos dejar de mencionar aquí el enfoque equilibrado que la liberación encuentra en esta obra. Es notoria la ausencia de la Teología de la liberación en el *Manual de moral social cristiana*, pero quizá esta ausencia se deba a la intención del autor de enfocar la liberación más en la línea indicada por el Magisterio. Es por esto que el autor, en plena sintonía con el Magisterio, insiste en destacar ante todo la liberación del pecado. Sin embargo, Del Pozo no descarta la necesidad de contribuir a dicha liberación mediante medidas de orden político. Lo que nos parece interesante es que el autor no subordine el aspecto trascendente al político, sino que en su reflexión destaca el justo orden: primero la liberación del pecado, pero sin descartar la necesidad de medias políticas para una liberación humana en el orden de lo temporal. En definitiva, esta concepción de la liberación encuentra su fundamento en la consideración que la liberación (salvación) definitiva tendrá lugar sólo en la escatología. Al mismo tiempo, esta concepción no rechaza la contribución que ya en este mundo adquiere la liberación por vías humanas como la política.

## 2. *Moral social, económica y política (A. Fernández)*

### 2.1. *Presentación de la obra*

Aurelio Fernández, doctor en Filosofía (Salamanca) y Teología (Friburgo), fue profesor de Filosofía en el Seminario Diocesano de Asturias, profesor de Teología pastoral en la Facultad de Teología de Navarra y profesor de Teología moral en la Facultad de Teología de Burgos. Además, dictó diversos cursos de Teología en universidades extranjeras. También fue profesor invitado de la Facultad de Teología de Maguncia (Alemania).

En 1993 Fernández concluyó la colección de manuales de *Teología moral*, de la Facultad de Teología de Burgos. El proyecto global consta de tres volúmenes: el primero, *Moral fundamental*, el segundo *Moral de la persona y de la familia* y el tercero *Moral social, económica y política*. Será este tercer volumen el que analizaremos en este trabajo<sup>528</sup>. Más que una colección de manuales nos encontramos frente a un verdadero tratado de Teología moral.

El objetivo que el mismo autor se ha propuesto con la elaboración de esta colección de manuales de moral es presentar una obra de teología moral que ayude a la *predicación* y ofrecer material para la *enseñanza* doctrinal del mensaje moral cristiano. Asimismo, el autor señala un tercer objetivo que consiste en ayudar a los *confesores* en la administración del sacramento de la penitencia<sup>529</sup>. Estos objetivos están encaminados a dar cumplida cuenta de las indicaciones del Vaticano II respecto a la enseñanza de la Teología moral. Así lo expresa Fernández:

Este *Manual* desea reflejar en todas sus páginas el mandato del Concilio Vaticano II de que la teología moral debe mostrar “la excelencia de la

---

<sup>528</sup> A. Fernández, *Teología Moral III*.

<sup>529</sup> Cf. Idem, *Moral fundamental*, p. 23 s.

vocación de los fieles en Cristo”, y pretende ayudar a los sacerdotes a que expongan a los creyentes “la obligación de producir frutos de caridad para la vida del mundo (OT 16). Esta finalidad de la teología moral resulta hoy un objetivo irrenunciable. En torno a él quiere girar la exposición de esta obra<sup>530</sup>.

El tercer volumen está dividido en cuatro grandes partes: Historia, Moral social, Moral económica y Moral política respectivamente.

En la primera parte el autor nos ofrece un largo *recorrido histórico* de la moral social, desde las enseñanzas bíblicas del Antiguo testamento hasta la época actual, pasando por las enseñanzas morales neotestamentarias, las enseñanzas de los Padres de la Iglesia, de la época medieval, de la edad media a la moderna hasta la constitución de la DSI.

La segunda parte quizá lleva el nombre *Moral social* por ser el corazón de toda la obra. Es aquí —junto con la introducción del manual— donde Fernández desarrolla algunos temas de fundamentación. Los aspectos tratados en esta segunda parte son: la dignidad del hombre, la centralidad de la persona en la ética social, los derechos humanos, la virtud de la justicia así como la reparación y restitución relacionadas con esta virtud.

La tercera y cuarta parte constituyen lo que en otras obras hemos ido denominando moral social concreta. En la tercer parte el autor expone la *Moral económica*, mientras que la cuarta y última corresponde a la *Moral política*.

En la introducción del manual encontramos unas palabras que nos pueden ayudar a comprender el contexto social que el autor tiene en mente al elaborar el manual:

La progresiva multiplicación de las relaciones de convivencia, las tendencias asociacionistas para la defensa de los derechos sociales, la sobrevaloración de los factores económicos, la creciente intervención del Estado, la socialización de algunos sectores de la vida pública, las relaciones

---

<sup>530</sup> Idem, *Teología Moral III*, p. 23.



internacionales, la importancia actual de la vida política, el papel de los partidos, el peso y la significación que juegan las instituciones estatales, la sensibilidad por la justicia y los derechos del hombre, el papel de la mujer en la vida social y tantos otros factores nuevos en el campo económico y político demandan una especial atención por parte de la ciencia ética a fin de elaborar los principios morales según el mensaje del Nuevo Testamento<sup>531</sup>.

Sin perder de vista esta caracterización de la sociedad, pasaremos ahora a los elementos de fundamentación de la moral social.

## 2.2. *Teología moral social fundamental*

En primer lugar, puede ser de utilidad conocer la concepción de la moral social que tiene el autor. En este sentido nos ayudan las siguientes palabras con las que, de manera resumida, Fernández ilustra el origen de esta disciplina:

La nueva designación de este tratado, *Moral social*, es heredera de los amplios capítulos que los viejos *Manuales* dedicaban al estudio de los deberes éticos que imponían el *Séptimo Mandamiento* o la virtud de la *Justicia*, según el modelo elegido en la exposición académica de la Teología Moral. Un antecedente remoto han sido los clásicos tratados *De iustitia et iure*. Y el precursor inmediato es la denominada *Doctrina Social de la Iglesia*, que, a partir del siglo XIX, enjuicia los problemas sociales de nuestro tiempo. Pero, la importancia de los factores económicos y políticos, junto con la novedad y la urgencia con que se presentan, han forzado un cambio de nomenclatura<sup>532</sup>.

Como bien menciona el autor, en esta disciplina quedan todavía pendientes de solución dos problemas que se debaten en moral social: el *objeto* y el *fundamento* de esta disciplina<sup>533</sup>. Sobre el fundamento, Fernández

---

<sup>531</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>532</sup> Ibidem.

<sup>533</sup> Cf. Ibidem, p. 35.

se pregunta «¿su razón de ser es de índole exclusivamente teológica o deriva más bien de la condición social de la persona humana? Algunos pretenden justificar que el contenido de esta disciplina tiene *in recto* una raíz teológica: la *historia salutis* abarca también el orden social. Para otros, por el contrario, la fundamentación de la *Moral Social* deriva principalmente de la dimensión social del existente humano concreto»<sup>534</sup>.

Para el autor es evidente que el planteamiento que ofrecen los diversos autores de manuales de moral social no es concordante. Esto le lleva a afirmar que «no es, pues, extraño que se ande a la búsqueda de una fundamentación común con el fin de que la *Moral social* se incorpore al estudio sistemático de la Teología moral al modo como se estructuraba en los *Manuales* clásicos el tratado *De septimo praecepto* en el esquema de Mandamientos, o la virtud *De iustitia*, según el modelo *De virtutibus*, elegido en la exposición escolar de la Teología Moral»<sup>535</sup>.

Para adentrarnos en la reflexión sobre la fundamentación de la moral social dividiremos este apartado en dos: en un primer momento tocaremos los aspectos centrales que trata el autor en la parte histórica; en un segundo momento, nos detendremos en puntos de carácter más sistemático abordados principalmente en la introducción y en el capítulo titulado *Moral social*.

### 2.2.1.) Aproximación histórica

Fernández nos ofrece un exhaustivo recorrido histórico por los diversos hitos que han configurado la moral social. Este estudio pormenorizado le sirve para demostrar que aunque el término de moral social es moderno y muy reciente —de la década de los 60's—, sin embargo, el contenido de

---

<sup>534</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>535</sup> Ibidem, p. 38.

esta disciplina es tradicional, tanto que en la Escritura ya se encuentran presentes diversas enseñanzas de esta materia:

La nomenclatura *Moral social* apenas si tiene un cuarto de siglo de empleo. No obstante, el núcleo temático que constituye esta ciencia teológica nace con la conducta originaria del hombre, en convivencia obligada con los demás. Por lo mismo, es simultánea a la ética personal. De aquí que no sea ajena a la revelación bíblica<sup>536</sup>.

A continuación ofrecemos algunas de las conclusiones a las que llega el autor sobre el análisis histórico de las cuestiones sociales en las distintas etapas.

a) *Datos bíblicos sobre la moralidad en la convivencia*

Desde el principio Fernández recuerda que la Escritura contiene y transmite un mensaje religioso, pero enraizado en el ser mismo de la persona en convivencia con los otros hombres de su tiempo. Además de recurrir a la Sagrada Escritura para iluminar los problemas concretos a lo largo de la obra, puede verse que, para Fernández, la Sagrada Escritura, en cuanto fundamento de una moral social cristiana, ofrece una serie de pautas que constituyen el trasfondo de la conducta cristiana.

Para el autor, el objetivo de estudiar el *Antiguo Testamento* en relación con las cuestiones sociales consiste en «tener a la vista las enseñanzas que Yahveh transmite a su pueblo con el fin de que observe una conducta social que responda a los proyectos de Dios sobre la humanidad entera»<sup>537</sup>.

Fernández señala que la doctrina contenida en el Antiguo Testamento es muy abundante y adaptada a los acontecimientos del pueblo de Israel. Analiza tres grupos de escritos: el *Pentateuco*, los *profetas* y los *escritos*

---

<sup>536</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>537</sup> Ibidem.

*sapienciales*. En el Pentateuco se exponen diversas prescripciones morales (sobre los esclavos, el cuidado de los pobres, las viudas y la atención de los extranjeros, sobre el salario justo y el préstamo con interés, etc.). En los profetas encontramos, principalmente, denuncias sobre situaciones sociales injustas. A partir de los escritos sapienciales es posible dilucidar una doctrina ética sobre la convivencia social en los ámbitos de la economía y la política.

Los puntos del Antiguo Testamento que Fernández considera más destacados para la moral social son: 1) el hecho de que la *historia salutis* se realice a través de un pueblo, lo cual subraya la importancia del *carácter comunitario* y la relevancia social de la conducta de cada uno de sus miembros; 2) las aportaciones de las enseñanzas veterotestamentarias contenidas en las normas del Pentateuco, las denuncias de los Profetas y la doctrina de la literatura sapiencial: aspectos que abarcan la vida, la doctrina y las leyes del Pueblo; 3) el fundamento antropológico de la moral del AT, el cual tiene en cuenta que el hombre ha sido *creado a imagen de Dios*, que ha cometido un pecado que tiene resonancia social y que necesita ser reparado por medio de la Alianza con un pueblo; 4) los fundamentos de la moral del AT son la creación, la imagen de Dios, la elección y la Alianza; 5) no se puede dejar de destacar que el mensaje moral bíblico en relación con lo social y político es eminentemente religioso, situación que ayuda a iluminar los problemas sociales y políticos desde esa óptica. De ahí que Fernández considere reduccionista una interpretación de las enseñanzas del AT en clave liberacionista, ya que el pensamiento es esencialmente religioso, aunque también incluya la liberación de las injusticias denunciadas<sup>538</sup>.

También en el *Nuevo Testamento*, y de modo particular en los Evangelios, es posible entresacar enseñanzas en torno a la convivencia. Sobre la vida de Jesús, Fernández —al igual que otros autores— se preocupa por destacar que «si Jesús no vivió la pasión religión-política que era tan acentuada

---

<sup>538</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 69-73.

entre los judíos contemporáneos, tampoco fue ajeno a la situación social de su tiempo»<sup>539</sup>.

En la predicación de Jesús, podemos encontrar algunas enseñanzas relacionadas con cuestiones sociales y políticas: 1) la condena del desprecio de aquellos que no conocen la ley, lo que le lleva a inculcar la superación de la discriminación entre judío y gentil, entre amigo y enemigo (Mt 5, 43-47; 7, 1-4. 12); 2) unido a lo anterior sobresale la novedad del mandamiento del amor (Jn 15, 12-13) el papel que tendrá la *caridad* en el juicio final con aquellos que sufren; 3) Jesús denuncia, como hicieron los Profetas en su tiempo, los pecados de quienes gobiernan la comunidad; 4) además, predica la renuncia a las *riquezas* (Mt 6, 19-33) y la misión de consolar a los *pobres y oprimidos* (Lc 4, 18-19), etc.

La enumeración de enseñanzas de Jesús podría alargarse, pero quizá lo importante es destacar, como hace Fernández, que el centro de la predicación moral de Jesús es el hombre mismo. A esto hay que añadir que «si es evidente que el ejercicio de amor a los hombres constituyó el norte de su vida pública, no lo es menos que Jesús no se dedicó a solucionar los casos concretos que se presentaban en la vida social y política de su tiempo»<sup>540</sup>.

#### b) *Moral social en los Padres de la Iglesia*

De este periodo, Fernández destaca que los Padres no elaboraron una doctrina sistemática de ética social. Sus principales enseñanzas están contenidas en géneros literarios como la homilía, en la que se aprovechaba para condenar los pecados de la época.

---

<sup>539</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>540</sup> Ibidem, p. 83 s.

Los principales argumentos relacionados con las cuestiones sociales y que fueron abordados por los Padres son: 1) la virtud de la *justicia* y su función social, tema que unido al mensaje evangélico de la fraternidad universal contribuye a enriquecer el concepto romano de justicia; 2) la doctrina acerca de las *riquezas* y la *pobreza*, lo cual les lleva a insistir en el reparto justo de los bienes creados y la consideración del hombre como simple administrador de estos; 3) la enseñanza sobre la *propiedad privada*, tema en el que sobresalen los siguientes aspectos: la afirmación del derecho natural de propiedad, la función social de la propiedad privada y la prioridad que tiene la finalidad de los bienes para uso de todos los hombres sobre la posesión privada por parte de algunos; 4) la cuestión del *préstamo* y la *usura* asumiendo la doctrina bíblica y enmarcada en un contexto de economía rural; 5) la relación con las autoridades civiles, destacando el origen divino de toda *autoridad*.

De toda la reflexión patrística sobre las cuestiones sociales Fernández considera que «la razón última de la dimensión social de la existencia humana, tal como la interpretan los Padres, parte de la entraña misma del cristianismo. En efecto, por el misterio de la Encarnación del Verbo, cabe decir que Jesús de Nazaret no sólo asume un cuerpo humano, sino que, mediante su encarnación, aúna a todos los hombres»<sup>541</sup>.

c) *Doctrina social en la época medieval*

El autor comienza este periodo de la historia con un estudio detallado de la situación social (económica, comercial y política) de la época. Aquí no nos detendremos en esos pormenores, sino que más bien mencionaremos la doctrina económico-política en la Teología de Santo Tomás porque tiene que ver con elementos de fundamentación significativos.

---

<sup>541</sup> Ibidem, p. 136.

De la doctrina tomista, Fernández destaca los siguientes elementos que integran la actual disciplina moral social:

Por una parte *la socialidad del hombre* como fundamento. Siguiendo la enseñanza de Aristóteles, Santo Tomás destaca la socialidad del hombre, en la que fundamenta su doctrina. A su vez, el Aquinate fundamenta esta característica del ser humano no sólo en el orden antropológico, sino también en su raíz teológica, ya que el hombre es concebido como un ser creado por Dios para la convivencia.

Además, *el bien común*, ya que la doctrina tomista gira en torno a esta noción, elemento sobre el cual el Aquinate explica la interrelación entre individuo y sociedad.

d) *La Doctrina social de la Iglesia*

Antes de concluir el apartado histórico consideramos de interés presentar la cuestión planteada por el autor sobre la distinción (si es que existe) entre la doctrina social y la moral social. Sobre este tema nos interesa solamente lo que, al relacionar la moral social con la DSI, pueda aclararse respecto a cómo plantea el autor la moral social<sup>542</sup>.

En primer lugar, Fernández se detiene en la afirmación del carácter teológico de la DSI, carácter que quedó plenamente asentado con la afirmación de Juan Pablo II en el número 41 de la encíclica *Sollicitudo rei socialis*.

---

<sup>542</sup> A lo largo de este trabajo, nosotros hemos considerado la DSI como el Magisterio propio de los temas desarrollados por la Moral social. Sin embargo, por ser el primer autor que se detiene en la cuestión del estatuto epistemológico, tema que daría para todo un trabajo de investigación, consideramos oportuno mencionar su postura.

En segundo lugar Fernández recuerda que la DSI nació vinculada a la Teología moral, pero si se pretende sostener su autonomía científica y académica ésta disciplina precisa de un *objeto formal* propio. Para nuestro autor, «lo específico de la DSI que le permite desglosarse de la Ética Teológica es el hombre en el contexto social en el que desarrolla su existencia, que debe ajustarse a las exigencias de la justicia y en favor del bien común»<sup>543</sup>.

Ante este panorama Fernández se pregunta si la DSI y la moral social tienen un estatuto epistemológico propio, o bien, si ambas disciplinas pueden fusionarse. En primer lugar, el autor afirma que sorprende la coincidencia temática entre un manual de DSI y otro de moral social. Sin embargo, añade que la DSI tiende a acentuar más el carácter *práctico* de las cuestiones ya que está más orientada a los problemas de momentos históricos concretos, mientras que la moral social, aunque trata de orientar la conducta cristiana en su vida diaria, se mueve más en el terreno de lo teórico.

Otra de las diferencias entre ambas disciplinas que el autor destaca es la dimensión teológica. Aún reconociendo esta dimensión en la DSI Fernández afirma que la reflexión de ésta no se construye tanto sobre datos bíblicos, sino más bien a partir de la ley natural y de la filosofía aristotélico-tomista<sup>544</sup>.

Si a todo lo dicho añadimos que «los modernos expositores de la DSI buscan los fundamentos bíblicos que justifican tal doctrina, mientras que, a su vez, los moralistas que estudian la justicia en la convivencia económica y política, cada vez contemplan más de cerca las situaciones concretas»<sup>545</sup>, nos encontramos con dos disciplinas que llegan a ser coincidentes. Por todo

---

<sup>543</sup> A. Fernández, *Teología Moral III*, p. 293.

<sup>544</sup> Cf. *Ibidem*, p. 295.

<sup>545</sup> *Ibidem*, p. 297.



esto, aunque Fernández parece inclinarse por la diferencia entre ambas disciplinas, este panorama le lleva a concluir que «sin negar el carácter teológico de la DSI, el moralista podrá asumir las enseñanzas sociales de los Papas como el ejercicio especialmente cualificado de su misión profética en relación con la vida social de nuestro tiempo»<sup>546</sup>.

Al margen de hacer notar la confusa relación DSI-moral social (primero se señalan los puntos de distinción para acabar diciendo que en realidad tales distinciones no se dan), nos quedamos con que nuestro autor, por lo que se refiere a la moral social, pone el fundamento o carácter teológico de esta disciplina en el recurso a la Sagrada Escritura.

### 2.2.2.) Aproximación sistemática

Como hemos señalado anteriormente, en la introducción de *Moral social, económica y política* Fernández afirma que tanto los manuales publicados en castellano, como los publicados a la fecha en otras naciones no presentan un planteamiento concordante, por lo cual no es extraño que se esté a la búsqueda de una fundamentación de la disciplina moral social<sup>547</sup>. Los manuales publicados en castellano a los que Fernández se refiere son: *La opción del cristiano* de U. Sánchez, la obra en colaboración de *Praxis cristiana*, la *Moral social* de M. Vidal y el *Manual de moral social cristiana* de G. Del Pozo. Además, el autor hace mención de los siguientes manuales que aquí hemos estudiado: *Moral social para nuestro tiempo* de J. M. Aubert, *Chiamata e risposta* de A. Günthör, *Trattado di etica teologica* de L. Lorenzetti y *Corso di morale* de T. Goffi y G. Piana.

La clave de vertebración de la moral social que nos ofrece Fernández queda incoada en las siguientes palabras:

---

<sup>546</sup> Ibidem.

<sup>547</sup> Cf. Ibidem, p. 37 s.

En los dos apartados que siguen queda patente el sentido que tiene la *Moral Social* según este Manual: a partir de la dignidad de la persona humana y sus exigencias éticas de comportamiento en la vida social y política, consideramos conjuntamente la “vida social” del hombre y las “instituciones sociopolíticas” que rigen su existencia<sup>548</sup>.

Este enfoque proviene de que, para Fernández, «la *Moral Social*, al mismo tiempo que urge la obligación de cumplir los deberes del propio estado u oficio, ha de elaborar la doctrina ética que enjuicie las instituciones económicas y políticas en las que se desenvuelve la vida de los ciudadanos»<sup>549</sup>. Es decir, el autor tiene en cuenta tanto la dimensión social del hombre concreto como las instituciones sociales que surgen con la finalidad de regular la convivencia social.

El autor piensa que la siguiente reflexión puede arrojar luz sobre el *fundamento* de la Ética teológica referida a la vida social:

Es sentencia común que las diversas teorías en torno a la fundamentación y origen de la moral, en general, se reducen a tres: Dios, el hombre o la sociedad<sup>550</sup>.

En este sentido, algunas corrientes ideológicas que sobrevaloran la sociedad sobre el individuo tienden a fundamentar la moralidad de los aspectos sociales en la *sociedad* misma. Este aspecto, llevado al extremo, se inclina por identificar moralidad con legalidad. En cambio, hay otros que fundamentan la vida moral en el *hombre* mismo argumentando que la naturaleza humana es el criterio de valoración ética. En este grupo se encuentran quienes constituyeron la ley natural como base de la ciencia moral. Por último, las corrientes religiosas son las que colocan a *Dios* como la fuente de la moralidad del hombre. Ahora bien, en el caso del *cristianismo*

---

<sup>548</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>549</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>550</sup> Ibidem, p. 41.

estos tres elementos se dan integrados y nuestro autor lo explica del siguiente modo:

Las exigencias éticas que Dios impone al hombre y que Jesucristo promulga derivan de que el hombre ha sido creado por El a su imagen: de aquí su dignidad, con la consecuencia de atender a esa misma excelencia de la que goza toda persona humana. Por eso, cada hombre tiene el encargo de convivir en justicia con todos los demás, lo cual incluye el mandato expreso de cuidar del mundo y de sus estructuras de convivencia, pues constituye la "casa" del hombre<sup>551</sup>.

Haciendo un análisis de los nn. 29 y 31 de la Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, Fernández concluye que en la moral social confluyen aspectos fundamentales de distinta índole: 1) *Antropológicos*: no cabe interpretar al hombre concreto, en su singularidad fuera del ámbito social y económico en los que desarrolla su existencia. 2) *Teológicos*: no es posible dissociar el orden de la creación del orden de la salvación; éste contempla las situaciones injustas en las que el hombre lleva a cabo su vida. 3) *Evangélicos*: es imposible separar las exigencias de la caridad y de la justicia: ambas se exigen y se coposibilitan mutuamente<sup>552</sup>.

Dentro de estos tres grandes aspectos (antropológico, teológico y evangélico) podemos englobar los siguientes elementos de fundamentación que hemos entresacado de distintos apartados del manual.

a) *Fundamento antropológico: la naturaleza humana en la ética social*

Para nuestro autor, la dignidad de la persona es un fundamento irrenunciable de la moral social:

---

<sup>551</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>552</sup> Cf. Ibidem, p. 306.

Apelar a la *dignidad del hombre* es un punto decisivo para la reflexión teológica sobre la conducta moral de la persona humana en medio de la sociedad, así como acerca de las instituciones culturales, jurídicas, económicas y políticas que rigen la convivencia<sup>553</sup>.

A lo largo de la historia la doctrina católica ha recalado y profundizado en el pensamiento aristotélico que definió al *hombre* como un *ser social y político*. Además, como herencia de la filosofía griega, el cristianismo asumió la doctrina sobre la *naturaleza humana*, noción que ha contribuido a elaborar una enseñanza sobre el hombre en sociedad. Posteriormente, «la teología católica profundizó en la sociabilidad humana a partir de la abundante doctrina que le ofreció la Revelación acerca del origen común de todos los hombres. De lo cual deriva la consideración de la Paternidad universal de Dios, y por la elevación de la gracia, el mandamiento nuevo de la caridad, etc. todos estos elementos han sido causa de que se considere al hombre como principio y centro de moralidad en la convivencia social»<sup>554</sup>.

Fernández establece el fundamento de la dignidad humana en tres realidades: la “naturaleza humana”, el hombre “imagen de Dios” y la vocación del hombre “en Cristo” como cumbre y raíz de la antropología sobrenatural. Otros elementos constitutivos de la persona humana que son tenidos en cuenta por el autor son: la historicidad del hombre, la sociabilidad y su apertura a la trascendencia:

En resumen, corporeidad y racionalidad, historicidad y sociabilidad, junto con la apertura a la trascendencia, son elementos constitutivos de la “naturaleza humana”. Esta estructura del ser espiritual sitúa el hombre por encima de todas las demás cosas —y de los animales—. Lo cual permite formular un principio moral: nunca el hombre puede estar subordinado a las cosas, dado que su valor real las supera. La filosofía de los valores lo expresa con un concepto significativo: las cosas “valen” porque tienen un “precio”,

---

<sup>553</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>554</sup> Ibidem.

por el contrario el hombre no tiene “precio”, sino que, en rigor, “vale”: su dignidad es precisamente, su inmenso “valor”<sup>555</sup>.

Respecto a la creación del hombre a “imagen de Dios”, Fernández subraya que del dato bíblico se deduce que dicha imagen dice relación al “dominio” sobre toda la creación, «de ahí que el hombre ejercita su dignidad en el desarrollo del mundo y, de ordinario, en colaboración con los demás hombres: la cultura, la técnica, la economía y, en general, la convivencia política han de reflejar la dignidad de la persona y deben ayudar a desarrollar dicha dignidad»<sup>556</sup>.

Ahora bien, una realidad que Fernández no deja de lado es el enriquecimiento que adquiere el concepto hombre a partir del Bautismo, es decir, por la participación sacramental en Cristo al ser elevado a la dignidad de hijo de Dios:

La novedosa condición del hombre como “hijo de Dios” confiere una nueva “dignidad”, la que se enuncia con el sintagma “la dignidad de los hijos de Dios”, que iguala a todos los hombres como hermanos. De aquí que la Encarnación del Verbo sea un punto de referencia que aporta el cristianismo para la convivencia pacífica entre los hombres<sup>557</sup>.

Esta nueva dignidad o elevación de la *naturaleza* por la *gracia* que se da en el cristiano debe tener manifestaciones en la vida en sociedad, de modo que la vida económica, política y social en general estén orientadas al servicio del mismo hombre.

Además de lo anterior, el autor dedica un apartado a presentar algunos principios del Vaticano II sobre el hombre y su relación con el mundo. Estos principios son:

---

<sup>555</sup> Ibidem, p. 329.

<sup>556</sup> Ibidem, p. 332.

<sup>557</sup> Ibidem, p. 334.

La *igualdad fundamental* de todos los hombres (GS 29). Este aspecto constituye la base de la moral social. Los principales puntos que fundamentan esta igualdad y que el Concilio afirma son «la dignidad del hombre por la dualidad cuerpo-alma; la “*imago Dei*” en cuanto específico de la consideración religiosa; la redención por Cristo como diferencia cristiana»<sup>558</sup>.

También la *centralidad de la persona humana* (GS 12, 35, 63). Todas las cosas están subordinadas al hombre y debe estar para su servicio, de ahí que la economía tiene sentido sólo en la medida en que ayuda a la persona. Además, en todos los campos de la vida social se debe respetar y promover la dignidad de la persona. Este aspecto es considerado por Fernández como el eje de la moral económica y política. También se debe afirmar que la técnica y el desarrollo deben contribuir a los valores sociales y por tanto éstos están por encima del progreso.

A lo anterior se une la *prioridad del individuo frente a la sociedad* (GS 14, 26). El autor señala que la superioridad de la persona no es sólo frente a las cosas, sino también en orden a la convivencia, ya que en la vida en sociedad cada persona es un individuo singular con nombre propio, no un ser anónimo. De ahí que el individuo adquiere prioridad sobre la sociedad, sobre las instituciones sociales.

Todo esto refleja que el hombre es un *ser social* (GS 12). El hombre, por naturaleza, es un ser llamado a la comunicación, a la vida en comunidad con los demás hombres. Sin dicha vida de relación el hombre no puede alcanzar su perfección.

Tanto la *racionalidad* como la *libertad* del hombre (GS 15, 17) manifiestan la superioridad de la persona sobre cualquier otra realidad creada.

---

<sup>558</sup> Ibidem, p. 337.

Otro de los principios desarrollados en GS es el de *Cristo como referencia del hombre* (GS 22), es decir, Cristo es quien manifiesta al hombre su vocación y le descubre su propia dignidad. Por lo tanto, la apertura del hombre a la *trascendencia* (GS 24) tiene su origen en Dios, ya que el hombre ha sido la única criatura que Dios ha querido en sí misma, y este amor origina el deseo de Dios.

Llegamos así a la visión más sintética que presenta el autor sobre el tema que nos ocupa. Para Fernández, esta doctrina Conciliar «encierra una verdadera antropología cristiana y constituye el fundamento de la Moral Social»<sup>559</sup>. Esta doctrina antropológica «se asienta sobre tres datos: la creación del hombre a imagen de Dios, la caída y lo que ella comporta de inclinación al mal y la elevación sobrenatural alcanzada por la redención de Cristo»<sup>560</sup>. Creación, caída y elevación (con lo que ello implica de relación entre naturaleza, pecado y gracia) son los presupuestos antropológicos del planteamiento de la moral social cristiana.

b) *Fundamento teológico: Escritura, Tradición y Magisterio*

Fernández considera como fundamento teológico la integración unitaria de Escritura, Tradición y Magisterio. Si ya hemos visto antes que juzga fundamental la aportación de la Escritura, ahora incide en considerarla en unidad con la Tradición y el Magisterio (en este caso social).

La primera consideración que hace nuestro autor sobre el *fundamento bíblico* de la moral social es la siguiente:

Si la Revelación ha de ser la fuente principal de todo razonamiento ético, el creyente en Cristo encuentra criterios de comportamiento en el ámbito

---

<sup>559</sup> Ibidem, p. 336.

<sup>560</sup> Ibidem, p. 337.

económico y político a partir de la doctrina revelada en el Antiguo y Nuevo Testamento<sup>561</sup>.

Esta consideración es plenamente tenida en cuenta por Fernández a la hora de presentar la exposición de cada uno de los temas concretos. Además de ofrecer un exhaustivo recorrido que plasma las enseñanzas de la Escritura sobre la moralidad en la convivencia, el autor profundiza en las enseñanzas bíblicas en torno a los diversos temas expuestos dentro de la moral económica y política. Por ejemplo, al tratar temas como el trabajo, la propiedad y la vida política, el autor vuelve sobre las enseñanzas contenidas en la Biblia. Esto es así porque para el autor, «el recurso a la Escritura –a la voluntad de Dios– es una fuente insustituible de la *Moral Social*. Es imposible una reflexión ética sobre el orden social sin tener en cuenta los datos que nos ofrece la revelación bíblica respecto a la convivencia entre los hombres»<sup>562</sup>.

Pero la enseñanza cristiana no se limita al contenido de la Biblia, ya que los Padres de la Iglesia y los teólogos posteriores abordaron otras concreciones referidas a la conducta moral de los cristiano en la sociedad.

Por último, el *Magisterio de la Iglesia* también ha ido orientando la conducta de los cristianos en la vida social, y sobre las instituciones económicas y políticas de cada momento. En este sentido destaca la DSI del último siglo.

Es por esto que Fernández afirma que «“la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, que están entrelazados y unidos de tal forma que no tienen consistencia el uno sin los otros” (DV 10),

---

<sup>561</sup> Ibidem, p. 42 s.

<sup>562</sup> Ibidem, p. 44.



constituyen la fuente originaria de la *Moral Social*, afirmando así su fundamentación en el querer de Dios»<sup>563</sup>.

c) *Justicia y caridad en la vida social*

Un elemento de fundamentación importante es la consideración que se otorga en el manual a la virtud de la justicia y la caridad como parte de las enseñanzas evangélicas sobre la convivencia humana. Incluimos este aspecto en un inciso aparte por la importancia de estas virtudes en el conjunto del libro.

La virtud de la *justicia* es vista por Fernández como el centro de la Ética social, ya que es la virtud que regula la convivencia entre los hombres y la que garantiza los derechos humanos:

Si la dignidad del hombre en la con-vivencia es el origen y fin de la Moral Social y Política, y los Derechos Humanos son la expresión de tal "dignidad", la justicia es el centro de esta disciplina, dado que es la que avala y tutela la dignidad del hombre, pues su misión es regular la reciprocidad de derechos y deberes entre los ciudadanos<sup>564</sup>.

Sin embargo, el autor recuerda que ante los problemas que surgen en la vida social la fe de los creyentes apela de continuo tanto a la *justicia* como a la *caridad* en busca de soluciones. Respecto a la relación que existe entre estas dos virtudes y las cuestiones sociales Fernández señala tres jalones que conviene no perder de vista: 1) la prioridad de la caridad; 2) la distinción entre caridad y justicia; y 3) la mutua complementariedad entre ambas virtudes.

Por el interés para nuestro tema señalamos aquí la prioridad de la caridad y la complementariedad con la justicia.

---

<sup>563</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>564</sup> Ibidem, p. 395.

Sobre la *prioridad* de la caridad el autor señala algunas ideas que es bueno tener en cuenta. En primer lugar, la consideración de que la moral cristológica está basada en el Amor. Esto es así porque en esta virtud encontramos un resumen de toda la ley (Mt 7, 12; Lc 6, 27-38), además de que en esta virtud Jesucristo resumió todo su mensaje (Mt 22, 34-40; Mc 12, 28-34), y sobre todo, que el modelo de la caridad es el mismo Jesucristo (1 Pe 2, 21-25). Pero si se trata de indicar un motivo último de esta prioridad, Fernández señala que este es «que procede directamente de Dios, que “es amor” (1 Jn 4, 8), de forma que en el NT Jesús se manifiesta como la fuente del amor»<sup>565</sup>.

Parece interesante la conclusión a la que llega nuestro autor respecto a la prioridad de la caridad sobre la justicia:

En consecuencia, dado el carácter fontal de la caridad, doctrinalmente — por desgracia, *¡sólo en teoría!* —, si se practicara la caridad, no sería necesaria la justicia, dado que con el amor se darían las demás virtudes. En todo caso, cabe concluir que la caridad es la virtud rectora del conjunto quehacer moral<sup>566</sup>.

En cuanto a la *complementariedad* entre caridad y justicia hay que tener en cuenta que en la vida práctica ambas virtudes pueden y deben integrarse y perfeccionarse mutuamente. Fernández señala tres máximas que manifiestan dicha complementariedad: no hay caridad sin justicia, no hay justicia si falta el amor y el cumplimiento de la justicia es una condición permanente de caridad.

No existe caridad (fin) sin justicia (medio), del mismo modo que no se alcanza un fin sin el empleo de medios. Por tanto, la caridad en la vida de convivencia estará ausente si no existe la justicia en la vida social. Respecto a la situación en que actualmente se vive esta realidad Fernández afirma:

---

<sup>565</sup> Ibidem, p. 430.

<sup>566</sup> Ibidem, p. 431.

Del contexto social actual, caracterizado por grandes injusticias sociales, cabe concluir que, desgraciadamente, se está muy lejos de practicar la virtud cristiana de la caridad. Estamos en un mundo que aún no se ha empeñado seriamente en poner por obra el mandamiento nuevo del amor<sup>567</sup>.

No hay justicia si falta amor, del mismo modo que no tiene sentido aplicar unos medios (justicia) que no estén orientados a un determinado fin (caridad). No se puede ser justo, si no se respeta al otro, si no se pone en práctica el amor.

Que la justicia sea una condición permanente de caridad significa que un clima en el que se viva la justicia facilita las relaciones estables de caridad entre los individuos.

Como conclusión para superar las injusticias de los pueblos Fernández se inclina por unir la caridad a los proyectos y normas de reforma social. Además, recuerda la enseñanza del Aquinate que dice que «el propósito de mantener la paz y la concordia entre los hombres mediante preceptos de la justicia será insuficiente, si por debajo de los preceptos no echa raíces el amor»<sup>568</sup>.

Unido a la consideración que hace Fernández sobre la justicia y la caridad hay que añadir el tema del *bien común* que es abordado al final de la obra. El autor considera que en el *bien común* confluyen las principales cuestiones de la moral social, precisamente porque la vida en sociedad tiende a alcanzar dicho bien. De ahí que Fernández afirme que «si el centro de la Moral Social es la dignidad de la persona humana, el “bien común” es como el *quicio* sobre el que gira la enseñanza moral católica en relación a la vida socio-política»<sup>569</sup>, además de ser una categoría que ha favorecido la superación de la antinomia entre individuo y sociedad, cuestión clave para

---

<sup>567</sup> Ibidem, p. 433.

<sup>568</sup> S. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, 3, 130.

<sup>569</sup> A. Fernández, *Teología Moral III*, p. 833.

esta disciplina. En este último sentido el autor reafirma la relevancia del bien común así:

La importancia del “bien común” se pone de relieve a diversos niveles: en los grupos humanos para superar los egoísmos del individualismo; en las sociedades intermedias, pues contribuye a que el individuo se vincule a ellas para la obtención de un bien que supera el beneficio particular; en la convivencia socio-política del Estado, por cuanto cada ciudadano se compromete en la marcha general de la sociedad. Finalmente, el “bien común internacional” contribuye a hacer del mundo entero un *cosmos humano*, puesto que aúna los esfuerzos de todos los hombres para que la humanidad entera alcance el fin que Dios le ha propuesto<sup>570</sup>.

### 2.3. *Temas de moral social concreta*

Como hemos indicado en la presentación de esta obra, nos encontramos, en sentido estricto, frente a un tratado de Teología moral. Los temas concretos son desarrollados por el autor con gran extensión. En este apartado no nos detendremos en aquellos puntos tratados por Fernández, no obstante, dejamos constancia de la aplicación a la moral social concreta de los fundamentos antes descritos.

Las primeras consideraciones las dedicamos a la *moral económica*. Es innegable que conforme pasa el tiempo la vida económica adquiere una mayor relevancia moral. Esto se debe a que la actividad económica en la actualidad alcanza cada vez más amplias repercusiones globales, ya que «los factores económicos adquieren en la sociedad actual tal extensión e importancia, que, al ritmo de la universalización de los problemas sociales, la economía alcanza también ámbitos internacionales»<sup>571</sup>.

---

<sup>570</sup> Ibidem, p. 866.

<sup>571</sup> Ibidem, p. 481.

Dentro del apartado de moral económica el autor desarrolla tres grandes temas principales: el trabajo, la propiedad y la justicia. Además de estos tres temas, el apartado de moral económica comienza con un capítulo dedicado a la ética del dinero, donde se analizan las siguientes cuestiones: la dimensión ética de la vida económica, la creación de bienes económicos, la moralidad del dinero, la cuestión del “valor”, el sentido cristiano de la pobreza y la riqueza.

El capítulo dedicado al *trabajo* pretende dar un enfoque desde la perspectiva del sentido cristiano de este. Por supuesto, uno de los primeros puntos que Fernández analiza es la doctrina bíblica sobre el valor del trabajo. De gran interés resulta el epígrafe destinado a la teología del trabajo. Algunos puntos en los que se detiene el autor son: el trabajo en cuanto expresión del hombre “imagen de Dios”; el trabajo como ayuda a la perfección y la santificación del trabajo; la ayuda que el trabajo ofrece a la familia; el valor social del trabajo; el sentido redentor del trabajo; y, el sentido escatológico de la actividad humana. Por tanto, nos encontramos ante un ejemplo concreto de cómo aplica el autor su planteamiento teológico de la moral social: la visión de la naturaleza humana caída y redimida en Cristo determina el tratamiento del trabajo y sus implicaciones éticas.

También el siguiente capítulo, dedicado al derecho a los bienes económicos, comienza con una reflexión bíblica en torno a la *propiedad* de bienes. Como en el esquema declarado las indicaciones bíblicas se ven en unidad con la Tradición y el Magisterio, a continuación, Fernández analiza las enseñanzas de la Tradición sobre esta cuestión, para terminar con algunas reflexiones hechas por el Magisterio de la Iglesia.

El último capítulo comprendido en el tratado de la moral económica lo ocupa el estudio de la virtud de la *justicia*. Comienza esta parte con una reflexión en torno a la justicia distributiva y la justicia legal, para terminar con una exposición sobre la moralidad de los impuestos.

Pasamos ahora al tema de la *moral política*. En esta parte Fernández pretende centrarse fundamentalmente en «los aspectos éticos, es decir, en

las exigencias políticas de la fe, en virtud de la cual se exige al creyente un compromiso cualificado en la convivencia social de acuerdo con la fe que profesa (...) Nos adentraremos en la búsqueda de los principios éticos que, en la práctica, iluminan la conducta del cristiano en la vida política, de forma que, superada una ética individualista, se valoren como moralmente responsables las actuaciones sociales y políticas de los ciudadanos»<sup>572</sup>.

Con el fin de cumplir dicho objetivo, trata tres grandes temas: la actitud del cristiano en la vida política, la comunidad política y el bien común.

En cuanto a la cuestión del *cristiano en la vida pública*, Fernández comienza la reflexión con los datos bíblicos en torno al tema. Al exponer estos fundamentos de la política el autor desarrolla temas como las relaciones Iglesia y mundo, así como la distinción, relación y subordinación de la historia humana a la historia de la salvación. Por último se concluye con un recorrido histórico sobre la ética política en las distintas épocas.

El capítulo dedicado a la *comunidad política* incluye el tema del Estado y la sociedad, así como las categorías éticas que regulan la acción del Estado y sus principios rectores. Otros temas concretos desarrollados por nuestro autor son los que han quedado englobados bajo el epígrafe *algunos problemas más urgentes de la ética política*. Entre estos temas se mencionan: la cultura, la paz y la guerra y la ecología.

En algunos de estos temas encontramos presente, además del dato bíblico, algunas de las enseñanzas magisteriales sobre las cuestiones sociales. El autor destaca dos principios que fueron objeto de amplia reflexión en el Concilio Vaticano II: la interrelación Iglesia-mundo y las convergencias entre historia humana e historia de la salvación.

Respecto al primer principio, es importante reconocer que el cristiano es a la vez miembro de la Iglesia y ciudadano del mundo, por lo que las

---

<sup>572</sup> Ibidem, p. 710.

exigencias de la fe han de ser llevadas a la comunidad social de la que forma parte (cf. LG 33-36; AA 7; AG 21). En cambio, la misión de la Iglesia en cuanto institución es dar juicios morales sobre las situaciones concretas (cf. GS 43).

En cuanto a la convergencia entre historia humana e historia de la salvación, el autor subraya tres tesis: ambas historias se distinguen, se incluyen mutuamente y existe una subordinación entre ellas.

Por un lado el Concilio enseña que la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas (GS 76). De hecho, el fin del orden político es el bien común, mientras el fin de la Iglesia es de orden religioso y trascendente (GS 42). Aún así, ambas historias se incluyen mutuamente, ya que forman parte de un solo proyecto divino en el que el hombre cumple su parte no sólo dominando la tierra (Gen 1, 28), sino cooperando a la liberación del pecado de la entra creación (Rm 8, 18-24).

En tercer lugar, la historia humana está subordinada a la historia de la salvación. La razón de este hecho tiene su fundamento en la escatología, porque la historia humana adquiere pleno sentido sólo a la luz de la escatología, es decir, cuando todas las cosas alcancen su plenitud en la Parusía.

#### 2.4. *Valoración*

El primer aspecto que cabe mencionar sobre *Moral social, económica y política* es que el autor no ha previsto dedicar un apartado específico a la fundamentación de la moral social. Sin embargo, tanto en la introducción general como en los distintos capítulos que componen el manual (sobre todo los que se incluyen en la parte titulada moral social) podemos encontrar distribuidas algunas nociones útiles con carácter de fundamentación. Son estos aspectos —en los que se reflejan las dimensiones de la vida social del hombre— los que ayudan a emitir un juicio sobre las cuestiones concretas de moral social.

Debido a la distribución elegida por el autor hay que decir que no es fácil componer el planteamiento completo de fundamentación de la disciplina. Hay que entresacar los núcleos de diferentes lugares y reordenarlos para poder delinear el conjunto. En todo caso, las distintas opciones de organización del manual hacen que, en lo que toca a la fundamentación, no sea claro.

En diversos momentos, y con distintas afirmaciones, Fernández señala que la cuestión del fundamento de la moral social sigue siendo un asunto pendiente. De todas formas, el esfuerzo empleado en la elaboración del tercer volumen de su Teología moral arroja algunas luces de las que nos podemos servir para delinear la fundamentación de la disciplina.

En primer lugar, iluminan nuestra cuestión los principales rasgos que el autor le atribuye a la disciplina de la moral social: su *carácter teórico* en estrecha relación con la dogmática, su *dimensión teológica* manifestada principalmente en su argumentación a partir de la Escritura y su recurso al Magisterio, y en tercer lugar su *método deductivo*, es decir, a la moral social corresponde iluminar las realidades concretas a partir de la fe.

En cuanto al primer rasgo, el autor señala el carácter *teórico* de la moral social en estrecha relación con la Teología dogmática. En este sentido, podemos destacar la incidencia de la cristología en el manual de Fernández. Para el autor, la dignidad de la persona humana tiene como uno de sus fundamentos la vocación del hombre en Cristo, además, en el caso de los cristianos, esta dignidad es elevada por la gracia a la categoría de hijos de Dios. Cabe señalar la sintonía con GS 22 respecto a la concepción del hombre, la cual es iluminada por el acontecimiento cristológico.

En concreto, el hecho mismo de la Encarnación es tenido en cuenta como un punto central para la convivencia entre los hombres. Así, Fernández señala las consecuencias que pueden extraerse de la vida de Cristo como *criterio* en los ámbitos de la economía y la política. Esto es lo que en cierto modo consigue el autor al tratar estos dos grandes temas concretos de moral social.



Por ejemplo, en el caso concreto del trabajo, hemos hecho notar la incidencia que tiene para el autor la concepción del hombre desde el punto de vista de la naturaleza caída y redimida por Cristo. Esta perspectiva genera una nueva concepción del trabajo, al ser considerado su valor santificador y redentor, al mismo tiempo que el hombre contribuye a la construcción del Reino de Dios ya en esta tierra y en vista del mundo futuro.

Aunque Galindo critica la ausencia de referencias a la moral fundamental en el tratado de moral social de Fernández<sup>573</sup>, consideramos que este vacío se entiende por el hecho de ya haber dedicado el primer volumen de la colección a esta materia.

Principalmente, por lo que respecta a la fundamentación de la moral social de este manual, podemos distinguir dos planos en la obra de Fernández.

En un primer nivel, nos encontramos con el recurso a la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio. Se trata de lo que suele encuadrarse como fuentes del trabajo teológico. El esfuerzo en este primer nivel es ímprobo. Por ejemplo, ningún autor ha dedicado tanto espacio a la historia como Fernández. Consigue así sentar las bases de las distintas cuestiones concretas, ya que ahí el autor ofrece la reflexión sobre los datos bíblicos, las enseñanzas de los Padres de la Iglesia y de los teólogos de las distintas épocas, así como la doctrina ofrecida por el Magisterio en torno a los diversos temas.

Se pasa así al segundo nivel, donde encontramos una serie de categorías teológicas que orientan toda la moral social. Se trata de pautas o criterios pensados a partir de la integración entre Escritura, Tradición y Magisterio, que iluminan el tratamiento de los temas concretos de moral social.

---

<sup>573</sup> Cf. A. Galindo, *Moral social, económica y política*, Salmanticensis, Burgos 1994, 172.

A modo de ejemplo, del análisis del Antiguo Testamento se entresaca el carácter *comunitario* del Pueblo de Israel, la creación del hombre a *imagen de Dios* y la *elección y llamada* que Dios hace al hombre por medio de la *Alianza*. En segundo lugar, del Nuevo Testamento resalta ante todo la novedad del *mandamiento del amor* (caridad) y la actitud de Jesús respecto a los *pobres y oprimidos*.

Más en detalle, para Fernández es central la *dignidad de la persona*, aspecto que señala como fundamento irrenunciable de la reflexión moral sobre las cuestiones sociales. Además, en este sentido, con Colom podemos afirmar que la obra tiene un carácter «personalista, ya que como en los otros volúmenes la dignidad de la persona humana está en el centro de toda la exposición»<sup>574</sup>. Como hemos tenido oportunidad de ver, la dignidad de la persona humana queda asentada para el autor en tres pilares principales que son la *naturaleza humana*, el haber sido creados a *imagen de Dios* y la *vocación del hombre en Cristo*. Este último aspecto viene a ser la cumbre de la antropología y es lo que podríamos considerar como un salto a la antropología sobrenatural.

En este sentido, y como una especificación de la dignidad humana, destacan los principios antropológicos elaborados a partir de *Gaudium et spes*: la *igualdad* fundamental de todos los hombres, la *centralidad de la persona* humana, la *prioridad del individuo* frente a la sociedad, la *socialidad* del hombre, la *racionalidad y libertad* del hombre, *Cristo como referencia del hombre* y la *apertura a la trascendencia*.

Se ve así cómo en el núcleo del proyecto de fundamentación de la moral social de Fernández hay un esfuerzo por delinear una antropología adecuada, partiendo de la Escritura y de las enseñanzas magisteriales.

---

<sup>574</sup> Lo schema seguito dall'A. è (...) personalistico, giacché come negli altri volumi la dignità della persona umana si trova al centro di tutta l'esposizione. (E. Colom, *Moral social, económica y política*, Annales Theologici, Burgos 1996, 285.)

Continuando en este segundo nivel, y siempre en estrecha dependencia con el primero, juegan un papel muy importante como criterio orientador de toda la moral social las virtudes de la *justicia* y la *caridad*. Como en los manuales clásicos, Fernández considera la justicia como el centro de la ética social, en cuanto virtud reguladora de la convivencia social, además de ser garantía del respeto de la dignidad del hombre; pero se esfuerza por presentarla como un binomio (justicia-caridad), pues recuerda que es precisamente la caridad el centro de toda la predicación moral de Jesús y la virtud que dirige la acción moral del hombre. Por tanto, estas dos virtudes son consideradas por el autor como pieza clave en el marco de la elaboración de una moral social.

En esta línea Fernández propone unir ambas virtudes en los proyectos encaminados a la reforma social, ya que lo habitual en estos casos es considerar casi exclusivamente la justicia. En cambio, para nuestro autor no se dará la caridad sin la justicia, ni habrá justicia si permanece ausente el amor.

El siguiente criterio de fundamentación es la categoría de *bien común*, tema sobre el que considera debe girar toda la moral social ya que permite superar las diferencias entre individuo y sociedad. En este tema, Fernández se apoya más en la tradición teológica. Una decisión que llama la atención en cuanto a la organización del manual es la inclusión del capítulo del *bien común* dentro del apartado de moral política y al final de toda la obra. Sorprende quizá que la reflexión sobre tema, por la conexión que tiene con el análisis de las estructuras sociales, quede relegada al final pues «las referencias al bien común son obligadas frecuentemente para justificar los concretos deberes morales presentes en uno y otro campo del quehacer moral de la persona y de las instituciones de la vida social»<sup>575</sup>, además de

---

<sup>575</sup> T. López, *Moral social, económica y política*, Scripta Theologica, Burgos 1995, 333.

ser este aspecto —en palabras de Colom— «un principio basilar de la moral social»<sup>576</sup>.

Otro punto que hay que mencionar más en detalle es la referencia a la *socialidad* del hombre, como una nota diferenciadora de la naturaleza humana. Este elemento constitutivo de la persona es visto como una exigencia de la propia naturaleza y como algo indispensable para la propia realización. De todos modos, la consideración de este aspecto se encuentra muy poco desarrollada en *Moral social, económica y política*, tal como hace notar López al afirmar que «quizás (...) hubiera sido oportuno dedicar una mayor atención a la sociabilidad como un elemento constitutivo del ser humano»<sup>577</sup>. El mismo autor justifica el no extenderse en este aspecto en el hecho de haber tratado el tema en el volumen dedicado a la moral fundamental<sup>578</sup>.

A partir de aquí se despliega el tratamiento de los temas concretos en plena coherencia. Sobre todo es posible percibir en la obra la preocupación del autor por fundamentar cada tema partiendo de las enseñanzas bíblicas. Esto se manifiesta en las numerosas referencias a la Escritura en la gran mayoría de las cuestiones tratadas. En este sentido conviene recalcar la plena acogida que ha tenido el autor del llamado conciliar respecto a la enseñanza de la Teología. Es por esto que Higuera no duda en afirmar que «la obra de Fernández tiene cuidado de incorporar las fuentes bíblicas, junto con las reflexiones filosóficas actuales y los avances de las ciencias positivas, de acuerdo con los respectivos progresos en análisis, sin prejuicios ni *a priori* ni *a posteriori*. Con objetivo equilibrio. Y siguiendo la indicación conciliar del número 16 de la Instrucción “*Optatam Totius*”, sin

---

<sup>576</sup> E. Colom, *Moral social, económica y política*, 286.

<sup>577</sup> T. López, *Moral social, económica y política*, 331. También Galindo opina que esta dimensión es poco tenida en cuenta en el tercer volumen de la colección de manuales de Fernández (Cf. A. Galindo, *Moral social, económica y política*, 171.)

<sup>578</sup> Cf. A. Fernández, *Moral fundamental*, pp. 428 s. y 439-442.

apartarse ni un ápice de las recomendaciones que allí se ofrecen y se pide llevar a la práctica»<sup>579</sup>.

El aspecto anterior es una clara diferencia entre la forma de presentar la moral en este manual y los manuales clásicos centrados en el séptimo precepto del Decálogo o en la virtud de la justicia.

En conclusión, la moral social que nos ofrece Fernández en esta obra está claramente fundamentada en los aspectos antropológicos y en las enseñanzas bíblicas sobre la convivencia y los distintos aspectos de la vida en sociedad. El hilo conductor de todo el manual son tanto las enseñanzas bíblicas como las reflexiones de la Tradición y del Magisterio respecto al orden social. De la Escritura se desprende la *dignidad del hombre* como hijo de Dios y las virtudes de la *justicia* y la *caridad* como criterios rectores de la convivencia. Además, de la Tradición el autor toma categorías claves como la *sociabilidad* y el *bien común*. Y del Magisterio cabe destacar los principios antropológicos de GS que son plenamente asumidos en este manual, sobre todo, la apertura a la *trascendencia* y *Cristo* como referencia del hombre.

Nos encontramos, en definitiva, con un autor que construye el tratado de moral social traduciendo las enseñanzas provenientes de la Revelación, de la reflexión teológica y del Magisterio en conceptos y categorías que permitan abordar los temas concretos de esta disciplina. Y por último, pero no menos importante, el intento de Fernández deja ver la enorme influencia de las ideas teológicas de *Gaudium et Spes* en la configuración del manual.

---

<sup>579</sup> G. Higuera, *Moral social, económica y política*, Estudios Eclesiásticos, Burgos 1993, 367.

### 3. *Entre la utopía y la realidad. Curso de Moral Social (L. González-Carvajal)*

#### 3.1. *Presentación de la obra*

Luis González-Carvajal (1947), sacerdote y profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas, publicó en 1998 *Entre la utopía y la realidad: curso de Moral social*<sup>580</sup>. A esta obra le precedió otra más breve destinada a la formación de los sacerdotes y escrita por encargo de la Comisión Episcopal del Clero<sup>581</sup>.

El autor indica que el título del libro responde a la existencia de una «tensión fecunda *entre la utopía y la realidad*»<sup>582</sup>, tensión que afirma se encuentra presente en toda la obra. Según González-Carvajal, esta tensión se debe a la resistencia tenaz entre las propuestas de la Teología moral y la dureza del corazón humano y las estructuras sociales que dichos corazones han establecido.

La obra está dividida en doce capítulos. El primer capítulo está dedicado a la *moral social fundamental*, mientras que en el segundo se toca el tema de *los derechos humanos*. Los capítulos del tres al cinco corresponden a la moral económica: el tercero presenta *la actividad económica*, el cuarto *los sistemas económicos* y el quinto la cuestión de los *países ricos y países pobres*.

El sexto capítulo reflexiona sobre *la ecología*, considerada como un problema moral novedoso. Los capítulos siete y ocho corresponden a la moral política: el séptimo trata de la *vida política*, y el octavo de *las formas de*

---

<sup>580</sup> L. González-Carvajal, *Entre la utopía y la realidad. Curso de Moral Social*, Sal Terrae, Santander 1998.

<sup>581</sup> Idem, *Fieles a la tierra. Curso breve de moral social.*, Comisión Episcopal del Clero, Madrid 1995.

<sup>582</sup> Idem, *Entre la utopía y la realidad*, p. 12.

*gobierno democráticas*. El capítulo nuevo desarrolla el tema de la *cultura y la educación*, el décimo *los medios de comunicación social*, el undécimo la *conflictividad social* y el duodécimo *la paz, ideal humano y cristiano*.

A lo largo de la obra es posible entresacar algunos rasgos característicos del contexto social que encuadran la reflexión del autor. Uno de esos rasgos es la *sociedad pluralista* en la que vivimos. Dicho pluralismo lleva a González-Carvajal a plantearse un enfoque de moral social que posibilite el diálogo. Este enfoque está caracterizado por una argumentación racional con los que no tienen fe.

Otro rasgo destacado es el proceso de *secularización*. El autor hace ver cómo las sociedades tradicionales se caracterizaban por estar integradas en torno a la religión, aspecto que en la actualidad ha variado considerablemente, ya que las sociedades modernas son mucho más complejas y se enfrentan a una gran diversidad de problemas económicos, políticos, culturales, etc. Esto ha derivado en el fenómeno de secularización, que consiste en un «proceso por el cual una sociedad deja de recurrir a la religión para la consecución de objetivos específicamente mundanos»<sup>583</sup>.

González-Carvajal considera que este proceso «podría haber sido beneficioso para todos»<sup>584</sup>, pero en muchos casos ha derivado en un *secularismo* «que ha abolido cualquier referencia a la trascendencia, generando actitudes de absoluta indiferencia, cuando no de clara hostilidad, frente a la religión»<sup>585</sup>.

Un tercer rasgo es el originado por el progreso, factor que ha contribuido al establecimiento de una *mentalidad científica y técnica* que deriva en muchos casos en utilitarismo y pragmatismo. También las

---

<sup>583</sup> Ibidem, p. 267.

<sup>584</sup> Ibidem.

<sup>585</sup> Ibidem, p. 268.

sociedades modernas han caído en una situación de *fe en el progreso*, característica que es alimentada por los desarrollos de la ciencia y la técnica.

Además, conviene tener presente la intención que el autor persigue con este manual que es conseguir un cambio de mentalidad ante las cuestiones de orden temporal, principalmente en los cristianos:

A lo largo de los siglos hubo muchos cristianos que dijeron: “El mundo es malo”; y se apartaron de él. Necesitamos una nueva generación de cristianos que digan: “El mundo es malo”; y lo cambien. Pensando en ellos he escrito este libro<sup>586</sup>.

Antes de pasar a la parte de fundamentación podemos advertir sobre la percepción que tiene el autor respecto a la materia que pretende desarrollar: la moral social cristiana. En este sentido, nos pueden ayudar las siguientes consideraciones: en primer lugar, el autor califica en la exposición los términos *ética* y *moral* como sinónimos; con el adjetivo *social*, el autor afirma que busca delimitar el campo que pretende abordar. En este sentido, citando a R. Mehl, el autor afirma que «la ética social tendrá por objeto la reflexión crítica sobre las estructuras sociales existentes y la acción colectiva encaminada a la reforma de esas estructuras o a la instauración de unas estructuras nuevas, entendiendo que esta reflexión y esta acción están presididas por una cuestión ética fundamental [...]: ¿Qué tipo de hombre queremos construir?»<sup>587</sup>. Además, el otro adjetivo de *cristiana*, ayuda a precisar la perspectiva desde la que se enfocarán los temas. En definitiva, el objetivo que el autor se ha propuesto con este libro es «estudiar *cómo debe ser la vida en sociedad según la fe cristiana*»<sup>588</sup>.

---

<sup>586</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>587</sup> R. Mehl, *Pour une éthique social chrétienne*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1967, p. 14.

<sup>588</sup> L. González-Carvajal, *Entre la utopía y la realidad*, p. 16.



A continuación pasamos al análisis de los elementos de fundamentación presentes en *Entre la utopía y la realidad*.

### 3.2. *Elementos de fundamentación*

Como punto de partida podemos afirmar que el autor concibe una diferencia mínima entre la DSI y la moral social. En concreto, considera que la DSI se circunscribe a los documentos magisteriales, mientras que la moral social implica una reflexión teológica más allá de dichos documentos. Esto se deduce de la siguiente afirmación en la presentación del manual:

En cierto modo, el subtítulo del libro podría haber sido también “Curso de Doctrina Social de la Iglesia”. Sin embargo, he preferido escribir “Curso de moral social”, porque he tratado de ir más allá de la mera sistematización de lo que ya está escrito en las encíclicas y otros documentos semejantes<sup>589</sup>.

El primer capítulo del manual está dedicado a la fundamentación de la moral social. Ahí se tratan aspectos como el *método*, la *historia*, el *Magisterio*, y el enfoque particular del autor, que es el de la tensión *entre la utopía y la realidad*. Teniendo en cuenta estos aspectos, dividimos el análisis en tres puntos: las fuentes de la moral social, los principios de la enseñanza social de la Iglesia y la moral social entre la utopía y la realidad.

#### a) *Las fuentes de la Moral social*

A continuación señalaremos algunos rasgos sobre el método de la moral social. Estos rasgos pueden ser considerados desde el punto de vista de las fuentes de las que parte la moral social en su reflexión.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que la moral social es una ciencia que requiere, para poder emitir juicios sobre una determinada

---

<sup>589</sup> Ibidem, p. 13.

realidad social, un cierto conocimiento de las ciencias sociales, entre ellas la psicología, economía y politología. Esto es lo que se conoce como carácter *interdisciplinar* de una ciencia:

Una vez que los expertos en las diversas ciencias sociales han concluido su tarea y nos entregan el resultado de sus esfuerzos comienza el trabajo propiamente dicho del moralista. Lo que para las ciencias sociales es fruto último se convierte para la moral en una materia prima que deberá ser trabajada con un método propio<sup>590</sup>.

El autor insiste en la necesidad de argumentar, en el terreno de la moral social, no sólo partiendo de la Escritura, sino también de la razón. Para el autor la *razón humana* es un aspecto necesario para estar en condiciones de entablar un diálogo con los no creyentes, aspecto de suma importancia en la actualidad. Como hemos visto antes, el autor se ha propuesto ofrecer en este manual un enfoque que posibilite el diálogo con los no creyentes, es decir, que incluya una reflexión racional de las cuestiones sociales.

Además, el autor tiene en cuenta la *Sagrada Escritura* como fuente de la moral social. No obstante, González-Carvajal señala que si vamos a la Biblia a buscar la respuesta a nuestros problemas actuales, podemos llevarnos una gran decepción, ya que no encontraremos respuestas a problemas concretos que no existían en la época en que fue escrita. Lo que se debe buscar al acercarse a esta fuente es «lograr *de alguna forma* que la Escritura responda a todos esos problemas que no se planteaban en el momento de su redacción. Esta es la tarea *hermenéutica*»<sup>591</sup>, que consiste en “hacer hablar” a la Biblia sobre un tema, a través de preguntas indirectas:

Utilizando este método, comprobaremos que verdaderamente *es la Escritura quien nos va dando las respuestas que buscábamos*, pero también

---

<sup>590</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>591</sup> Ibidem.

comprobaremos que dichas respuestas superan a lo que literalmente puede leerse en ella<sup>592</sup>.

El autor afirma que en el Nuevo Testamento encontramos presente una moral social, que consiste en «una enseñanza no sistematizada, pero de importancia decisiva para nosotros»<sup>593</sup>. De ahí que los cristianos de todos los tiempos hayan acudido al Evangelio en busca de orientaciones para la vida en la sociedad. Por ejemplo, nuestro autor, citando un documento de la Conferencia Episcopal Francesa, afirma que «la Biblia no ofrece, ni tiene por qué ofrecer, un modelo de organización de la sociedad, pero en ella “aparecen una serie de exigencias éticas, definidas de forma absolutamente clara: el respeto a los pobres, la defensa de los débiles, la protección de los extranjeros, la desconfianza frente a la riqueza, la condena del dominio ejercido por el dinero, la destrucción de los poderes totalitarios...”»<sup>594</sup>.

Por otro lado está la fuente *magisterial*. En materia social el autor distingue dos niveles en los que se mueve el Magisterio: un primer nivel es el que corresponde a los *juicios* emitidos *sobre realidades sociales* que se encuentran *en permanente evolución*. Respecto a estos, el autor señala que las conclusiones dejan de tener validez cuando la situación se modifica. El segundo nivel es el que corresponde a los *principios éticos*, que en cambio son *permanentes*. Como ejemplo del reconocimiento de este doble nivel el autor cita las siguientes palabras de GS:

En la primera parte [de esta Constitución Pastoral], la Iglesia expone su doctrina del hombre, del mundo y de su propia actitud ante ambos. En la segunda parte considera con mayor detenimiento diversos aspectos de la vida y de la sociedad actual, y particularmente ciertas cuestiones y problemas que hoy son más urgentes en esta materia. Ello hace que en esta

---

<sup>592</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>593</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>594</sup> Ibidem, p. 219 s. Para la cita interna véase: CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA, «Para una práctica cristiana de la política», en *Iglesia viva* 43 (1973) 64.

última parte la materia, aunque sujeta a principios doctrinales, conste no sólo de elementos permanentes, sino también de algunos otros contingentes<sup>595</sup>.

b) *Principios de la enseñanza social de la Iglesia*

Teniendo en cuenta que los *principios permanentes* no han sido presentados por la Iglesia de forma orgánica, sino a lo largo de muchos documentos de temática social, el autor ofrece una sistematización de estos principios. En concreto, se refiere a: la *dignidad* de la persona humana, la *solidaridad*, la *subsidiariedad*, el *destino universal* de los bienes y la *opción preferencial* por los pobres<sup>596</sup>. Es precisamente de la mano de la DSI donde encontramos las bases antropológicas del manual de González-Carvajal. Veamos cada uno de estos principios según la exposición que hace el autor.

El autor parte del hecho de que no es necesario ser creyente para reconocer el principio de la *dignidad* de la persona humana. Además, afirma que este ocupa el primero puesto en la jerarquía de principios. Sin embargo, también reconoce que la Revelación aporta una novedad a este principio, ya que como afirma GS, «la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento el hombre es invitado al diálogo con Dios» (GS 19).

Sobre la *solidaridad*, González-Carvajal repite la definición bien conocida de Juan Pablo II que aparece en *Sollicitudo rei socialis*: «la *determinación firme y perseverante* de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (SRS 38). En el breve comentario a este principio el autor no refleja el fundamento o raíz teológica que lo sustenta, ya que sólo menciona la

---

<sup>595</sup> Conc. Vaticano II, *Const. Gaudium et spes*, 1, nota 1. (Cf. J. Iribarren y J.L. Gutiérrez, *Once grandes mensajes*, BAC, Madrid 1999, p. 389).

<sup>596</sup> Cf. L. González-Carvajal, *Entre la utopía y la realidad*, pp. 26-31.

definición antes referida y el hecho de ser el principio que se opone al individualismo.

Al tratar la *subsidiariedad* el autor reconoce que este principio es una de las principales aportaciones de la enseñanza social de la Iglesia. Este principio tiene aplicaciones en ámbitos muy variados: la economía, la política, la cultura, la familia, la educación, la acción social, etc. Y como recuerda González-Carvajal, ya Pío XII había afirmado que este principio es aplicable «también a la vida de la Iglesia, sin perjuicio de su estructura jerárquica»<sup>597</sup>. Nuestro autor —y esto es interesante de cara a individuar las raíces teológicas de la moral social propuesta— vincula este principio al modo como la teología ha entendido tradicionalmente la providencia y gobierno divinos. En última instancia, se trata de un reflejo o imagen humana del modo en que Dios gobierna el mundo. Esta fundamentación queda plasmada en el siguiente punto del Catecismo de la Iglesia Católica citado en el manual:

Dios no ha querido retener para él solo el ejercicio de todos los poderes. Entrega a cada criatura las funciones que es capaz de ejercer, según las capacidades de su naturaleza. Este modo de gobierno debe ser imitado en la vida social (CIC 1884).

Por tanto, nos encontramos ante una aplicación a la sociedad —y por tanto al ámbito de las estructuras sociales— de la doctrina de la imagen de Dios: se trata de gobernar la sociedad a imagen del modo en que Dios gobierna el mundo.

En cuanto al *destino universal de los bienes* sólo se señala que este principio es considerado por Juan Pablo II como el primero de todos en el ordenamiento ético-social (cf. LE 19). Respecto a la *opción preferencial por los pobres* González-Carvajal afirma que la idea que expresa este enunciado es una constante desde *Rerum novarum*, sin embargo, la expresión se acuñó

---

<sup>597</sup> Pío XII, *La elevatezza*, 9: AAS 38 (1946) 141-151.

por el CELAM en Puebla (1979) y más tarde apareció en algunas encíclicas sociales de Juan Pablo II como *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus*. El autor no se detiene a explicar en qué consiste este principio, ni a definirlo, simplemente lo asume.

Otros dos principios de menor importancia a los que se refiere el autor son: la preferencia de *colaboración* frente a la lucha y la preferencia por la *reforma* frente a la revolución. Estos dos principios son claramente más novedosos en la exposición de un manual de moral social, y están muy relacionados con el planteamiento de la tensión entre *utopía* y *realidad*. Veámoslo.

En primer lugar se refiere a la *preferencia de colaboración frente a la lucha*. González-Carvajal afirma que en la enseñanza social de la Iglesia hay *lugar* para la lucha, pero *no preferencia* por ésta. Esto lo ilustra con un punto tomado del documento *Libertatis conscientia*:

La acción que preconiza [la enseñanza social de la Iglesia] no es la lucha de una clase contra otra para obtener la eliminación del adversario; dicha acción no proviene de la sumisión aberrante a una pretendida ley de la historia. Se trata de una lucha noble y razonada en favor de la justicia y de la solidaridad social. El cristiano preferirá siempre la vía del diálogo y del acuerdo<sup>598</sup>.

En segundo lugar afirma la *preferencia por la reforma frente a la revolución*. Se señala este principio como una preferencia por la que siempre se ha inclinado la enseñanza social de la Iglesia, entendiendo por *reforma* una transformación paulatina y por *revolución* una subversión que implica ruptura con la legalidad<sup>599</sup>. A este principio se refirió Juan XXIII cuando afirmó:

---

<sup>598</sup> Congr. para la Doctrina de la Fe, *Libertatis conscientia*, 77.

<sup>599</sup> Cf. L. González-Carvajal, *Entre la utopía y la realidad*, p. 30.

No faltan en realidad hombres magnánimos que, ante situaciones que concuerdan poco o nada con las exigencias de la justicia, se sienten encendidos por un deseo de reforma total y se lanzan a ella con tal ímpetu, que casi parece una revolución política. Queremos que estos hombres tengan presente que el crecimiento paulatino de todas las cosas es una ley impuesta por la naturaleza y que, por tanto, en el campo de las instituciones humanas no puede lograrse mejora alguna si no es partiendo paso a paso desde el interior de las instituciones (PT 161).

c) *La Moral social entre la utopía y el realismo*

Llegamos así al punto de fundamentación más característicos de esta obra. Con la expresión *utopía y realidad* se capta el enfoque desde el que el autor se acerca a esta disciplina, ya que, en palabras de González-Carvajal, vivimos en la frontera entre dos Reinos, «entre el “todavía, pero ya no” del Reino del Mundo y el “ya, pero todavía no” del Reino de Dios»<sup>600</sup>. La consideración de ambos reinos es lo que determina para el autor la perspectiva de la *utopía* y el *realismo*.

Como se ve, el autor recurre a una categoría bíblica, en concreto evangélica (*el Reino*), para dirigir el hilo conductor de su planteamiento de moral social.

González-Carvajal señala que desde la antigüedad se ha planteado la cuestión de lo *utópico* que resulta la ética evangélica, es decir, de lo alejada que se encuentra de la *realidad*, y por tanto de lo inaplicable que resulta en el mundo real. Además, afirma que «a partir de la Edad Moderna, se generalizó en el pensamiento occidental la opinión de que ni siquiera los

---

<sup>600</sup> Ibidem, p. 33 En relación con este tema el autor cita: J. Bullón, «La Doctrina social de la Iglesia entre el realismo y la utopía», en *Teología y Catequesis* 31-32 (1989) pp. 365-383.

cristianos debían intentar conformar la sociedad civil con las orientaciones de la Sagrada Escritura»<sup>601</sup>.

Ante este panorama, el autor indica que un cristiano no puede pretender separar netamente el régimen secular del régimen espiritual, como si la ley evangélica fuera sólo para los creyentes o para la esfera individual de las personas. De aquí surge la pregunta sobre cuál debe ser la postura de los cristianos frente a las realidades temporales, teniendo en cuenta la existencia de dos reinos: el del mundo y el de Dios. Respecto a esta cuestión nuestro autor afirma que:

La voluntad divina es “que todos tengan a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra” (Ef 1, 10). El Reino de Dios no puede quedar limitado, por lo tanto, a los “pequeños espacios” (el individuo, la familia...). Debe alcanzar también a los “grandes espacios” (la sociedad, el mundo...) <sup>602</sup>.

No se trata de distinguir entre “pequeños espacios” y “grandes espacios” para determinar si tenemos que regirnos por las reglas del Reino de Dios o las del reino del mundo. Más bien se trata, como afirma González-Carvajal, de permanecer siempre en la frontera entre ambos Reinos, es decir, *entre la utopía y el realismo*.

La tensión existente entre la utopía y la realidad tiene consecuencias prácticas en la vida, por lo que el autor recuerda que «no es legítimo (...) el *pragmatismo conservador* de quienes viven como si no hubiera llegado el Reino, pero tampoco el *radicalismo utópico* de quienes pretenden vivir como si hubiéramos alcanzado ya su plenitud. Necesitamos encontrar en cada momento el *modus vivendi* que corresponde a este tiempo intermedio»<sup>603</sup>.

---

<sup>601</sup> L. González-Carvajal, *Entre la utopía y la realidad*, p. 32.

<sup>602</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>603</sup> *Ibidem*, p. 33 s.



Este enfoque tiene repercusiones a la hora de abordar las distintas cuestiones sociales. Así, por ejemplo, se manifiesta una continua tensión en el tratamiento de las relaciones entre economía y política con la ética. Se ven ejemplos de esta tensión cuando González-Carvajal expone, entre otras, las siguientes cuestiones: las malas relaciones históricas entre economía y ética; la brecha económica entre los países ricos y los pobres, tema que considera el gran fracaso del siglo XX; y la lamentable existencia de tantas y tan grandes desigualdades.

### 3.3. *Temas de moral social concreta*

De manera breve presentamos los temas de moral social concreta que el autor desarrolla en el manual: los derechos humanos, la moral económica, la cuestión ecológica, la moral política, el tema de la cultura y los medios de comunicación, la conflictividad social y la paz. En este recorrido nos centraremos en la raíz teológica de cada tema.

Para González-Carvajal los derechos humanos encuentran su fundamento en la creación del *hombre a imagen y semejanza de Dios* (Gn 1, 26-27). Para nuestro autor, los factores que llevaron poco a poco a la declaración de los derechos humanos fueron: la lucha por la libertad religiosa, la reflexión acerca de los límites del poder absoluto, el esfuerzo de humanización de la justicia procesal y penal, las reivindicaciones del movimiento obrero y el movimiento feminista.

Respecto a la *moral económica* y la frecuente tensión existente con la ética nuestro autor afirma que «los problemas económicos no se reducen únicamente a aspectos técnicos. Suele definirse la economía como el conjunto de actividades humanas dirigidas a la obtención de bienes y servicios –mediante la producción y el intercambio– *en un contexto de*

*escasez*»<sup>604</sup>. También en este tema se percibe la relación entre *utopía y realidad*, ya que «la actividad económica se caracteriza por una permanente tensión entre unas necesidades ilimitadas y unos medios limitados, lo que hace casi imposible eliminar el factor “conflictividad” en el proceso de los recursos disponibles entre los diversos fines alternativos que los reclaman»<sup>605</sup>.

Los principales rasgos éticos que nuestro autor sugiere tener en cuenta en la economía son: que la economía esté *al servicio del hombre* (GS 64); que respete la *dignidad humana* y el *sentido de responsabilidad* de las personas (MM 83); ofrecer a todos los ciudadanos la posibilidad de participar en el proceso productivo, ya que el *trabajo* es una forma de realización personal y de servicio a los demás.

Por otro lado está el tema *ecológico*. El autor define este tema como un problema nuevo de moral, que ha merecido la atención de los manuales de moral social en época muy reciente. Siguiendo a García Rubio, nuestro autor señala que «hablando con propiedad no es la naturaleza la que está enferma, sino el ser humano. La naturaleza ha enfermado a causa del hombre, como resultado de la grave enfermedad que afecta al hombre»<sup>606</sup>. Es decir, la cuestión ecológica es una cuestión moral.

Frente a esta cuestión no hay que perder de vista que «la ética ecológica no propugna el retorno a una naturaleza virgen, libre de cualquier manipulación (...) Sería tanto como renunciar a ser hombres»<sup>607</sup>. En cuanto al problema ecológico y su relación con la economía, nuestro autor afirma que «es necesario llegar a la raíz del problema: luchar por un cambio en

---

<sup>604</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>605</sup> Ibidem.

<sup>606</sup> A. García Rubio, *¿Dominad la tierra? aportaciones teológicas al problema ecológico*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1993, p. 7. (Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad*, p. 190).

<sup>607</sup> L. González-Carvajal, *Entre la utopía y la realidad*, p. 187.

profundidad del sistema de valores imperante que nos permita pasar de una economía del “cada vez más” a una economía del “suficiente”; de una cultura del consumo abundante y sofisticado a una cultura de la frugalidad»<sup>608</sup>. Como puede verse, la reflexión sobre la ecología obedece al esquema lucha-reforma, y a la tensión entre lo que es (realidad) y lo que debería ser (utopía). También en este punto se observa la visión personal del autor acerca del papel de la moral social: despertar en el cristiano el inconformismo ante los problemas actuales e impulsarle hacia la reforma que lleva a buscar una situación mejor.

Otro de los ámbitos presentes en el manual es el de la *moral política*. La razón de ser de la actividad política es definida por el autor con las palabras del Vaticano II:

La comunidad política nace, pues, para buscar el bien común, en el que encuentra su justificación plena y su sentido y del que deriva su legitimidad primigenia y propia (...) A fin de que, por la pluralidad de pareceres, no perezca la comunidad política, es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común no mecánicamente o despóticamente, sino obrando principalmente como una fuerza moral, que se basa en la libertad y en el sentido de responsabilidad de cada uno (GS 74).

Para González-Carvajal la aportación de la fe consiste principalmente en fundamentación, motivación y sentido al compromiso político. En cambio, frente a cuestiones concretas del ámbito político, nuestro autor reconoce que existe una mayor dificultad en definir dicha aportación.

El tema de *moral de la cultura* también encuentra espacio para la reflexión en este manual. En primer lugar González-Carvajal reconoce la existencia de una variedad de culturas, al mismo tiempo que afirma que unas son más avanzadas que otras. También establece que es perfectamente legítimo emitir un juicio ético de cada cultura partiendo de una antropología filosófica o desde la fe cristiana. Son interesantes los rasgos de la cultura

---

<sup>608</sup> Ibidem, p. 188.

dominante de Occidente que el autor subraya: secularización, mentalidad científico-técnica, voluntad emancipatoria, fe en el progreso, tolerancia frente a las creencias religiosas y espíritu capitalista-burgués. Otros de los temas tratados por el autor y que guardan una cierta relación con la cultura son la moral de la educación y los medios de comunicación social. En este caso se percibe la sensibilidad del autor hacia los temas que implican diálogo con otras concepciones de la realidad y el esfuerzo por desarrollar las distintas cuestiones en clave de diálogo.

Por último, el autor se detiene en el tema de la *conflictividad social*. Los dos últimos capítulos del manual están dedicados al conflicto social y a la paz, cuestiones en las que se percibe la tensión utopía-realidad. Nuestro autor afirma que «los conflictos son, en realidad, un componente básico de la vida social, que sin ellos carecería de dinamismo»<sup>609</sup>. Y más adelante dice que la postura que hay que tener «es aprender a manejar los conflictos de forma que no resulten destructivos»<sup>610</sup>. El autor analiza la moralidad de algunos medios que suelen utilizarse en la confrontación social: la revolución violenta, las estrategias no-violentas y la huelga. Una vez más se percibe el eco de la tensión entre la utopía y la realidad en el modo de abordar un aspecto concreto de la convivencia.

### 3.4. Valoración

El primer capítulo del manual de González-Carvajal, titulado *moral social fundamental*, pretende –como su nombre indica– presentar los fundamentos de esta disciplina, sin embargo pensamos que solamente ofrece algunos elementos relacionados con la fundamentación, sin llegar al fondo de la cuestión. Pensamos de este modo ya que en dicho capítulo se

---

<sup>609</sup> Ibidem, p. 323.

<sup>610</sup> Ibidem.

ofrece una reflexión muy limitada sobre el fundamento antropológico de la disciplina. En la parte de fundamentación, sólo al considerar los principios de la DSI encontramos un sustrato antropológico. También se echa en falta el papel que juegan las virtudes, al menos la justicia y la caridad, en las cuestiones de moral social.

Aún así esta obra aporta un elemento novedoso en el enfoque de la disciplina, ya que como hemos tenido oportunidad de ver la categoría clave sobre la que el autor construye la moral social es la tensión entre la *utopía* y la *realidad*, expresión que inspira el título del libro. El autor se sirve de esta idea para cumplir el objetivo del manual de cambiar la mentalidad de los hombres, principalmente de los cristianos, en relación a las cuestiones de orden social.

Esta clave de fundamentación tiene su raíz teológica en la categoría evangélica: *del Reino*. Como hemos visto en otros manuales esta categoría se encuentra, al menos latente, al considerar la dimensión bíblica o cristológica de la moral social. La mayoría de los autores le otorgan poca importancia o tratan el tema de manera tangencial, sin embargo, González-Carvajal le concede un puesto privilegiado como elemento sobre el cual pretende elaborar su propuesta de moral social.

Desde el punto de vista de las relaciones entre moral social y teología dogmática, en González-Carvajal la categoría del Reino enlaza directamente con las enseñanzas de Cristo y proporciona a su propuesta de moral social un horizonte escatológico. En efecto, la consideración del *Reino* en las cuestiones de orden temporal tiene una directa relación con la dimensión escatológica del ser humano. El autor se refiere a la tensión que existe en la vida de las personas entre el *mundo* (la vida aquí en la tierra) y el *Reino de Dios*. Esta tensión configura la actitud de los creyentes respecto a las cuestiones temporales. Así se ve en el modo en que aborda temas como el progreso, el trabajo, la preocupación ecológica, la implicación de los cristianos por transformar la política y la economía, etc.

El autor es plenamente consciente que en la vida de los cristianos no se debe eliminar semejante tensión entre la utopía y la realidad, es decir, no se

puede separar el horizonte trascendente al que nos dirigimos de lo temporal. La consecuencia de esto es que los cristianos deben estar completamente comprometidos con la transformación del mundo, de lo temporal, de la realidad social, sabiendo a la vez que el progreso definitivo es de orden escatológico.

Por otro lado, al igual que hemos visto en otros autores, González-Carvajal considera como ámbitos de la moral social tanto un aspecto personal como otro estructural o institucional. En este sentido, y unido a la idea de *Reino*, el autor subraya la importancia de no limitar la esfera de la ética social a ámbitos privados como pueden ser la familia, sino de influir también en las estructuras sociales.

Llama la atención que ya al comienzo de la obra el autor quiera dejar claro que esta obra no es un curso de DSI, sino de moral social. Sin embargo, esta afirmación contrasta con el desarrollo de la parte que dedica a la fundamentación, ya que en esta los principios permanentes de la DSI (la *dignidad* de la persona humana, la *solidaridad*, la *subsidiariedad*, el *destino universal* de los bienes y la *opción preferencial* por los pobres) son los principales elementos que le sirven como base de la disciplina. En todo caso, nos encontramos ante un nuevo ejemplo de un autor que integra con toda naturalidad los principios tradicionales de la DSI como fundamento de la visión cristiana del orden social.

En cuanto a la reflexión sobre los principios de la DSI cabe desatacar la incorporación en este manual de dos principios novedosos, los cuales hasta ahora no habíamos visto en otros manuales: la preferencia de *colaboración* frente a la lucha y la preferencia por la *reforma* frente a la revolución. Ambos principios son un eco de la relación entre la *utopía* y la *realidad* que guía la obra. En este punto se capta también el deseo de integrar en su propuesta moral categorías muy apreciadas en el ámbito de la teología de la liberación (lucha, revolución, etc.), siguiendo las indicaciones magisteriales al respecto.

Al inicio veíamos cómo el autor se había propuesto ofrecer una reflexión *ética* (moral) *cristiana*. Con este fin el autor se propone abordar la materia

desde una perspectiva *racional* (que contribuya al diálogo con los que no tienen fe), pero también teniendo en cuenta la *Revelación*.

Consideramos que, efectivamente, en la obra se consigue elaborar un juicio ético sobre las estructuras sociales, sin embargo, pensamos que es menos clara la incidencia del adjetivo *cristiana*. Percibimos que en *Entre la utopía y la realidad* no quedan del todo patente claves relevantes para la moral como la ofrecida por *Gaudium et spes* 22 que afirma que Cristo revela el hombre al propio hombre. Esto lo juzgamos así ya que la cristología y la vida de la gracia para un cristiano no tienen incidencia clara en el tratamiento de las cuestiones sociales. Además, si tenemos en cuenta que esta obra no forma parte de una colección en la que se exponga la moral fundamental por separado, consideramos que la deficiencia es todavía mayor, ya que temas relevantes de la fe cristiana como el influjo de la encarnación, la obra redentora, la gracia, las virtudes sobrenaturales, etc. no tienen tanta relevancia en la presentación que el autor hace de los contenidos morales, si tenemos en mente otras propuestas.

No obstante, el eco de la antropología de *Gaudium et Spes* se encuentra mejor expuesto en el capítulo dedicado a la economía. En este sentido cabe destacar que el autor subraya la importancia de respetar la *dignidad humana* en los asuntos económicos, así como el carácter de *servicio al hombre* que debe haber en toda actividad económica. También en este tema concreto se percibe en la exposición la tensión entre utopía y realidad, entre ética y economía.

Sin embargo, pensamos que el deseo conciliar de que la Teología moral «explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto para la vida del mundo en la caridad» (OT 16), no se consigue plenamente en el *Curso de moral social* de González-Carvajal.

Creemos que esta deficiencia es la causa de que al autor le resulte complicado, como el mismo reconoce, definir las aportaciones de la fe en cuestiones concretas del ámbito social como puede ser la vida política. Aunque quizá el problema de fondo puede ser que el autor se incline más

por la argumentación racional que de fe, con el objetivo de entablar diálogo con los no creyentes.

Respecto al llamado conciliar que reclama una exposición de la Teología moral más nutrida por la Sagrada Escritura (cf. OT 16) podemos afirmar, en primer lugar, que nuestro autor sí otorga en la parte de fundamentación un puesto destacado al mensaje bíblico, de hecho, considera la Sagrada Escritura como el núcleo de la moral social. Sin embargo, consideramos que en comparación con lo que han hecho otros autores la doctrina contenida en la Escritura respecto a las cuestiones sociales tiene poca incidencia en el desarrollo de los distintos aspectos de la vida en sociedad.

Pensamos que podría materializarse mejor la idea que tiene el autor respecto a la tarea hermenéutica, es decir, ese hacer hablar a la Escritura sobre los temas concretos. Aunque debemos reconocer que en algunos casos sí existe dicho intento, por ejemplo, al fundamentar los derechos humanos; cuando se refiere al carácter de medio (servicio al hombre) que debe tener la economía; al tratar el tema de la sacramentalidad de la naturaleza o al reflexionar sobre la paz como ideal humano y cristiano.

Otros asuntos menos presentes en la obra de González-Carvajal, y que como hemos tenido oportunidad de ir viendo, otros autores han tratado de incorporar a su reflexión, son la dimensión cristológica y trinitaria, es decir, la incidencia que estos dogmas tienen en el enfoque de la convivencia humana. De igual modo, se echa en falta la dimensión eclesial, es decir, la visión de la Iglesia y de su papel en el orden social, aunque sí existe un esfuerzo por señalar la actitud de los cristianos en relación con los asuntos temporales.

Como hemos tenido oportunidad de ver al analizar esta y otras obras, la preocupación por los *pobres* va ganando espacio como categoría fundamental de la moral social. Este es un aspecto que aparece algunas veces en la obra de nuestro autor. Sin embargo, al presentar la opción preferencial por los pobres como un principio de la doctrina de la enseñanza social Iglesia, el autor no se detiene a explicar en qué consiste, simplemente lo da por supuesto.



En definitiva, por un lado consideramos que el manual no ofrece una fundamentación sólida de la moral social, pero al mismo tiempo reconocemos el carácter novedoso de la tensión entre utopía y realidad, entre escatología y vida presente, desde el cual el autor enfoca la disciplina.



## **CAPÍTULO V. LA MORAL SOCIAL FUNDAMENTAL EN LOS MANUALES A PARTIR DEL AÑO 2000 (I)**

### ***1. Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale (R. Coste)***

#### ***1.1. Présentation de la obra***

René Coste es un autor destacado en el área de la moral social francesa e internacional. Después de una dilatada vida docente, este sacerdote de San Sulpicio es profesor honorario de la Facultad de Teología del Instituto Católico de Toulouse. Además de haber escrito numerosas obras de moral social, ha sido consultor del Pontificio Consejo «Justicia y Paz» y del Pontificio Consejo para el diálogo con los no creyentes. Este último aspecto, el del diálogo interreligioso y también el ecuménico, ocupan un puesto especial en la dedicación e intereses del autor, y así se nota en el manual del que nos ocupamos aquí. Hay que añadir, por el interés que tiene para nuestro tema, que en los años en que publicó *Les dimensions sociales de la foi*

<sup>611</sup> Coste ya se ocupaba preferentemente de los aspectos fundamentales de la moral social. De hecho, no mucho tiempo después publicó un ensayo dedicado a este tema<sup>612</sup>. Aquí, sin embargo, nos ceñiremos exclusivamente al manual.

Lo primero que hay que señalar es que, aparentemente, el libro no se presenta como un manual de moral social. Sin embargo, el análisis de la estructura y contenidos de la obra no deja duda alguna de que sí lo es<sup>613</sup>. Por otra parte, hay que prestar atención al significado que Coste da al subtítulo del libro. En efecto, para el autor la expresión «*théologie sociale*» indica la ética social asumiendo la luz de la fe<sup>614</sup>. Y cuando habla de ética, señala el autor que usa indistintamente la palabra «ética» o «moral»<sup>615</sup>.

En cualquier caso, su propuesta quiere ser de orden teológico: dilucidar, a la luz de la fe, «cómo las instituciones sociales, los cuerpos intermedios de la vida social deben ser estructurados para que esa mediación favorezca la justicia respecto a lo humano»<sup>616</sup>, poniendo así el acento en las estructuras y en las relaciones estructurales («*rappports structurels*») de la vida social. Esa teología —es importante señalarlo porque nos deja ver ya algo del enfoque teológico del autor— se sitúa en una lógica de encarnación (*logique d'incarnation*), y por tanto de tener en cuenta la realidad de manera responsable y con el mayor diálogo posible, pues los problemas que quiere

---

<sup>611</sup> R. Coste, *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Cerf, Paris 2000.

<sup>612</sup> Idem, *Les fondements théologiques de l'Évangile social*, Cerf, Paris 2002.

<sup>613</sup> Cf. R. Muñoz y G. Guitián, «Manuales de Moral social (2000-2008)», en *Scripta Theologica* 42 (2010) p. 162.

<sup>614</sup> Cf. R. Coste, *Les dimensions sociales de la foi*, p. 20.

<sup>615</sup> Cf. *Ibidem*, p. 17.

<sup>616</sup> «Comment les institutions sociales, les corps intermédiaires de la vie en société deviennent-ils être structurés pour que cette médiation favorise la justice envers l'humaine». (*Ibidem*, p. 20) (Las traducciones a esta obra son nuestras).

estudiar son los de la humanidad entera y no sólo los de los cristianos. Pero además, su teología se inserta igualmente en una lógica de redención y de conversión (*logique de rédemption et de conversion*), que requiere escuchar la Palabra de Dios que se nos dirige en la Revelación judeo cristiana porque la humanidad está profundamente marcada por el pecado y las «estructuras de pecado».

En este contexto, Coste dedica la mitad del libro a la fundamentación de la materia<sup>617</sup> y la otra mitad a los temas de moral social concreta<sup>618</sup>. En esta última parte se ocupará de la cultura, la política, la paz, los derechos humanos, la economía y la ecología, cubriendo así, con sus peculiaridades, los temas habituales de los manuales sobre nuestra materia.

Pasemos a ocuparnos de la fundamentación teológica del manual.

## 1.2. *Los fundamentos de la moral social*

«¿Cómo, en el seno de la Iglesia Católica, la teología social que se debe elaborar al alba del tercer milenio no consideraría la constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS) del Concilio Vaticano II como la carta que baliza su ruta?»<sup>619</sup>.

Con estas palabras Coste comienza su libro y así nos señala desde la primera línea la fuente de inspiración de todo el manual <sup>620</sup>. Nos

---

<sup>617</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 29-264.

<sup>618</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 265-542.

<sup>619</sup> «Comment, au sein de l'Église catholique, la théologie sociale qui doit être élaborée à l'aube du troisième millénaire ne considérerait-elle pas la constitution pastorale *Gaudium et spes* (GS) du concile Vatican II comme la charte qui balisera sa route?». (*Ibidem*, p. 5).

<sup>620</sup> «Le grand document conciliaire restera constamment sous nos deux». (*Ibidem*, p. 6).

encontramos, por tanto, ante otro manual que asume desde el primer momento las perspectivas teológicas de GS. Esto se ve más claro aún cuando Coste entresaca de las enseñanzas de la constitución el misterio de la Encarnación como el centro de la fe: el Verbo que se hace carne asume todas las dimensiones de la condición humana. No hay nada de verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón (cf. GS 1). La idea de lo verdaderamente humano («vraiment humain») es crucial para la propuesta de Coste, pues asumiendo esta perspectiva, tratará de entrar en diálogo con todas las tradiciones religiosas («une ouverture maximale au dialogue interreligieux»).

El diálogo ecuménico e interreligioso; los desafíos actuales del mundo como la globalización; los grupos financieros e industriales que tratan de dominar el mundo e imponer sus imperativos de poder y de beneficios; el enorme poder por el que los políticos están ahora bajo el control de los mercados financieros y sometidos totalmente a los imperativos financieros («impératifs financiers»); las crecientes desigualdades; la sociedad de la información que recrea un mundo virtual paralelo en Internet; la proliferación de armas cada vez más sofisticadas y poderosas; la complejidad del panorama internacional por el advenimiento del individuo, pues los actores colectivos ya no son los únicos participantes... etc.<sup>621</sup>, todos estos factores configuran el contexto en el que el autor sitúa su propuesta de teología moral y en el que debe entenderse su modo de fundamentarla.

En efecto, la referencia a lo humano, a lo verdaderamente humano y sus exigencias, es la preocupación transversal del manual y la clave que permite al autor tratar de transmitir un mensaje que pueda ser comprendido y aceptado por todos. Sin embargo, no quiere hacer una ética social de corte filosófico, sino que presenta la propuesta de lo verdaderamente humano en la doble perspectiva de la *encarnación* y de la

---

<sup>621</sup> Cf. *Ibidem*, p. 8 ss.

*redención*. Para eso, se situará primeramente en la escucha de la Palabra de Dios y en el consiguiente esfuerzo para concretarla de manera significativa para nuestro tiempo.

Coste divide la parte de fundamentación («Fondaments») en cinco extensos capítulos. Los dos primeros se ocupan de la *aportación bíblica* (el primero del Antiguo Testamento y el segundo del Nuevo); el tercero se centra en la *enseñanza social de las iglesias*; el cuarto en la *reflexión teológica* y el último en la *misión de la Iglesia*. Por lo tanto, y como en otros casos, la columna vertebral del manual resulta del entrelazamiento de la aportación de la Sagrada Escritura, del Magisterio, de la Tradición teológica y —aquí encontramos un elemento peculiar— de la concreta misión de la Iglesia en lo que toca a la convivencia humana.

a) *La Escritura Santa y la dimensión colectiva de la vida en sociedad*

En esta sección nos ocupamos de las aportaciones que suponen los dos primeros capítulos de la fundamentación. Como viene siendo habitual, nuestro autor ha de enfrentarse en primer lugar con el desafío que supone desentrañar las enseñanzas éticas de la Sagrada Escritura para obtener unas orientaciones esenciales para la moral social. Lo hace así porque su convicción es que, siguiendo *Dei Verbum*, la Palabra de Dios constituye para la Iglesia su punto de apoyo y su vigor, y para los hijos de la Iglesia, la fuerza de su fe, el alimento de su alma y la fuente viva y permanente de su vida espiritual. Desde ahí concibe su tarea como presupuesto personal del teólogo y de la comunidad teológica ecuménica que se esfuerza por asumir a la luz de la fe sus responsabilidades en la vida social<sup>622</sup>.

Para ello, Coste acudirá a la ayuda de algunos trabajos exegéticos disponibles. Se sirve así de las obras de autores como Von Rad, Van Oye,

---

<sup>622</sup> Cf. *Ibidem*, p. 38.

Schnackenburg, Schrage, Dumais, etc., junto con las indicaciones de la Comisión Teológica Internacional (la moral cristiana y sus normas), la Pontificia Comisión Bíblica (la interpretación de la Biblia en la Iglesia), etc. Su propósito es detectar los elementos básicos de ética social presentes en la Sagrada Escritura.

- Antiguo Testamento

Para el Antiguo Testamento, Coste tiene en cuenta los caminos de la pedagogía divina que implican la necesidad de un discernimiento entre elementos caducos y permanentes. Entre estos últimos, la moral del Decálogo aparece como fundamental. Sin embargo, hay otras grandes enseñanzas que constituirán el contexto teológico de la moral social: la trascendencia soberana de Dios y la radical dependencia del universo, que es teocéntrico; la acción creadora que alcanza a todos los tiempos; la providencia divina y su amor que se extiende al universo entero; la creación del hombre a imagen de Dios con la consecuente igual dignidad de hombre y mujer; el mandato de dominio que da lugar a una ética de la creación basada en la administración responsable, y que hace que «la ética bíblica de la creación sea, de varias maneras, una ética de la alianza entre Dios y la humanidad»<sup>623</sup>.

Sobre esta base, nuestro autor se centra en el trinomio liberación-justicia-paz y en el Decálogo.

El entrelazamiento de liberación, justicia y paz es un punto que ha merecido una especial atención por parte de nuestro autor. Siguiendo a Von Rad, considera la *justicia* como el primer criterio de la relación viva con Dios y con los demás. Más allá de los aspectos jurídicos, es un don de Dios que supone, además de obediencia, misericordia.

---

<sup>623</sup> «L'éthique biblique de la création est aussi, de diverses façons, une éthique d'alliance entre Dieu et l'humanité». (Ibidem, p. 56).



El acto por excelencia de la justicia y del amor de Dios es la liberación de Egipto. Al abordar la *liberación*, Coste incorpora aportaciones de Gustavo Gutiérrez con el encuadre de los dos documentos de la Congregación de la Doctrina de la fe sobre conceptos importantes de la teología de la liberación. Así, la liberación se entiende correctamente en la óptica de la redención. En este contexto, Coste da paso a las enseñanzas de los profetas sobre la justicia y la llamada a la conversión. La práctica de la justicia, dirá, se hace a imitación de la infinita justicia divina, «que es la verdadera medida de la autenticidad ética y religiosa»<sup>624</sup>. Es interesante señalar que a partir de esta idea deduce que la justicia es la cualidad fundamental del gobierno real, convirtiéndose así no sólo en un ideal sino en un principio ético de alcance universal. Además, los profetas señalan que la verdadera adoración de Dios toma como criterio de verificación la justicia y la solidaridad con el prójimo, y sobre todo con los pobres.

En ésta línea, la justicia es esencial en los textos proféticos que se refieren a la paz escatológica (de los últimos tiempos o de un futuro más o menos lejano, que sólo Dios conoce); y la paz («Shalom») supone el bienestar personal y la armonía social. De este modo, el hombre creyente ha de tener la paz «como el más bello ideal de vida que se puede concebir, con la adhesión a los más altos valores de gracia y humanidad»<sup>625</sup>. Ella es, para Coste, «la plenitud del don de Dios y, al mismo tiempo, el imperativo esencial que Dios dirige a la humanidad»<sup>626</sup>.

La visión que tiene Coste del Decálogo es muy interesante desde el punto de vista de la teología moral. El Decálogo es fruto de la liberación y la alianza de Dios con su pueblo. Se trata de una etapa principal de la

---

<sup>624</sup> «La véritable mesure de l'authenticité éthique et religieuse». (Ibidem, p. 60).

<sup>625</sup> «Le plus bel idéal de vie qui puisse se concevoir, avec l'adhésion aux plus hautes valeurs de grâce et d'humanité». (Ibidem, p. 63).

<sup>626</sup> «La plénitude du don de Dieu (qui appelle jubilation et action de grâces) et l'imperatif essentiel qu'il adresse à l'humanité». (Ibidem, p. 64).

pedagogía divina en la historia de la salvación. A Coste le interesan sobre todo los aspectos sociales del Decálogo y sigue a este propósito las aportaciones, entre otros, de Von Rad y Van Oyen<sup>627</sup>. En el manual encontramos un subrayado de la *dimensión social del Decálogo*, por ejemplo en el descanso sabático, la familia como fundamento de la sociedad, etc. Podemos ver, por otro lado y siempre tratando de detectar los puntos que se refieren a la fundamentación teológica, que el autor destaca el tesoro que supone el Decálogo sobre todo en la búsqueda de «lo verdaderamente humano», pues efectivamente los mandamientos muestran un Dios que vela por la humanidad del hombre<sup>628</sup>.

Del Antiguo Testamento tenemos, por tanto, un conjunto de verdades religiosas sobre Dios, el hombre y el mundo, que dan lugar a un nuevo comportamiento personal y comunitario que nace de la acción salvadora de Dios. Junto al Decálogo, la búsqueda de la justicia-liberación y de la paz son los puntos capitales, siempre desde una perspectiva social.

- Nuevo Testamento

También aquí Coste sigue muy de cerca las aportaciones de algunos exegetas para hacer surgir las consecuencias lógicas de la fe en Jesucristo en todas las dimensiones de la vida humana. Se ha fijado especialmente en la ética del *Reino* con las *bienaventuranzas*, y en la expresión paulina «[la *caridad*] es la plenitud de la ley» (Rm 13, 10). Con esto busca dilucidar los primeros elementos de una concepción cristiana de la ética social.

La ética del Reino ocupa un lugar central porque la buena nueva proclamada por Cristo es, precisamente, la llegada del Reino de Dios. Aquí,

---

<sup>627</sup> G. Von Rad, I, *Théologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 1971; H. Van Oyen, *Éthique de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 1974.

<sup>628</sup> G. Von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 173. (Cf. COSTE, *Les dimensions sociales de la foi*, p.76).

bueno es notarlo, Coste bebe de las contribuciones de Schnackenburg<sup>629</sup>. El *Reino* significa en Jesús la *salvación* y, por tanto, la voluntad salvífica y misericordiosa de Dios, que da a su mensaje unidad y universalidad y le quita las adherencias nacionalistas o político-religiosas que tradicionalmente pudiera haber tenido.

Tras su análisis, el punto sintético al que Coste quiere llegar es este:

La ética del Reino es la ética preconizada por Jesús: una ética que es a la vez herencia y novedad radical; que es singularmente exigente y que a la vez alegra notablemente (...); que se recibe por la gracia en lo más profundo del ser y que de allí surge como inspiración de todos nuestros comportamientos para el servicio de Dios y del prójimo. Comprometiendo al entero ser humano, [esta ética] repercutirá necesariamente en las relaciones sociales en las que el hombre no puede no implicarse y en las estructuras y las instituciones en las que tomará parte, sea a través de sus omisiones como de sus acciones<sup>630</sup>.

El contenido de esta ética —la carta del Reino— son las bienaventuranzas<sup>631</sup>, que se dirigen no sólo a los discípulos, sino a todo el Pueblo y, en definitiva, a la entera humanidad. En ella la justicia

---

<sup>629</sup> R. Schnackenburg, *Le Message moral du Nouveau Testament*, Xavier Mappus, Le Puy-Lyon 1963; R. Schnackenburg, *Règne et Royaume de Dieu*, Éd. de l'Orante, Paris 1964.

<sup>630</sup> «L'éthique du Royaume est l'éthique préconisée par Jésus: une éthique qui est à la fois héritage et nouveauté radicale; qui est singulièrement exigeante tout en étant remarquablement épanouissante (...) est reçue par grâce au plus profond de l'être et qui en jaillit comme inspiration de tous nos comportements pour le service de Dieu et de prochain. Engageant l'être humain tout entier, [l'éthique] se répercutera nécessairement sur les rapports sociaux dans lesquels il est immanquablement engagé et dans les structures et les institutions auxquelles il prendra part, à travers ses omissions comme ses actions». (R. Coste, *Les dimensions sociales de la foi*, p. 86).

<sup>631</sup> En este punto, sigue especialmente a M. Dumais, *Le Sermon sur la montagne. État de la recherche*, Letouzey et Ané, Paris 1995.

proclamada por Jesús retoma la herencia veterotestamentaria pero queda innovada radicalmente por el *amor* (de Dios y del prójimo), que es la dinámica esencial que la engloba. Vemos así como la unidad e inseparabilidad de justicia-caridad obedece, en Coste, a la ética del Reino plasmada en las bienaventuranzas.

Por otra parte, haciéndose eco del debate sobre el alcance personal o social de la moral de las bienaventuranzas, nuestro autor concluye que el sermón de la montaña concierne tanto a la ética social como personal y eclesial. La existencia cristiana se vuelve unificada e integrada en un ser humano que es a la vez hijo del Padre y hermano de todos; que sobrepasa la ética de la reciprocidad con la gratuidad y la sobreabundancia. Desde el punto de vista de la ética social, las bienaventuranzas ponen en primera línea la justicia y la paz, y por eso también enlazan con las enseñanzas veterotestamentarias.

Para Coste, al contemplar las enseñanzas de Jesús se ha de evitar tomarlas como un mero espiritualismo o como un mesianismo político. La ética del Reino está llamada a penetrar todos los dominios de la vida operando un cambio de actitud. No se trata de máximas para gobernar el mundo, pero invita a los discípulos a poner por obra un cambio de relaciones en la sociedad, a establecer relaciones donde prima el amor y no la fuerza. Supera así la ley del talión con el amor y la paz.

El siguiente paso es la consideración de la caridad como resumen y plenitud de la ley (Rm 13, 10). Con Schnackenburg, Coste sostiene que esa es la esencia de la ética evangélica. El mensaje del ágape tiene su prototipo y expresión suprema en la misión del Hijo de Dios, que es enviado a rescatar la humanidad caída por el pecado. Desde ahí, el mandamiento del amor es el secreto de la vida en humanidad y tiene la primacía. Es fundamental para una teología social. Además, este mandamiento se inserta en la lógica de la teología de la creación y de la alianza, «que llaman

igualmente a la criatura a amar con un amor privilegiado a Aquel cuyo amor es a la vez su origen y su fin (...) Sólo el amor de Dios permite alcanzar un amor heroico al prójimo»<sup>632</sup>.

El desarrollo que sigue a esa afirmación en la carta de San Pablo proporciona a Coste una afirmación que marca la selección de los temas propios de una moral social cristiana: «no consiste el Reino de Dios en comer ni beber, sino que es justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo» (Rm 14, 10). La *caridad* ha de informar todos los comportamientos en la vida familiar y comunitaria, todas las relaciones humanas, y por eso es clave para la moral social.

Del Nuevo Testamento extrae también ideas importantes que marcan la relación del hombre con las riquezas (no absolutización y desprendimiento); con la política (que es vista como un servicio a la comunidad humana –una diaconía–; con la objeción de conciencia), y también llega a extraer del Apocalipsis temas como la resistencia no violenta e incluso la defensa de los derechos humanos fundada en los derechos de Dios.

De este modo, el esfuerzo exegético de Coste termina en la propuesta de los primeros elementos de una concepción cristiana de la ética social. Este punto nos parece importante pues da razón en gran medida de cómo se abordan los temas concretos de moral social en el manual.

Coste toma de una larga cita de Fuchs la idea de que si hacemos abstracción del elemento decisivo y esencial de la moral cristiana (que debe de ser la caridad), ésta es esencialmente humana en su determinación

---

<sup>632</sup> «Qui appellent également la créature à aimer d'un amour privilégié Celui dont l'amour est à la fois son origine et sa fin (...) seul l'amour de Dieu permet d'atteindre un amour héroïque du prochain». (R. Coste, *Les dimensions sociales de la foi*, p. 101).

categorial y material. «Es pues una moral de auténtica humanidad»<sup>633</sup>. Valores como la veracidad, la honestidad o la fidelidad no son específicamente cristianos sino universalmente humanos. Coste, que como hemos señalado quiere adoptar el criterio de «lo verdaderamente humano», encuentra en esta perspectiva un terreno favorable para el desarrollo de su propuesta.

Sin embargo, tras un análisis del debate de la especificidad de la moral cristiana, concluye, y esto es importante, que «la persona de Cristo, no solamente en sus palabras o las obras de Jesús, sino en su obra de salvación, actualizada hasta la consumación de los siglos, en la que opera continuamente el Espíritu, es para los cristianos la norma primera de su obrar. La moral cristiana es original en su dimensión teológica. La imitación de Cristo es efectivamente, como hemos visto, una de las características esenciales de la moral de inspiración cristiana»<sup>634</sup>.

Además, en la búsqueda de los elementos esenciales de la ética social, Coste quiere poner el acento «en el dinamismo del amor (ágape) y sobre la teología trinitaria como fundamento definitivo»<sup>635</sup>.

---

<sup>633</sup> «C'est donc une morale d'authentique humanité»: J. Fuchs, *Existe-t-il une morale chrétienne?*, Duculot, Gembloux 1973, p. 190. (Cf. COSTE, *Les dimensions sociales de la foi*, p.116).

<sup>634</sup> «La personne du Christ, non pas seulement dans les paroles ou les actes de Jésus, mais dans son œuvre de salut, actualisée jusqu'à la consommation des siècles, à laquelle œuvre continuellement l'Esprit, est-elle pour les chrétiens la norme première de son agir. La morale chrétienne est originale en sa dimension théologique. L'imitation du Christ est effectivement, comme nous l'avons vu, l'une des caractéristiques essentielles de la morale d'inspiration chrétienne». (R. Coste, *Les dimensions sociales de la foi*, p. 118).

<sup>635</sup> «Nous mettons plus fortement l'accent sur le dynamisme de l'amour (ágape) et sur la théologie trinitaire comme fondement définitif». (Ibidem, p. 122).

Y por otra parte, y así concluye Coste, la ética social que las comunidades cristianas están llamadas a construir no será auténtica, a la luz del Evangelio, si no son una reapropiación creadora. «Esto supone que se cumplan a la vez dos condiciones: 1) que sea pensada en profundidad y sea capaz de responder de manera novedosa a los problemas nuevos; 2) que esto venga por los hombres y las mujeres alimentados, en la reflexión y la oración, de la Palabra de Dios en Jesucristo, y que se esfuercen lealmente en actualizarla y concretarla en sus dimensiones colectivas de la vida en sociedad, como también en sus vidas personales y familiares»<sup>636</sup>.

*b) La Enseñanza social de las iglesias*

Coste considera que la doctrina social de las distintas Iglesias es el siguiente elemento fundamental para construir una moral social. Para nuestro propósito, además de anotar la integración, con toda naturalidad y normalidad, de la DSI como base del edificio de la moral social, hemos de quedarnos con las indicaciones que tengan que ver con los fundamentos teológicos.

El deseo de proponer una moral social en clave ecuménica lleva al autor a presentar las principales aportaciones de las diferentes Iglesias y comunidades eclesiales. A ese efecto, se ha concentrado en las propuestas del Consejo Ecuménico de las Iglesias (al que, por otra parte, no pertenece la Iglesia Católica) y, lógicamente, en la misma DSI. El objeto de este capítulo no es otro que dar con un núcleo de consenso entre las diferentes

---

<sup>636</sup> «Ce qui suppose la réalisation concomitante de deux conditions: 1) qu'elle soit pensée en profondeur et capable de répondre d'une façon novatrice aux problèmes nouveaux; 2) que ce soit par des hommes et des femmes nourris, dans la réflexion et la prière, de la Parole de Dieu en Jésus-Christ, et qui s'efforcent loyalement de l'actualiser et de la concrétiser dans les dimensions collectives de la vie en société, aussi bien que dans leur vie personnelle et familiale». (Ibidem, p. 125).

Iglesias acerca de cómo debe plantearse la moral social. Para eso, el autor hace un detenido repaso cronológico de las aportaciones y discusiones del Consejo.

La enseñanza social de la Iglesia debe inspirarse en la Escritura. Esta es la primera gran afirmación. En el contexto ecuménico, la DSI ha sido frecuentemente criticada por basarse más bien en un planteamiento filosófico con un barniz teológico. Según Coste, después de GS esa afirmación es difícilmente sostenible<sup>637</sup>.

A partir de aquí, se nos ofrece la crítica del teólogo anglicano Ronald H. Preston al Consejo ecuménico, que recogemos aquí por la referencia que supone a temas de calado teológico. Según Preston, el Consejo adolece de planteamientos retóricos a la hora de sus reclamaciones de un orden económico internacional justo o también de un uso meramente retórico de la «Trinidad social» para agradar a los ortodoxos<sup>638</sup>. Por su parte, Konrad Raiser, que sería más adelante secretario general del Consejo, afirma que, en el esfuerzo por proponer una moral social realmente inspirada en el Evangelio, el paradigma de «universalismo cristocéntrico», aunque ha prestado innegables servicios, no es histórico, de manera que hace falta volver al Jesús histórico y al trabajo del Espíritu Santo. Haría falta poner el acento en la fe trinitaria, la vida como punto central de referencia y la Iglesia como comunidad<sup>639</sup>.

Los ortodoxos, por su parte, critican del Consejo su progresiva separación del Evangelio de Jesucristo en un horizontalismo que termina

---

<sup>637</sup> Cf. *Ibidem*, p. 127.

<sup>638</sup> Cf. R. H. Preston, *Confusion in Christian Social Ethics*, Eerdmans, Gran Rapids 1995. (COSTE, *Les dimensions sociales de la foi*, p.137).

<sup>639</sup> K. Raiser, *Ecumenism in Transition. A paradigm Shift in the Ecumenical Movement?*, WCC Publications, Genève 1991. (Cf. COSTE, *Les dimensions sociales de la foi*, p.138).



aceptando la autonomía de la vida secular. No hay ningún aspecto de la vida que sea autónomo o esté desconectado de la confesión cristiana de la Encarnación y de su consecuencia: el don de la vida divina a imagen de la Santa Trinidad. Porque creemos en la *Encarnación* y en la *Trinidad* estamos comprometidos con los problemas de la paz, de la justicia y de la integridad de la creación<sup>640</sup>.

Estas anotaciones nos parecen interesantes pues componen el trasfondo de los temas que deberá tener en cuenta Coste tanto para su exposición como para evitar posibles críticas.

Con el paso de los años se ha conseguido, además de constatar las divergencias en no pocos temas concretos, una afirmación común: la ética no puede estar separada de la doctrina revelada, la fe y sus consecuencias éticas<sup>641</sup>. Por lo demás, pensamos que, junto a esta más bien modesta aportación, el interés que puede tener el recurso a las ideas del Consejo ecuménico es el de conocer su *visión eclesiológica* en el contexto de la moral social. En efecto, puesto que se trata de distintas iglesias en diálogo, sería deseable dar con el papel que consideran debe tener la Iglesia en el terreno de la moral social. En este sentido, hemos de contentarnos con la referencia que hace Coste a uno de los trabajos del Consejo. En él se hace un llamamiento a la reflexión teológica sobre la naturaleza y misión de la Iglesia en la perspectiva de la unidad concebida como *koinonia* en el Espíritu Santo, y se afirma que participamos de una común unidad por nuestra solidaridad con toda la humanidad<sup>642</sup>.

Respecto a la DSI, Coste hace un repaso de la historia de la moderna DSI, entresacando las aportaciones de los sucesivos documentos del Magisterio

---

<sup>640</sup> Cf. «WCC Consultation with its Orthodox Member Churches», *The Ecumenical Review* 1996, 185-192. (Cf. COSTE, *Les dimensions sociales de la foi*, p.139).

<sup>641</sup> Cf. R. Coste, *Les dimensions sociales de la foi*, p. 141.

<sup>642</sup> Cf. *Ibidem*, p. 142.

pontificio y también episcopal. No hay aquí ningún elemento novedoso que comentar. El repaso de la historia deja como saldo los principios generales de la DSI en referencia a los diferentes temas de que se ocupan los documentos magisteriales.

c) *El razonamiento teológico*

Coste ha optado por concentrarse en lo que la reflexión teológica de los últimos siglos deja a la moral social. El trasfondo, una vez más, es el reto del diálogo ético en perspectiva ecuménica. De ahí que el proceso se vaya decantando hacia la búsqueda de elementos para una ética social universal. En la visión de Coste, este elemento basilar representa la aportación de la razón teológica: se trata de hacer una moral social «a la vez racional, de inspiración fundamentalmente evangélica (...), en línea con el pueblo de Dios (las comunidades cristianas, no solamente en el cuadro de la Iglesia católica, sino también en el plano ecuménico)»<sup>643</sup>.

Coste quiere hacer eso «en una visión específica del Reino de Dios y su justicia»<sup>644</sup>, pues considera estos dos conceptos, que están interconectados en la ética de las bienaventuranzas, como esenciales. Busca una moral social no de lo imposible, aunque sea ciertamente exigente y necesite de la gracia, sino una ética de lo humano: «de lo humano en su más grande autenticidad (tal como ha sido proclamada y vivida en Jesucristo)»<sup>645</sup>.

A partir de aquí nos encontramos con grandes y densas afirmaciones de interés para nuestro tema. Del texto de Coste se deduce la estructura

---

<sup>643</sup> «À la fois *rationnelle*, d'inspiration fondamentalement *évangélique* (...), en lien avec le peuple de Dieu (les communautés chrétiennes, non seulement dans le cadre de l'Église catholique, mais aussi sur le plan œcuménique». (Ibidem, p. 169).

<sup>644</sup> «Dans une vision spécifique du Royaume de Dieu et sa justice». (Ibidem, p. 170).

<sup>645</sup> «De *l'humain*: de l'humain dans sa plus grande authenticité (telle qu'elle a été proclamée et vécue en Jésus-Christ». (Ibidem).

teológica de su visión de la moral social: el misterio de la Trinidad-el misterio de Cristo-la antropología cristiana. Veámoslo:

La visión teológica está fundada en el corazón de la *dogmática cristiana*, de la que el Padre de Lubac (...) ha sido uno de los primeros en subrayar los aspectos sociales (...) *El cristianismo es esencialmente social* porque enseña a la vez la unidad fundamental de la familia humana en el Dios creador y la llamada universal a la salvación en Jesucristo, así como la comunión en el *Dios trinitario*, que es su expresión más profunda<sup>646</sup>.

Coste recurre a las aportaciones de Moltmann sobre la *doctrina social de la Trinidad*. La pericoreosis trinitaria, sus relaciones de amor eterno, serán para Coste el ejemplar divino que debe ser acogido en la conciencia del creyente para repercutir en las relaciones interpersonales. Para el autor francés, la doctrina social de la Trinidad se formula como «el esfuerzo de crear relaciones interhumanas que sean, en lo posible, relaciones de diálogo, de confianza, de solidaridad en la paz, en el más profundo respeto de la dignidad de cada uno»<sup>647</sup>.

Su aplicación política, que cita las ideas de Clovis, es como sigue: Políticamente, [la unidad en la igualdad y diversidad de las personas] significa que el responsable del poder debería tener la misma actitud que el

---

<sup>646</sup> «La vision théologique de l'éthique sociale est fondée au cœur de la *dogmatique chrétienne*, dont le Père de Lubac (...) a été l'un des premiers à souligner les aspects sociaux (...) *C'est le christianisme lui-même qui est essentiellement social* (...) Car il enseigne à la fois l'unité fondamentale de la famille humaine dans le Dieu créateur et l'appel universel au salut en Jésus-Christ, ainsi que la communion dans le *Dieu trinitaire*, qui en est l'expression la plus profonde». (Ibidem, p. 171).

<sup>647</sup> «L'effort de créer des relations interhumaines qui soient, dans toute la mesure du possible, des rapports de dialogue, de confiance, de solidarité et de paix, dans le plus profond respect de la dignité de chacun». (Ibidem, p. 172).

Hijo respecto al Padre... (...) En realidad, el dogma trinitario bloquea la tentación totalitaria<sup>648</sup>.

Y, más ampliamente, la fe en Dios creador nos hace responsables de la gestión de los recursos de la tierra y de nuestras relaciones humanas; nos llama al respeto de la *dignidad* de todo ser humano y a reconocer, en la práctica, la *solidaridad* de toda la humanidad.

Pero como se trata de subrayar la unidad del dogma trinitario y cristológico en su dimensión social, Coste continúa con las luces de la Encarnación y la Resurrección de Cristo para nuestro tema. En esto bebe de otros autores, en concreto de Simon y Geffré<sup>649</sup>.

El misterio de la Encarnación y de la Resurrección proporcionan ante todo «*un sens nouveau*» al concepto veterotestamentario de la «alianza» entre Dios y la humanidad. Este sentido es descrito como una «cooperación de amor» («*partenariat d'amour*») que debe repercutir en nuestras *relaciones* personales o estructurales con nuestros hermanos y hermanas en humanidad<sup>650</sup>. Así, el creyente debe vivir bajo el signo de la alianza de Dios con los hombres en Jesucristo.

El acontecimiento de Cristo supone una fuente y motivo de acción que le da sentido último. La pascua y resurrección de Cristo, con sus consecuencias escatológicas en la resurrección de todos los muertos, hace nacer la auténtica esperanza cristiana que «es una poderosa motivación interior para el servicio desinteresado de la sociedad humana: “la esperanza escatológica no disminuye la importancia de las tareas

---

<sup>648</sup> M. Rouche, *Clovis*, Fayard, Paris 1966, p. 379 s. (Cf. COSTE, *Les dimensions sociales de la foi*, p.172).

<sup>649</sup> R. Simon, *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Éd. du Seil, Paris 1974; Cl. Geffré, *Un nouven âge de la théologie*, Cerf, Paris 1972.

<sup>650</sup> Cf. R. Coste, *Les dimensions sociales de la foi*, p. 173.

temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio” (GS 21)»<sup>651</sup>.

Vienen a continuación las señas de la *antropología*, que «es claramente fundamental para la teología social, a partir de sus características esenciales» <sup>652</sup> . Esas notas son la creaturalidad y consiguiente responsabilidad ante Dios; la eminente dignidad en el seno de la unidad y solidaridad de la familia humana; el carácter filial en la relación con Dios y fraternal en relación con los demás seres humanos, que suponen adoración y amor en el primer caso y amor en el segundo, según las definitivas enseñanzas bíblicas; la marca del pecado —a la que Coste añade la doctrina de las estructuras de pecado de *Sollicitudo rei socialis* 36—; la libertad humana y la sobreabundancia de la gracia.

Tras este bosquejo antropológico, no falta la referencia a GS 22, pues Cristo aclara el misterio del hombre señalando lo «verdaderamente humano», que es, para Coste, el punto de anclaje de la moral social.

Nos parece que, aisladamente y en sí misma, la expresión no deja ver qué significa realmente en la mente del autor. Sin embargo, tras el itinerario dogmático que acabamos de recorrer —que como se habrá podido apreciar sigue a *Gaudium et spes*— podemos reconocerle una carga dogmática implícita notable.

Siguiendo a Arthur Rich<sup>653</sup>, Coste considera que la fe, la esperanza y el amor son elementos constitutivos de lo humano que permiten un anclaje

---

<sup>651</sup> «Est une puissante motivation intérieure pour le service désintéressé de la société humaine, “l’espérance eschatologique ne diminue pas l’importance des tâches terrestres, mais en soutient plutôt l’accomplissement par de nouveaux motifs” (GS 21)». (Ibidem).

<sup>652</sup> «Est de toute évidence fondamentale pour la théologie sociale, a partir de ses caractéristique essentielles». (Ibidem).

<sup>653</sup> Cf. A. Rich, *Éthique économique*, Labor et Fides, Genève 1994, p. 117.

profundamente humano de las virtudes teologales. Coste tan solo cita esta idea pero no muestra qué significa «ser constitutivo de lo humano». Sin embargo, reconoce implícitamente la intervención de la gracia, pues dice que la experiencia cristiana es una experiencia humana *transfigurada por la gracia* («transfigurée par la grâce») <sup>654</sup>. La realidad es que el anclaje de las virtudes sobrenaturales queda un tanto oscuro en el conjunto de su esquema.

Estas son las bases teológicas de la moral social. Hay que añadir, aunque no lo diga expresamente el autor en este contexto, que estas bases implican las aportaciones bíblicas señaladas anteriormente. Desde aquí recurre a Curran para subrayar el importante papel que juega la *mediación* en la tradición católica: Escritura y Tradición; fe y razón; Dios y los seres humanos; fe y las obras; Jesús y la Iglesia.

Coste quiere llegar a la necesidad de una mediación racional que va desde el dato revelado (las grandes orientaciones bíblicas) a la realidad y decisiones concretas. Toma del movimiento ecuménico (en particular, del ámbito protestante) la idea de los «axiomas intermedios» <sup>655</sup>. Por las características de estos, no son nuestros principios generales, pues los axiomas intermedios tienen carácter provisional. Son prescriptivos, voluntarios, cognitivos y elaborados en vistas a delinear directrices para la organización estructural de las principales instituciones de la sociedad. Son el desafío que se presenta a la moral social en un contexto global.

En este terreno, Coste repasa distintas aportaciones teológicas del siglo pasado con idea de llegar a un terreno muy apropiado para el propósito de su manual: la búsqueda de una ética interhumana universal que responda al criterio de lo verdaderamente humano. Una moral que se apoye en la

---

<sup>654</sup> R. Coste, *Les dimensions sociales de la foi*, p. 175.

<sup>655</sup> Cf. *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Genève 1991, p. 475.

*dignidad de la persona humana* y en la *unidad de la humanidad* y que dé lugar a unos principios permanentes y valores fundamentales<sup>656</sup>.

Lo hace inspirándose en la DSI y en otras aportaciones del ámbito ecuménico, y el resultado es la propuesta de tres principios y valores que no tiene reparos en mostrar en su perspectiva cristiana:

Entre los principios, propone tres: el respeto de la *dignidad de la persona humana*, que teológicamente es imagen y semejanza de Dios; la *solidaridad interhumana* y la *solidaridad de la humanidad con la naturaleza*, que engloba el principio del bien común, el de subsidiaridad y el de participación; y el *destino universal de los recursos de la tierra*, que se funda en la unidad de la humanidad.

Entre los valores, sigue *Pacem in terris*: la *verdad*, que nos hace libres y que debe ser fuertemente defendida, como hiciera Juan Pablo II en *Veritatis splendor*; la *justicia*, requerimiento unánime de la tradición ética de la humanidad; la *solidaridad*, para la que se remite a SRS; la *libertad* iluminada por las enseñanzas paulinas; y la *paz*, imperativo ético fundamental.

Observemos que en el proceso que venimos señalando, Coste llega a esta propuesta sintética fundamental, desde la que abordará los temas concretos y que parece obedecer a la búsqueda de esos axiomas intermedios. Sin embargo, en este caso vemos que lo que aquí propone sí tiene pretensión de validez permanente.

En su visión, que comparte con el movimiento ecuménico, las convicciones fundamentales de la fe deben traducirse en principios que guíen la práctica hacia lo deseable, lo posible y lo más apropiado para una situación histórica concreta, y que lleguen finalmente a la decisión.

En este camino entra la relación entre el papel de la conciencia y el Magisterio, incorporando así un elemento clásico de la Teología moral

---

<sup>656</sup> Cf. R. Coste, *Les dimensions sociales de la foi*, pp. 191-198.

fundamental. La conciencia hace percibir la responsabilidad moral; una responsabilidad que lleva a comprometerse con los problemas de la humanidad. Afirma así que «en el cuadro de la eclesiología católica, los problemas de la vida social incumben sobre todo a los laicos, a quienes el concilio Vaticano II da el buen título de “ciudadanos del mundo”, precisamente para subrayar el alcance de su responsabilidad fundamental»<sup>657</sup>.

Sin pedir la solución concreta a los pastores, los fieles laicos tendrán en cuenta las indicaciones del Magisterio, en el que la DSI ocupa un papel especial. A partir de ellas, cada uno ha de concretar ese elemento original de la moral social de inspiración cristiana, que es el mandamiento del amor a Dios y al prójimo.

d) *La misión de la Iglesia en el terreno de la ética social*

El último elemento que Coste considera como fundamento de la moral social nos lleva al terreno eclesiológico. A la vista de algunas indicaciones que hemos hecho anteriormente, en especial sobre las preocupaciones ecuménicas de Coste, ya se comprenderá que nuestro autor dé especial importancia al concepto de *comunión*, subrayado también por el Sínodo de 1985. Además, y siguiendo a Tillard<sup>658</sup>, Coste pone el acento en una eclesiología elaborada sobre la realidad de la iglesia local en la que el

---

<sup>657</sup> «Dans le cadre de l'ecclésiologie catholique, les problèmes de la vie en société sont, d'abord, du ressort des laïcs, auxquels le concile Vatican II donne le beau titre de “citoyens du monde”, précisément pour souligner l'ampleur de leur responsabilité fondamentale». (Ibidem, p. 212).

<sup>658</sup> Cf. J.-M. Tillard, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Cerf, Paris 1995.



primado romano vela sobre el *bien común* de todas las Iglesias y en la que se vive el principio de *subsidiaridad*<sup>659</sup>.

Con estas bases, nos ocupamos de la «dimensión social estructural de la práctica eclesial de la fe». Esta larga expresión, que el autor toma de Cosmao<sup>660</sup>, no se refiere a otra cosa que a la misión de la Iglesia en el orden social. En ella, como no podía ser de otra manera, lo principal es la *caridad*, porque la Iglesia vive y obra a la luz de la Palabra de Dios; pero la forma que adquiere ésta es el *servicio* que la Iglesia presta a la sociedad. Y un aspecto importante de este servicio es «la crítica de la organización injusta, desigual y opresiva de las sociedades»<sup>661</sup>.

Desde el punto de vista eclesiológico, junto a las notas de comunión y subrayado del papel de las iglesias locales, Coste asume las aportaciones del capítulo de GS dedicado al papel de la Iglesia en los tiempos actuales. Matizando que el papel de la Iglesia no es de orden político ni económico ni social, sino religioso –expresión que al autor le parece demasiado vaga–, la misión de la Iglesia se concreta como servicio desinteresado a la comunidad humana (y eventualmente creando obras de caridad al servicio sobre todo de los pobres). De este modo, al final Coste sintetiza el papel de la Iglesia así:

*La Iglesia en tanto que pueblo de Dios (por tanto, en todas sus dimensiones institucionales, comunitarias y personales) debe asumir lúcidamente y con valentía, aun con el riesgo de las peores persecuciones, una responsabilidad*

---

<sup>659</sup> Cf. R. Coste, *Les dimensions sociales de la foi*, p. 232 s.

<sup>660</sup> V. Cosmao, «La pratique ecclésiale de la foi a structurellement une dimension sociale», en *Introduction à la pratique de la théologie*, AA.VV. (ed.), V, Cerf, Paris 1983.

<sup>661</sup> «La critique de l'organisation injuste, inégalitaire et oppressive des sociétés». (R. Coste, *Les dimensions sociales de la foi*, p. 235).

*específica, de tipo profético y diaconal, que concierne a todas las dimensiones sociales de la vida*<sup>662</sup>.

Para subrayar el aspecto profético, Coste se sirve de las aportaciones de Metz, quien ve en la Iglesia una institución de crítica social liberadora; y de Barth, para quien la responsabilidad política de la Iglesia es testimoniar ante los pueblos y gobernantes que la política es un servicio a Dios y que la justicia y la libertad son dones divinos. A este efecto, la Iglesia debe presentar a las gentes estructuras y criterios de decisión que respondan a la identidad cristiana. Sin embargo, esto debe hacerlo toda la Iglesia entera, cada uno según su función propia. Por esta razón hay un fuerte subrayado del papel de los laicos en sus diversas profesiones.

Un elemento distintivo de la perspectiva eclesiológica de Coste es el apartado que dedica a la evangelización. Sí, para nuestro autor «la misión esencial de la Iglesia es la evangelización de la humanidad entera»<sup>663</sup>. Se fija lógicamente en la dimensión social de esa evangelización, que ha recibido un impulso teológico importante de GS. La Iglesia aparece como fermento y alma de la sociedad, que ha de ser renovada en Cristo y transformada en familia de Dios (cf. GS 40). El objetivo es la *salvación* del género humano y Cristo es la respuesta esencial a las aspiraciones y necesidades fundamentales de la humanidad.

Sobre la guía del documento del Sínodo de la justicia en el mundo (1971) —que para el autor tiene una importancia grande— se vuelve sobre el aspecto profético de la misión de la Iglesia, que debe atender a la *liberación*

---

<sup>662</sup> «L'Église en tant que peuple de Dieu (donc, dans toutes ses dimensions institutionnelles, communautaires et personnelles) doit assumer lucidement et courageusement, au risque même des pires persécutions, une responsabilité spécifique, de type prophétique et diaconal, concernant toutes les dimensions sociales de la vie». (Ibidem, p. 237).

<sup>663</sup> «La mission essentielle de l'Église est l'évangélisation de l'humanité entière». (Ibidem, p. 246).

*de los pobres*. En ese contexto, Coste subraya el principio de la prioridad del amor sobre la justicia, que tomada exclusivamente podría llevar a lo inhumano. Se trata, al final, de llevar a cabo una pastoral de la justicia, especialmente de la justicia social; una pastoral de la paz, en vistas a la solución pacífica de los conflictos; una pastoral del medioambiente y, por último, una pastoral de la caridad en el plano social, de la salud y la educación. Ese es el modo en que se despliega la *diaconía* de la Iglesia.

Merece mención aparte un punto que Coste aborda en nota a pie de página. Para él la oración y la liturgia sacramental se encuentran en la base de esa pastoral social de la Iglesia<sup>664</sup>. A efectos de nuestro tema —los fundamentos teológicos— esta anotación es importante. Los sacramentos, además de otorgar la gracia, tienen ontológicamente una dimensión social, pues son actos de la comunidad cristiana, del pueblo de Dios, del Cuerpo místico de Cristo. En particular, Coste se sirve de Léon-Dufour para referirse a la eucaristía: «Practicar la eucaristía es ya afirmar la unión fraternal de todos los hombres (...). El culto no es pues una función de suyo, sino la expresión simbólica de la existencia de la caridad, en su origen (Jesús) y en su resultado (la Iglesia). La acción litúrgica debe en consecuencia proseguirse bajo la forma de compartir el pan, que consiste en promover la justicia, en luchar contra el hambre en el mundo, en liberar a los oprimidos de todo mal. Si el culto es el corazón de la vida fraternal, él no expresa un grado “superior”, la “cumbre”; no está por debajo de la vida de la caridad sino dentro, como fuente de animación. Entonces está bien visto el misterio eucarístico»<sup>665</sup>.

---

<sup>664</sup> Ibidem, p. 260.

<sup>665</sup> «Pratiquer l'eucharistie, c'est déjà affirmer l'union fraternelle de tous les hommes (...) Le culte n'est donc pas une fonction en soi, mais l'expression symbolique de l'existence de la charité, dans son origine (Jésus) et son résultat (l'Église). L'action liturgique doit dès lors se poursuivre sous la forme du partage du pain, qui consiste à promouvoir la justice, à lutter contre la faim dans le monde, à libérer les opprimés de tout mal. Si le culte est le cœur de la

Nuestro autor expresa el deseo de que las obras de sacramentaria se hagan un mayor eco de esta dimensión social; cosa que también podría decirse de la parte de fundamentación teológica de los manuales de moral social. En todo caso, a nosotros nos interesa señalar que Coste sitúa en la raíz del aspecto social («pastoral de la caridad») de la *diaconía* que corresponde a la Iglesia la celebración del sacramento de la eucaristía.

### 1.3. *Temas de moral social concreta*

Como ya indicamos en la presentación, tras esta larga sección de cinco capítulos dedicados a la fundamentación de la moral social, viene el desarrollo de los grandes ejes (estructurales) de la convivencia humana. La cultura (que incluye ciencia, tecnología y medios de comunicación), la política, la paz, los derechos humanos, la economía y la ecología han sido los temas escogidos.

Surge la gran pregunta de cómo aplica el enorme trabajo de fundamentación a los temas concretos de la moral social. El estudio del manual nos lleva a afirmar que, para dar una respuesta, hay que partir de una premisa que condiciona en cierta manera el resultado final.

En el desarrollo de los temas concretos se percibe el entrelazamiento de tres esfuerzos: la exposición de la visión católica de esas cuestiones; el diálogo ecuménico constante que se traduce en el repaso de las aportaciones del movimiento ecuménico y de teólogos de otras iglesias y comunidades eclesiales sobre los temas tratados, y el esfuerzo de diálogo interdisciplinar para abordar los temas con solidez. Este último aspecto,

---

vie fraternelle, il n'exprimé pas un degré "supérieur", un "sommet"; il n'est pas au-dessus de la vie de la charité, mais dedans, source de animation. Alors est bien visé le mystère eucharistique»: X. LEON-DUFOUR, *Le Partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1982, p. 340. (Cf. COSTE, *Les dimensions sociales de la foi*, p. 260 s.).

hace que sean frecuentes las referencias a documentos de instituciones de la ONU o a personalidades relevantes en el ámbito internacional. Esta trama no persigue otra cosa que dar con «lo verdaderamente humano», que en cada caso, pueda ser aceptado por todos.

En un primer momento, el planteamiento de los temas concretos se mantiene en línea con las bases sentadas por Coste. Ante todo, se quiere mantener «el sentido de lo real y de lo posible»<sup>666</sup> y proponer una evocación sintética del *Reino de Dios* en su historia terrena, tal y como se encuentra en la epístola a los Romanos 14, 17 («no consiste el reino de Dios en comer ni beber, sino que es justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo»). Para Coste, justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo resumen los más altos valores de la humanidad. Se tratará de proponer, desde la escucha de la Palabra de Dios que nos proporciona orientaciones éticas, unos ideales fundados sobre auténticos valores; de fijar puntos de referencia sólidos y abrir caminos posibles<sup>667</sup>.

Después, ¿cómo lleva el autor esto a la práctica? La respuesta más sintética sería recurriendo a los documentos de la DSI que se ocupan de cada tema, de modo particular a las secciones específicas de la segunda parte de GS (cultura, política, economía, etc.). Pero la aplicación es más rica en otros casos. Veámoslo.

En el capítulo de la cultura se afirma que la ética de la cultura que propone se inscribe en la que a su vez trae GS y otros documentos de Juan Pablo II (*Centesimus annus*, *Slavorum apostoli*, etc.)<sup>668</sup>, y todo ello orientado «a lo humano en el más amplio diálogo interhumano»<sup>669</sup>. Toma así aportaciones de Niebuhr, para quien los cristianos deben ser, en

---

<sup>666</sup> «Le sens du réel et du possible». (R. Coste, *Les dimensions sociales de la foi*, p. 267).

<sup>667</sup> Cf. *Ibidem*, p. 269.

<sup>668</sup> Cf. *Ibidem*, p. 281.

<sup>669</sup> «A *l'humanum*, Dans le plus large dialogue interhumain». (*Ibidem*).

comunidad y personalmente, contemporáneos de Cristo, es decir «ser contemporáneo de cualquiera que ha estado presente para Agustín o para Pablo, y está presente en el último de sus hermanos»<sup>670</sup> y de otros autores.

El tratamiento de la política sigue el mismo planteamiento pero, de entrada, está más orientado por las aportaciones bíblicas. Así, por ejemplo, el sermón de la montaña y otras enseñanzas de Jesús impulsan al amor a los adversarios o enemigos, también en este terreno (principio de la no-violencia). Desde ahí se propone una corrección: si en el pasado se tendió mayoritariamente a admitir fácilmente el recurso a la violencia legítima, el mandamiento de la caridad es fundamental y debe guiar la interpretación del principio de no violencia que postula el Evangelio. Así Coste toma posición claramente a favor de la abolición de la pena de muerte<sup>671</sup>.

Se enfoca también desde el Evangelio el principio de los límites del poder político y se llama a seguir el diálogo con las autoridades políticas y el debate público en la sociedad civil para contribuir a la elaboración de decisiones que puedan estimarse conformes al espíritu del Evangelio en la realidad política concreta que hay que encarar; lo cual, en muchos casos, conducirá a una pluralidad de soluciones y, en otros, a un no catégorico<sup>672</sup>.

La caridad como plenitud de la ley orienta también el imperativo ético de la paz. El repaso de la tradición sobre la paz y la legítima defensa lleva a Coste a fijarse en las aportaciones de Agustín, Tomás de Aquino, Vitoria, etc., así como de *Pacem in terris*, de Juan XXIII, para concluir que debe abandonarse el concepto de guerra justa y sustituirse más bien por la

---

<sup>670</sup>«C'est être contemporain de quelqu'un qui a été présent à Augustin aussi bien qu'à Paul, et est présent dans le dernier de ses frères»: H.R. Niebuhr, *Christ and Culture*, Harper and Row, New York 1975, p. 248. (Cf. COSTE, *Les dimensions sociales de la foi*, p. 285).

<sup>671</sup> Cf. R. Coste, *Les dimensions sociales de la foi*, p. 317.

<sup>672</sup> Cf. *Ibidem*, p. 323.

«defensa justa»<sup>673</sup>. Desde ahí Coste propone una ética humanitaria que, partiendo de la gracia, la gratuidad y el amor, se concreta en diez principios de comportamiento humano inspirados en el derecho humanitario. Esta sección es un entremezclarse de las aportaciones de la doctrina social de las distintas iglesias, la ONU, pensadores, filósofos, etc.

En el caso de los derechos humanos, el tratamiento es más bien de tipo histórico, con especial atención a las razones de las reticencias iniciales de la Iglesia al movimiento en favor de los derechos humanos. La conexión teológica viene, por una parte, por el esfuerzo en señalar las raíces bíblicas de los conceptos básicos incluidos en los derechos humanos (la vida, la libertad, la igual dignidad del hombre y la mujer, la solidaridad) y aportaciones específicas como la opción preferencial por los pobres; y por otra parte, por las contribuciones de la DSI.

La economía parte totalmente de las aportaciones de la DSI. Encontramos de nuevo la temática de una economía centrada en todo el hombre y en todos los hombres. En su raíz, el trabajo es abordado desde *Laborem excercens* pero incorpora también retazos de una teología del trabajo que mira al designio divino expresado en el Génesis. A la hora de proponer unos principios para la ética económica, también la DSI es fuente de inspiración junto con ideas de autores del ámbito de la ética económica. Se añaden al destino universal de los bienes, ideas como la economía como un servicio de la vida, el criterio del compartir y el don como equilibrio al esquema del mercado.

Coste ha puesto mayor énfasis en la opción preferencial por los pobres como exigencia netamente evangélica —bíblica—, y característica de la visión cristiana de la economía. La aplicación al campo de la economía se apoya en el tratamiento de bíblico de esta cuestión hecho con anterioridad en la parte de fundamentación. Pero como se trata de un tema que ha sido

---

<sup>673</sup> Cf. *Ibidem*, p. 361.

comprendido de diversas maneras, se entiende que se muestre cómo se lee, entiende y vive en la tradición eclesial con la ayuda del Magisterio.

Por último, la sección de la ecología se ha abordado desde la teología de la creación en combinación con esa búsqueda de lo verdaderamente humano en el uso de los recursos materiales. El hilo conductor es de nuevo las aportaciones de la DSI y otras fuentes externas. Confluye este material en una serie de principios (destino universal de los bienes, justicia, solidaridad interhumana, opción preferencial por los pobres, integridad de la especie humana, derecho de las generaciones futuras), a los que se añaden otros principios tomados del diálogo interdisciplinar. Este mismo esquema se reproduce en el tratamiento de la cuestión del desarrollo, que resulta de una combinación de GS, *Populorum progressio* y fuentes interdisciplinares.

#### 1.4. Valoración

El trabajo de Coste merece una atención especial por varios motivos. Se trata de una obra de madurez que recoge no sólo el trabajo y la reflexión de muchos años, sino también una experiencia de vida. Es además, desde la primera a la última línea, un ejercicio declarado de construir la moral social desde *Gaudium et spes*, con lo que casi está de más decir que el autor ha procurado atenerse a las indicaciones conciliares. Pero también hay que reconocer que el manual entraña una complejidad adicional, que a la vez le da un carácter distintivo. En un manual “normal” de moral social católica nos encontramos habitualmente con el desarrollo de la posición católica sobre la materia. Sin embargo, *Les dimensions sociales de la foi* ha sido elaborado con un enfoque, a la vez ecuménico y globalizado (o universalista, en el sentido de poder ser aceptado por todos), y por tanto con la implícita pretensión de satisfacer los distintos enfoques y sensibilidades. ¿Cómo fundamentar algo así? Por la parte ecuménica, la opción por concentrarse en las propuestas del consejo ecuménico de las iglesias permite al autor una síntesis de la contribución de distintas iglesias y comunidades eclesiales, aunque —todo hay que decirlo— las del ámbito



de la ortodoxia, ya sea por parte de los pastores o de los teólogos, apenas se notan en el texto.

El alcance global probablemente ha influido en el enfoque de la búsqueda de «lo verdaderamente humano», que viene a ser otro modo de remitirse a lo común y esencial en la naturaleza humana. En el fondo, busca encontrar los criterios, las orientaciones, los valores que responden a la ley natural aunque no la mencione explícitamente en relación con esta expresión. Sin embargo, hay aquí un valor que es necesario resaltar. Lo verdaderamente humano está inspirado por el primer número de *Gaudium et spes* y esconde detrás todo un desarrollo teológico que da sobrada cuenta de lo que quiere decir un teólogo cristiano con esa expresión. En efecto, como hemos visto, para el autor, en línea con GS 22, Cristo es la medida de lo verdaderamente humano. Inaugura una lógica de encarnación que asume toda la realidad humana y la redime dándole un sentido y objetivo últimos.

Hemos visto que el criterio de lo verdaderamente humano tiene detrás un designio creador y salvador. Naturalmente, por tratarse de una obra de moral social el autor quiere concentrarse en la dimensión social de la convivencia humana; en las relaciones interhumanas. Para eso parte —al menos en sus intenciones, pues afirma que quiere dar un acento fuertemente trinitario a su teología social— de la Trinidad. El modelo de las relaciones trinitarias para las relaciones interhumanas, que en el desarrollo que hace el autor recoge intuiciones de Moltmann y no la clásica referencia a GS 24 que podemos encontrar en otros manuales, está mediado por la Revelación de Jesucristo, en el sentido de que es Cristo quien nos da a conocer cómo han de ser esas relaciones para ser imagen y semejanza de las relaciones intratrinitarias, y proporciona, con su pascua y resurrección, la esperanza más profunda, que es la escatológica.

Esa Revelación de Cristo es la que el autor despliega en los dos primeros capítulos de la fundamentación —Antiguo y Nuevo testamento— y culmina en la ética del Reino, que no es otra cosa que el programa de las bienaventuranzas, “apuntalado”, si se puede decir así, por las dos

indicaciones de Romanos (la caridad como plenitud de la ley y el Reino como justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo). La primera expresión —el criterio de la caridad— influye en gran medida en el tratamiento de los temas concretos (política, paz o economía, por ejemplo); pero el aspecto de la segunda que se refiere a «la alegría en el Espíritu Santo» no se ve tanto cómo está presente en el desarrollo de la moral social.

El amor, la justicia, la paz, etc., son elementos del mensaje cristiano que constituyen lo verdaderamente humano, abriéndose así a lo universal. En efecto, para el autor las bienaventuranzas tienen un alcance no solamente cristiano sino que está dirigido a todos los pueblos. Se dice como de pasada pero este es el puente que emplea Coste para hacer una propuesta de alcance global.

Por otra parte, también del conjunto de la Sagrada Escritura toma Coste la caridad como clave de su teología social. Es el estudio de los trabajos exegéticos el que lleva al autor a poner la primacía en la virtud de la caridad, plenitud de la ley. Decimos esto porque así es como se entiende bien el tratamiento que recibe la justicia. Estamos ante otro autor que concibe justicia y caridad en unidad.

El paso que sigue a «lo verdaderamente humano», con la carga teológica que lleva, es un esfuerzo racional de mediación para traducir esas orientaciones en principios. La idea del ámbito protestante de los axiomas intermedios permite al autor congeniar con el movimiento ecuménico, aunque en la práctica, tiene en mente los principios generales de la DSI con la referencia, que cada vez es más habitual, a los valores como la justicia, la verdad, etc. Volvemos a comprobar cómo las aportaciones del Magisterio (entendido como DSI) se incorporan al edificio de la moral social como la mediación entre las orientaciones dogmáticas que proceden de la Escritura y la Tradición y el complejo terreno de la conformación de las estructuras sociales y las decisiones personales. Prácticamente, en todos los capítulos dedicados a los temas concretos Coste acaba proponiendo una serie de criterios tomados en buena medida del Magisterio pontificio y, en ocasiones, de conferencias episcopales.

Otro de los aspectos de fundamentación teológica que requiere una valoración es lo que venimos llamando dimensión eclesiológica de la moral social. Lo característico del manual de Coste son cuatro puntos, de los cuales el último es distintivo. El primero se refiere al perfil de la misión de la Iglesia en el ámbito social, que es precisamente el enfoque que se viene imponiendo en la parte de fundamentación de los manuales de moral social que tratan este tema. Quienes quieren fijarse en aspectos eclesiológicos de la moral social estudian sobre todo cuál es la misión de la Iglesia.

El segundo punto se refiere una vez más a la *diaconía*. Efectivamente, también en Coste volvemos a encontrarnos con la insistencia en la función diaconal de la Iglesia en el mundo, que sigue en esto a su Maestro, y también en la función *profética*, sobre todo de denuncia de las situaciones estructuralmente injustas, en la visión de Coste.

El tercer punto que caracteriza el enfoque eclesiológico de Coste es la opción por la imagen del Pueblo de Dios. En efecto, y en línea con *Lumen gentium*, Coste se queda sobre todo con esta imagen porque es la que permite resaltar la dimensión social, comunitaria, de la Iglesia; y –no menos importante– porque le resulta crucial para abarcar a todos y a cada uno de los miembros de la Iglesia. Esto es así porque Coste quiere subrayar la responsabilidad especial que recae sobre los fieles laicos a la hora de trabajar por lo verdaderamente humano en los distintos ámbitos de la vida social y, para eso, la visión de la Iglesia como pueblo de Dios le resulta útil.

Por último, hay un cuarto elemento de la dimensión eclesiológica del manual de Coste que es distintivo respecto a los demás manuales. Se trata de un aspecto fuertemente influido por el enfoque ecuménico del manual. Consciente de las reticencias que despierta el primado petrino, Coste subraya la *communio* –en lo que no es original–; pero en ella las iglesias locales juegan un papel especialmente importante y el primado romano consiste sobre todo en la función de velar por el bien común. Reclama en nota a pie, recurriendo a escritos de Köenig, la aplicación del principio de subsidiaridad en este terreno, cuestión habitual en la literatura eclesiológica y canónica, y que es visto con buenos ojos en el diálogo ecuménico.

Hay que reconocer aquí una novedad, al menos respecto a otros manuales que se ocupan del aspecto eclesiológico de la fundamentación de la moral social. Así como no tenemos dudas respecto a la opción por la Iglesia como pueblo de Dios con su función diaconal y profética, no vemos tan claro este último aspecto. Podría entenderse más si lo que se subraya es el papel de la Iglesia local como mejor dispuesta para conocer de cerca los asuntos de la convivencia que requieren atención en un lugar concreto, orientando así a todos los fieles de esa Iglesia local. Esto, sin embargo, no se ve tanto en el planteamiento de Coste.

En cuanto al tratamiento de los temas concretos, hay que reconocer que realmente nos encontremos ante un desarrollo de Teología moral que, por lo que se refiere a las bases teológicas, está enraizado en la Sagrada Escritura y cumple, nos parece que aceptablemente, la petición conciliar de una Teología moral más anclada en la Escritura. En conjunto, los resultados de los capítulos dedicados a la Sagrada Escritura tienen más influencia en el tratamiento de los temas concretos que los datos de la antropología teológica. Indudablemente, sin embargo, estos se enraízan en la Revelación y son totalmente armónicos con aquellos pero, en comparación con otros manuales, en Coste se nota más la presencia de las consecuencias de la ética del Reino y las enseñanzas paulinas sobre la caridad en el tratamiento de los temas concretos.

Además, hay que notar otro aspecto relevante de cara a la fundamentación de la moral social. Sin ser un tratamiento perfecto, en este manual se percibe en cierta manera la unidad de la teología. El trabajo de fundamentación deja ver el esfuerzo por integrar los trabajos de distintas ramas de la teología. Es muy claro en la parte dedicada a la Sagrada Escritura, que aprovecha el trabajo de exegetas consolidados. Se percibe también nítidamente –y en relación también con la exégesis– en lo que toca a la moral fundamental, donde la ética de las bienaventuranzas juega un papel importante. Así, recoge igualmente el debate de la especificidad de la moral cristiana, que concluye en favor de la persona de Cristo mismo y su seguimiento; y, para explicar las concretas decisiones y acciones en el

ámbito social, aborda y aplica a la moral social el conocido tema de las relaciones entre conciencia y Magisterio.

Dígase también que aparece, aunque sea en una tímida nota al pie, la dimensión social de la eucaristía, es decir, las exigencias sociales del culto cristiano. Este inciso poco común en el conjunto de los manuales constituye toda una llamada, que hay que saludar, a profundizar en las raíces dogmáticas, en particular sacramentarias, de la moral social.

Quizá la madurez teológica de Coste se nota en este punto, pues hay que decir que el manual muestra un bagaje teológico significativo que tiene sus frutos a la hora de fundamentar teológicamente la materia. Los materiales tienen procedencias diversas, que Coste ha ido integrando en su reflexión personal. El resultado es que, por unos motivos u otros, la parte de fundamentación constituye la mitad del libro y tiene consistencia, aunque no esté totalmente cuadrada. Quizá por eso, tras el desarrollo de los temas concretos el libro acaba con una conclusión en la que vuelve a introducirse la teología trinitaria bajo el apartado «las dos manos del Padre»<sup>674</sup>, para referirse de nuevo a la doctrina social de la Trinidad de Moltmann y también al Espíritu Santo, guía de la historia y de la humanidad entera, aspecto menos presente en el desarrollo del manual.

## **2. *Christliche Sozialethik: Konturen-Prinzipien-Handlungsfelder (R. Marx - H. Wulsdorf)***

### **2.1. *Presentación de la obra***

En el ámbito alemán Reinhard Marx y Helge Wulsdorf publicaron en 2002 *Christliche Sozialethik: Konturen-Prinzipien-Handlungsfelder*, obra que en

---

<sup>674</sup> Cf. *Ibidem*, p. 531.

2005 fue traducida al castellano con el título *Ética social cristiana. Doctrina social de la Iglesia. Perfiles, principios, campos de acción*<sup>675</sup>. Como primera observación podemos señalar que el subtítulo *Doctrina social de la Iglesia* no aparece en el título original de la obra en alemán.

R. Marx es doctor en Teología y recientemente fue creado cardenal. H. Wulsdorf es autor de diversas publicaciones en el ámbito de la ética social.

El contexto que tienen en cuenta los autores al elaborar *Ética social cristiana* es el de una sociedad en la que predomina el *pluralismo*, lo cual impide la presentación de una teoría ética uniforme. Al mismo tiempo reconocen la profunda *secularización* en que se encuentra la sociedad. Ambos aspectos (pluralismo y secularización) son continuamente mencionados a lo largo de la obra. También tienen en cuenta la *globalización*, fenómeno ante el cual la ética social cristiana debe dar respuesta, ya que — en palabras de los autores — se trata de un fenómeno con muchas expectativas y esperanzas, al mismo tiempo que origina ciertos temores<sup>676</sup>.

La obra está estructurada en cuatro partes: *perfiles, fundamentos, principios y campos de acción* de la ética social cristiana.

En la primera parte se presenta la ética social cristiana como una disciplina *teológica* a la que compete ejercer una cierta crítica de las realidades mundanas. Se expone también el carácter interdisciplinar de la ética social.

La segunda parte se propone sentar los fundamentos de la ética social cristiana, de tal modo que sea posible configurar esta disciplina desde el presupuesto de la fe. Se expone el fundamento *antropológico* de la ética social, la relevancia de la fe en *Jesucristo* para esta disciplina, la dimensión

---

<sup>675</sup> R. Marx y H. Wulsdorf, *Ética social cristiana. Doctrina social de la Iglesia. Perfiles, principios, campos de acción*, Edicep-Amateca, Valencia 2005.

<sup>676</sup> Cf. *Ibidem*, p. 393.

*eclesiológica* de la ética social así como la configuración de la sociedad desde la *fe*.

En el tercer apartado se desarrollan los principios de la ética social cristiana de la mano de las enseñanzas de la DSI. Los autores comienzan con la consideración de la *persona* como punto de partida y meta de la ética social. Se presenta también la *justicia* como fundamento incondicional de la acción social. Posteriormente se desarrollan los principios de *solidaridad*, *subsidiariedad* y *sostenibilidad*, este último en estrecha relación con la preocupación por el medio ambiente.

En la cuarta y última parte se ofrece una reflexión sobre los campos de acción destacados de la ética social cristiana. Los autores han elegido la *ética política*, *ética jurídica* (una visión del derecho —que incluye la *justicia*— desde la ética social cristiana), *ética económica*, *ética medioambiental*, *ética de la técnica* (reflexión sobre la técnica y la tecnología en relación con el desarrollo) y la *ética de los medios de comunicación*. Por último, los autores presentan los *retos* de la ética social cristiana para el tercer milenio frente a la *globalización* por un lado y ante la importancia de la *ética social ecuménica* por otro.

## **2.2. Teología moral social fundamental**

Los autores afirman que este manual está dirigido no sólo a los cristianos, sino a todos los hombres de buena voluntad, ya que ofrece una argumentación racional verificable.

Las principales claves de fundamentación de la ética social las encontramos en las referencias al carácter teológico de esta disciplina, en sus fundamentos antropológico y cristológico, y en su dimensión eclesiológica. A esto elementos podemos añadir los principios de la ética social cristiana, ya que los autores los consideran como elementos de fundamentación provenientes de la DSI.

a) *La ética social cristiana como ciencia teológica*

Ya en el prólogo de la obra los autores adelantan una afirmación prometedora:

Para nosotros, la ética social cristiana forma parte de la teología sistemática, pues en ella encuentra especial atención su justificación antropológica y su horizonte cristológico<sup>677</sup>.

Además, advierten que la ética social cristiana no debe ser entendida como una disciplina que está en cierto modo conectada a la teología en lo que a las cuestiones del mundo se refiere; más bien debe ser entendida como una ciencia netamente teológica que encuentra su justificación y su ubicación en la fe<sup>678</sup>.

Para nuestros autores, la disciplina ética social cristiana «no es un adorno, ni de la teología práctica ni de la teología sistemática. Le corresponde el status de una disciplina teológica sistemática independiente que, ante todo, debe asegurar sus perfiles teológicos de forma mucho más destacados que hasta el presente. Su campo específico es lo social como ámbito de valoración ética, que es la base legitimadora para la independencia de la materia»<sup>679</sup>.

Como ciencia teológica, la ética social cristiana acude a la Escritura en busca de argumentos de fundamentación:

Las ideas centrales de la Biblia, que reflejan la dimensión social de la revelación, confieren “certezas básicas” a la fe cristiana, así como también a la ética social cristiana. Constituyen el fundamento para la esencia y la determinación del ser humano, así como de la convivencia de unos con otros y en armonía con la creación. Las indicaciones bíblicas no presentan con ello

---

<sup>677</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>678</sup> Cf. Ibidem, p. 38 s.

<sup>679</sup> Ibidem, p. 41.



un programa ético-social para la sociedad, sencillamente para ser copiado en nuestro tiempo y para realizarlo allí, sino que deben ser actualizadas y complementadas en los distintos contextos históricos<sup>680</sup>.

De los datos bíblicos la ética social cristiana obtiene algunas *opciones* que deben configurar la vida social de los cristianos desde la fe. Entre estas opciones los autores mencionan, teniendo en cuenta una lista presentada por Anzenbacher, las siguientes: la opción por el reconocimiento universal de la *dignidad* del hombre, por la *libertad* y la *liberación*, la opción por los *pobres*, por la *paz*, por una mayor *justicia*, así como la opción por la *conservación* de la creación<sup>681</sup>.

Citando a Lienkamp nuestros autores afirman que «a partir del mensaje bíblico, la ética social cristiana descubre su corresponsabilidad en la configuración de las estructuras sociales, pues aparece claramente que “acción salvífica de Dios y humanización del mundo es algo inseparable”»<sup>682</sup>.

Marx y Wulsdorf afirman que la perspectiva teológica de la ética social ha recibido un fuerte impulso por parte de *Gaudium et spes*:

Los esquemas de argumentación neoescolástica, vigentes hasta bien entrados los años 50, que parten del convencimiento de que el orden de la ley natural era comprensible por la sola razón, es decir, sin necesidad de la revelación, son superados con la constitución pastoral y adquieren nuevos acentos a partir de los puntos de vista teológicos y de los acontecimientos empíricos. De esta forma, la dimensión teológica de lo social se valora de forma totalmente nueva. Se fundamenta en una antropología teológica y se

---

<sup>680</sup> Ibidem, p. 104.

<sup>681</sup> Cf. A. Anzenbacher, *Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien*, p. 29. (Cf. MARX y WULSDORF, *Ética social cristiana*, p. 107).

<sup>682</sup> A. Lienkamp, «Systematische Einführung in die christliche Sozialethik», en *Furger/Lienkamp/Dahm* (1996) p. 51. (Cf. MARX y WULSDORF, *Ética social cristiana*, p. 33).

comprende e interpreta bajo el fondo de categorías soteriológicas. Su contenido esencial se constituye a partir de la determinación de sentido global del hombre<sup>683</sup>.

Es interesante cómo marcan los autores la diferencia entre la *ética social* y la *ética personal*, al mismo tiempo que señalan la complementariedad de ambas. Pueden ser de utilidad en este sentido las palabras de Höhn que citan los autores:

... la tarea de una ética personal y una ética social sólo puede ser realizada en mutua complementación. En el planteamiento de las cuestiones de la moral personal, debe haber también conciencia de los problemas de la ética social. Del mismo modo, la tarea ético-social sólo puede llevarse a término adecuadamente, si al mismo tiempo hay conciencia viva de la tarea ético-personal. Sólo se puede decir que ambas disciplinas se ayudan mutuamente, desde su cometido propio, si se consideran complementarias la una de la otra. De esta forma, la diferencia entre la ética personal y la ética social no deja de tener su importancia; más bien constituye dos disciplinas distintas, que conjuntamente forman la ética cristiana<sup>684</sup>.

Para que la ética social cristiana pueda afianzarse como teología de las cuestiones sociales los autores insisten en la necesidad de cerciorarse de los fundamentos. Esto es lo que nos lleva ahora a centrarnos en el fundamento antropológico y cristológico, en la dimensión eclesiológica y en la configuración social desde la fe.

b) *Fundamento antropológico de la ética social: la imagen cristiana del hombre*

Los autores de *Ética social cristiana* parten de la convicción de que la idea que se tenga del hombre configura la ética social. Por eso «la concepción

---

<sup>683</sup> R. Marx y H. Wulsdorf, *Ética social cristiana*, p. 127.

<sup>684</sup> H-J. Höhn (dir.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn-Munich-Viena 1997, p. 38. (Cf. MARX y WULSDORF, *Ética social cristiana*, p. 31).

del hombre representa la condición indispensable para una configuración social desde la fe cristiana. La concepción del hombre como ser personal, llamado a la libertad y la responsabilidad, integra categorías antropológicas fundamentales que se discuten tanto en la tradición teológica como en la filosófica»<sup>685</sup>. Aquí presentaremos las categorías antropológicas que ayudan a establecer los fundamentos de la ética social cristiana.

Hay que partir del hecho de que «la cuestión determinante de la ética es quién o qué es y debe ser el hombre, así como su punto culminante desde el punto de vista ético-social, cómo quiere el hombre configurar su vida, su ambiente social»<sup>686</sup>.

En el manual se ofrece un planteamiento teológico cuya visión del hombre se centra en la idea de *semejanza divina* y en la noción de *persona*, de ahí que el fundamento antropológico venga denominado por los autores con el nombre de *imagen cristiana del hombre*.

Marx y Wulsdorf afirman que a diferencia de las antropologías científicas —biológica, médica, psicológica y pedagógica—, que se centran en un aspecto muy concreto y limitado del hombre, la ética social cristiana recurre a una antropología que trata del hombre en su totalidad. De este modo, queda vinculada la ética social cristiana con la antropología filosófica. Pero, y aquí llega una opción importante, los autores son conscientes de que «si quiere la ética social tomar parte de forma racional en el debate social, no podrá argumentar en el sentido de una antropología exclusivamente *dogmática*, que presupone la realidad de Dios y se alimenta en principio de las manifestaciones de la Biblia y la tradición cristiana. Tendrá que partir de una antropología orientada desde la teología fundamental, que como tal “no argumenta a partir de los hechos y presupuestos dogmáticos, sino que se dirige a los fenómenos del ser

---

<sup>685</sup> R. Marx y H. Wulsdorf, *Ética social cristiana*, p. 20.

<sup>686</sup> *Ibidem*, p. 58.

humano como son investigados por la biología, la psicología, la antropología cultural o la sociología y por la filosofía, con el fin de interrogar las posiciones de estas disciplinas a partir de sus implicaciones religiosas y teológicas relevantes”»<sup>687</sup>.

Los autores mencionan algunos intentos realizados, a principios del siglo XX, de elaborar una antropología con visión unitaria del hombre. En estos intentos sobresalen algunas categorías filosóficas tales como la *apertura al mundo* (a diferencia de los animales el hombre está siempre abierto a experiencias nuevas y posibilidades sin límites), *ser incompleto* (con esta categoría pretenden explicar que el hombre no es un ser determinado, sino que le compete a él mismo configurar el mundo en razón de sí mismo, configuración que se manifiesta mediante la cultura) y *excentricidad* (es decir, el hombre no solo entra en relación con el mundo, sino que también está capacitado para construir una relación consigo mismo). Esto mismo lo resumen los autores con las siguientes palabras:

La imagen del hombre esbozada por la antropología filosófica, se describe de forma sintética como un cierto ser incompleto, abierto al mundo y determinado por la cultura, que está capacitado para la excentricidad<sup>688</sup>.

También existen otras dos categorías utilizadas por la antropología filosófica para describir el fenómeno humano: la *historicidad* y la *sociabilidad*. Por la historicidad se reconoce que la persona es un ser *en* la historia y que aunque cada uno tiene su propia historia ésta también es entendida en comunidad. Además, condicionado históricamente, el hombre es un ser-con, es decir, un ser con los demás, un ser social.

A pesar de los esfuerzos filosóficos por explicar al ser humano hay que tener en cuenta que «la determinación existencial del hombre a través de su

---

<sup>687</sup> Ibidem, p. 60 (La cita interna es de W. Vossenkuhl, «Mensch: Philosophie des Menschen», en *StL* 3 (1987) p. 1099.)

<sup>688</sup> R. Marx y H. Wulsdorf, *Ética social cristiana*, p. 63.

historicidad y su sociabilidad, así como a través de las reflexiones filosófico-antropológicas mencionadas, no han respondido aún la cuestión sobre cómo hay que entender al ser humano *en su ser*, o cómo determinar su constitución»<sup>689</sup>.

Dando un paso más en el esfuerzo por comprender al ser humano los autores recurren al concepto teológico de la *semejanza divina del hombre*. En este sentido afirman que «la Biblia presenta, de forma sintetizada, una imagen del hombre que se puede describir a partir de tres dimensiones: por una parte, el ser humano es un *individuo* de una peculiaridad intransferible. Por otra, es un *ser social*, que está orientado hacia las relaciones y la comunidad. Y en su individualidad y sociabilidad esencial está, como *ser religioso*, además orientado totalmente a Dios»<sup>690</sup>.

Marx y Wulsdorf afirman que esta «categoría teológica de la semejanza divina expresa en primer lugar el valor propio y especial del hombre, del que se deduce su dignidad, que a su vez debe atribuirse a partir de la igualdad de todos los hombres, derivada de la creación»<sup>691</sup>. Sin embargo, insisten que en el contexto actual de sociedad pluralista en que vivimos, no es suficiente la justificación teológica para defender la dignidad del hombre, sino que es necesario recurrir a categorías filosóficas que sostengan esta misma posición. En este sentido afirman que «el concepto de persona presenta una de estas categorías desde una posición antropológica. Según esto, el ser humano puede reducirse a la fórmula breve: Como imagen de Dios, el ser humano es persona»<sup>692</sup>.

---

<sup>689</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>690</sup> Ibidem, p. 68.

<sup>691</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>692</sup> Ibidem.

La categoría filosófico-teológica de persona nos lleva a considerar el misterio Trinitario y las *relaciones* que se dan en la divinidad. De aquí es posible sacar partido para la noción de la semejanza divina:

... el ser humano es comprendido por la filosofía y la teología, (...) a partir de las relaciones. Como persona, el ser humano es relación. Junto a la relación consigo mismo, la relación del yo con su propio yo, y la relación yo-tú, el hombre entra en relación con el mundo, dicho teológicamente, con la creación. Además, atraviesa el horizonte de todo lo creado y se pone de forma trascendental en relación con Dios. Pero el hombre se reduciría y se interpretaría de forma equivocada, si se partiese del principio de que se constituye únicamente en razón de sus aspectos relacionales. La persona humana es su relación consigo mismo, algo que no puede olvidarse, al mismo tiempo siempre identidad individual y además desde el principio. Es decir, cada ser humano tiene como individuo un valor único e intransferible, que determina su ser persona, independientemente de sus relaciones<sup>693</sup>.

c) *Fundamento cristológico: la fe en Jesucristo como sentido anticipado para la ética social*

En este manual se aprecia un claro esfuerzo de apertura y diálogo de la ética social con el resto de disciplinas sociales. De ahí que los autores afirmen que la Teología en la forma concreta de ética social cristiana aporta una perspectiva específica que, en palabras de Huber puede resumirse de la siguiente manera:

[La ética social cristiana] explica la realidad del mundo en el horizonte de la universalidad de Dios; en este horizonte aparecen relatividad, provisionalidad y capacidad de rectificación como signos destacados de la realidad del mundo; explica esta realidad del mundo en el horizonte de la

---

<sup>693</sup> Ibidem, p. 79.

presencia del Dios encarnado; en este horizonte, la relación con la realidad del mundo está determinada por la esperanza de una justicia global<sup>694</sup>.

De las palabras anteriores quisiéramos destacar el modo de concebir la ética social cristiana como una disciplina a la que compete la reflexión sobre las realidades temporales precisamente porque Dios, en Cristo, las ha asumido. Además, los autores de *Ética social cristiana* consideran que la reflexión hecha desde la teología sobre el ser humano adquiere un nuevo horizonte con la persona de Jesucristo:

Jesús se introduce y se abandona totalmente a las posibilidades cada vez mayores del Padre, se convierte en *la* posibilidad de la existencia humana por antonomasia. Porque se deja envolver y determinar por el amor de Dios, se realiza en él el *verdadero* ser humano. Jesús es en su forma humana lo que vive y lo que vive es el amor de Dios. El ser humano de Jesús, que es acreditado y garantizado por el Padre en la resurrección, abre un nuevo horizonte, en el que cada hombre es invitado a entrar libremente<sup>695</sup>.

Marx y Wulsdorf señalan que este enfoque está contenido en GS 22. En este sentido citan las palabras de Ratzinger al comentario de este punto de la Constitución pastoral:

... aquí aparece por vez primera en un texto del magisterio un nuevo modelo de una teología totalmente cristocéntrica, que entiende, a partir de Cristo, la teología como antropología y precisamente por ello llega a ser radicalmente teológica, en cuanto incluye en el discurso sobre Dios también al hombre en Cristo, descubriendo la unidad más profunda de la teología<sup>696</sup>.

La vida de Jesús sirve a los cristianos de orientación, que se traduce existencialmente en el *seguimiento de Cristo*. Algunas implicaciones sociales

---

<sup>694</sup> W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht: Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1996, p. 17. (Cf. MARX y WULSDORF, *Ética social cristiana*, p. 37).

<sup>695</sup> R. Marx y H. Wulsdorf, *Ética social cristiana*, p. 90.

<sup>696</sup> J. Ratzinger, «Erster Hauptteil: Kommentar zum 1. Kapitel von GS», en *LThK* 14 (1968) p. 350. (Cf. MARX y WULSDORF, *Ética social cristiana*, p. 90).

derivadas de este seguimiento las encontramos en la línea de la solidaridad, la justicia y la preocupación por los marginados, ya que «precisamente la mirada a las *heridas del mundo*, lleva a una entrega a favor de los marginados de la sociedad, que caracteriza la obra de Jesús»<sup>697</sup>.

Como conclusión, Marx y Wulsdorf afirman que la ética social cristiana, para que sea una realidad viva, debe ocuparse del hombre tanto en su individualidad como en su sociabilidad. A esto añaden la consideración de que una vida comprometida con la justicia, la paz y la solidaridad es posible, precisamente porque Dios la ha hecho posible en Cristo<sup>698</sup>.

*d) Dimensión eclesiológica: la autocomprensión de la Iglesia como presupuesto fundamental para su servicio en el mundo*

Los autores encuadran esta dimensión directamente en las enseñanzas de GS. La conciencia eclesial se enraíza en su misión, por la cual le compete a la Iglesia *anunciar* principios morales sobre el orden social y *juzgar* asuntos humanos cuando lo exijan los derechos fundamentales o la salvación de las almas:

La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina (GS 42).

En definitiva, la misión de la Iglesia no se limita a velar por el cumplimiento de los derechos fundamentales del hombre, más bien, la dimensión social de la Iglesia encuentra su razón de ser en la preocupación

---

<sup>697</sup> R. Marx y H. Wulsdorf, *Ética social cristiana*, p. 91.

<sup>698</sup> Cf. *Ibidem*, p. 92.



por la *salvación* de todo el hombre<sup>699</sup>, precisamente porque la Iglesia es ante todo «signo y salvaguarda de la trascendencia de la persona humana» (GS 76).

La dimensión eclesiológica de la ética social se encuentra estrechamente relacionada con el fundamento cristológico, ya que la tarea de la Iglesia consiste en «hacer visible la nueva vida en Cristo a través de [sus] tres funciones centrales (...): la liturgia, la predicación y el servicio»<sup>700</sup>. Pero los autores advierten de la importancia de no perder de vista que la Iglesia es tan sólo el inicio de la nueva creación, es decir, la Iglesia hace visible la nueva vida de Cristo, pero no es todavía el Reino de Dios en plenitud y definitivo. Esto es lo que debe mover a la Iglesia a desarrollar en este mundo, en vistas de la perfección escatológica, los rasgos del ser humano tal como lo quiere Dios.

Los autores afirman que las recientes sistematizaciones de las relaciones entre la ética social y la eclesiología<sup>701</sup> muestran la importancia del diálogo, sobre todo con la *dogmática*. Además, siguiendo a Koch, afirman que «en la discusión teológica actual apenas se ha podido lograr de manera suficiente, perfilar la ética social cristiana eclesiológicamente y corregir la eclesiología desde el punto de vista ético-social»<sup>702</sup>. Añaden que este es un punto pendiente en la fundamentación ético-social.

---

<sup>699</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>700</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>701</sup> Cf. K. Koch, «Christliche Sozialethik und Ekklesiologie: Eine wechselseitige Herausforderung», en *JCSW* 32 (1991); H. Schlögel, «Ekklesiologie und christliche Sozialethik in ökumeniseher Perspektive: Wegstrecken und Werkstücke», en *Brennpunkt Sozialethik: Theorien, Aufgaben, Methoden. Homenaje a Franz Furger*, M. HEIMBACH-STEINS, A. LIENKAMP y J. WIEMEYER (eds.), Friburgo, Basilea, Viena 1995.

<sup>702</sup> K. Koch, «Christliche Sozialethik und Ekklesiologie: Eine wechselseitige Herausforderung» p. 155. (Cf. MARX y WULSDORF, *Ética social cristiana*, p. 94).

Aun quedando esto pendiente, no podemos negar que «a pesar de que la Iglesia, como comunidad de creyentes, está orientada a la salvación de toda la humanidad, no representa ninguna realidad ajena al mundo, que olvide las diferentes realidades sociales»<sup>703</sup>. Unido a esta consideración, los autores señalan, atendiendo a las enseñanzas conciliares, que la Iglesia misma se encuentra como una realidad social y visible en medio del mundo, a la cual compete salir al encuentro con sus conocimientos *de las realidades más universales* (GS 9) y *de los interrogantes más profundos de la humanidad* (GS 10)<sup>704</sup>.

Aunque a la Iglesia le compete una misión trascendente relacionada con la *nueva ciudad*, no debe perder de vista que para que su trabajo en medio del mundo sea creíble debe tener en cuenta los elementos propios del ser humano y de las estructuras sociales. Esto es así porque la Iglesia es una realidad cultural e histórica que se desarrolla en los contextos sociales e históricos concretos.

Además, sobre la dimensión social de la fe teniendo en cuenta el carácter eclesiológico de la ética social, Marx y Wulsdorf afirman que:

La fe ni debe tener la pretensión de una religión de estado, ni quedar relegada a algo puramente privado. La fe debe ser un asunto público, que debe acreditarse por parte de la Iglesia. Esta pretensión sólo puede ser realizada en la llamada *modernidad* por una Iglesia que se presenta como una *Iglesia abierta y pública*<sup>705</sup>.

Sin embargo, para no perder el equilibrio, los autores subrayan que «una comprensión pública de la Iglesia no lleva de ninguna forma a la consecuencia de que el aspecto contemplativo y místico de la Iglesia quede

---

<sup>703</sup> R. Marx y H. Wulsdorf, *Ética social cristiana*, p. 97.

<sup>704</sup> Cf. *Ibidem*, p. 97 s.

<sup>705</sup> *Ibidem*, p. 99.

apagado. Política y mística son desde siempre dos realidades que impregnan la vida de fe de la Iglesia recíprocamente»<sup>706</sup>.

Por último los autores proponen una visión de la Iglesia adecuada para este enfoque de moral social: el modelo de *Iglesia diaconal*, es decir, de servicio a la sociedad al que se refieren los autores. Bajo este modelo le compete a la Iglesia configurar la sociedad a favor de una mayor *humanidad y justicia*:

Como Iglesia diaconal, se considera obligada no sólo al servicio al ser humano individual, sino además también a la sociedad humana y a la creación. La Iglesia tiene que ocuparse no sólo de los destinos y necesidades individuales. Tiene que plantearse también cuestiones estructurales en los diversos ámbitos sociales, como la política, el derecho, la economía, el medioambiente, la técnica y los medios de comunicación<sup>707</sup>.

Desgraciadamente, los autores no se extienden más en esta concepción de *Iglesia diaconal* en cuanto servicio a la humanidad y hemos de conformarnos con este breve esbozo.

A continuación, presentaremos los principios sociales que, tanto la ética social como la Iglesia en su relación con el mundo, aportan a modo de correctivo cívico-social a cada uno de los ámbitos concretos de la vida en comunidad.

e) *Ética de principios orientada por la razón*

Para nuestros autores, «los principios desarrollados por la ética social cristiana forman axiomas o principios últimos, que sirven como criterios para la fundamentación y valoración de argumentos, juicios y normas ético-sociales y forman la base de todas las manifestaciones éticas

---

<sup>706</sup> Ibidem, p. 99 (en nota al pie de página).

<sup>707</sup> Ibidem, p. 101.

posteriores»<sup>708</sup>. También en el tema de los principios fundamentados en la razón se busca establecer un diálogo entre la ética social y el resto de disciplinas implicadas en la configuración de la sociedad.

Los *principios* o elementos de fundamentación de la ética social cristiana están en estrecha relación con la DSI. Por esto, antes de entrar en la reflexión sobre ellos, los autores advierten que la DSI debe tener clara su competencia en el mundo de hoy. Esta competencia, afirman, se refiere a las cuestiones morales, pero respeta en todo momento la autonomía *relativa* de cada uno de los ámbitos sociales (cf. GS 36).

Para la valoración ética de las distintas cuestiones temporales, la ética social cristiana tiene que volver a los pilares fundamentales de la doctrina social de la Iglesia. De entre estos pilares cabe destacar: la idea acerca de la *persona*, la *justicia*, el principio de *solidaridad y subsidiariedad*, así como la categoría de la *sostenibilidad*. Los autores afirman que estos principios contribuyen a la configuración de la sociedad, proyectada desde la fe cristiana, y al mismo tiempo, tanto esos principios como la sociedad proyectada, pueden ser presentados a los interlocutores de otras disciplinas como elementos sin duda racionalmente comprobables<sup>709</sup>. A la ética social le son de utilidad estos principios para *argumentar*, emitir *juicios* y *normas* ético-sociales.

A continuación nos detendremos en los principios expuestos en el manual, centrándonos en sus raíces teológicas.

En primer lugar, la *persona humana* constituye el punto de partida y al mismo tiempo de llegada de la ética social cristiana:

Únicamente la libertad incondicional, que le corresponde como esencia personal, y la propia dignidad constituyen el núcleo de una ética de principios orientada por la razón. Esta incondicionalidad y peculiaridad del

---

<sup>708</sup> Ibidem, p. 143.

<sup>709</sup> Cf. Ibidem, p. 139 s.

hombre, encuentra su expresión en el concepto histórico y filosófico de *persona*, que fundamenta antropológicamente la reflexión ética en la época moderna<sup>710</sup>.

De ahí que la reflexión ética social desde el punto de vista cristiano se centre siempre en el hombre. Esto es a lo que Marx y Wulsdorf denominan el principio de la *personalidad*.

Hasta aquí la consideración racional y filosófica de este principio, sin embargo, en la obra encontramos también un esfuerzo por no quedarse en la explicación meramente racional, es decir, por descender a la raíz teológica de este principio.

Como bien sabemos, la teología se ha apoyado en la categoría filosófica de persona. La teología afirma la posición especial que le corresponde al hombre en la creación a través de la *imagen divina*. Esta categoría facilita la comprensión de la antropología bíblico-teológica y subraya la trascendencia del hombre, es decir, su orientación a Dios. En este sentido, los autores del manual afirman que como imagen de Dios, el ser humano es persona:

El concepto persona toma la «marca (del ser humano) como “individualidad-en-sociabilidad”» y muestra que el hombre —en su propio valor en sí— está caracterizado fundamentalmente por las relaciones. El propio valor sustancial del ser humano y la forma de acceso relacional, reflejan la tensión de los dos polos que fundamenta el ser persona del hombre: El ser humano es al mismo tiempo identidad y relación<sup>711</sup>.

Este principio de la personalidad es considerado como un elemento clave de la ética social cristiana para entrar racionalmente en el debate social interdisciplinar.

---

<sup>710</sup> Ibidem, p. 145.

<sup>711</sup> Ibidem, p. 149. (La cita interna es de H-J. Höhn, «Personalitätsprinzip», en *LThK* 8 (1999) p. 61.)

La dimensión social del hombre, fundamentada en la personalidad, plantea ahora la cuestión del cómo deben configurarse las estructuras de la convivencia social. Es aquí donde entra de lleno la virtud de la *justicia*, ya que «precisamente porque la realización de la persona humana en sociabilidad o en sociedad sólo puede conseguirse bajo condiciones estructurales justas, por eso se le atribuye a la justicia el carácter de un principio supremo y básico en las condiciones presentes»<sup>712</sup>.

También en este caso es posible dilucidar su raíz teológica a partir de la Escritura. Por ejemplo, en el Antiguo Testamento vemos cómo Dios toma partido a favor de los socialmente débiles y busca una configuración justa de la sociedad. También en el Nuevo Testamento aparece el tema de la preferencia de Dios por los débiles y desfavorecidos, pero enriquecido con otras connotaciones teológicas: la justicia no sólo es un concepto clave en la predicación de Jesús, sino que es la norma central para el *seguimiento* de su persona. La virtud de la justicia implica un carácter relacional que ya aparece en el Antiguo Testamento:

La tradición bíblica destaca de forma especial que las relaciones entre los hombres y con el medio ambiente hay que remontarlas a Dios, el Creador. Qué relaciones son conseguidas en realidad y pueden ser tenidas como justas, sólo puede juzgarse por tanto desde la perspectiva de la justicia de Dios. El concepto de justicia del AT y NT, se muestra como un don creado de la gracia salvífica de Dios permanentemente nuevo para el hombre en las relaciones cambiantes<sup>713</sup>.

Al abordar el tema de la *solidaridad* los autores recuerdan que no es un sinónimo de filantropía, caridad, beneficencia ni altruismo, sino que más bien es un concepto que «expresa en general un sentimiento de pertenencia y experiencias comunes, que lleva consigo consecuencias prácticas para

---

<sup>712</sup> R. Marx y H. Wulsdorf, *Ética social cristiana*, p. 151.

<sup>713</sup> *Ibidem*, p. 154.

aquellos que se unen solidariamente a raíz de una situación semejante»<sup>714</sup>. Este principio, «concede prioridad a los débiles, con el fin de garantizarles las mejores posibilidades de desarrollo»<sup>715</sup>.

El fundamento ético de este principio es que la persona, por su misma naturaleza, está orientada a la convivencia con los otros, es decir, su misma naturaleza se realiza sólo con las demás personas humanas. En otras palabras, el ser persona humana se apoya esencialmente en las relaciones sociales y comunitarias. En cambio, el trasfondo teológico lo encontramos en que Cristo se comportó solidariamente con los pobres y todos los desfavorecidos de la sociedad, lo cual queda patente en gestos muy concretos: saciar el hambre, sanar a los que sufren, perdonar pecados, etc. Esto tiene para los cristianos implicaciones muy precisas, ya que «pueden atreverse a darse sin reservas y comprometerse a favor del prójimo, porque la nueva creación está ya ahí anticipadamente»<sup>716</sup>.

Las siguientes palabras citadas de Kasper pueden ayudar a comprender el fundamento de la solidaridad a partir de la solidaridad de Dios con los hombres:

La solidaridad de Dios con los hombres, manifestada y realizada en Jesucristo, fundamenta una nueva solidaridad entre los hombres. La idea cristiana de la representación señala, por eso, a los cristianos y a las iglesias el mundo como lugar de su servicio y les obliga a colaborar en un nuevo orden de paz en libertad, que está configurado por la idea de la solidaridad. El amor cristiano, que acepta a cada persona humana incondicionalmente en

---

<sup>714</sup> Ibidem, p. 168.

<sup>715</sup> Ibidem, p. 169.

<sup>716</sup> Ibidem, p. 91.

la vivencia del amor de Dios, se convertirá al mismo tiempo en un compromiso incondicional por la justicia para todos<sup>717</sup>.

Los autores del manual recurren a una cita de Anzenbacher para definir el principio de *subsidiariedad*:

Tanta competencia para cada unidad social más pequeña *como sea posible* – tanta competencia para las mayores *como sea necesario*<sup>718</sup>.

Este principio implica una comprensión profunda de la existencia humana, tanto en su dimensión individual como en la social. Es un principio que está en función del bien común y en servicio del buen orden social. Es decisivo para la ética social cristiana que las estructuras solidarias favorezcan el bien de los individuos, pero particularmente de los débiles y desfavorecidos. En el caso de la exposición de este principio no encontramos en el manual una referencia a sus raíces teológicas, aunque es claro que la preocupación por los marginados evoca la enseñanza bíblica.

Los autores también consideran el principio de *sostenibilidad* como un principio que surge frente a la existencia de una problemática relativamente reciente (la *crisis ecológica*) y que consigue unir la cuestión ecológica con la cuestión social. El aumento de la crisis ecológica ha supuesto que este problema deba incluirse estructuralmente en las discusiones en torno a la configuración de una sociedad justa y con posibilidades de futuro<sup>719</sup>. Lo que busca este principio es «hacer justicia entre las generaciones actuales y las futuras y precisamente desde el punto

---

<sup>717</sup> W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1977, p. 268. (Cf. MARX y WULSDORF, *Ética social cristiana*, p. 92).

<sup>718</sup> A. Anzenbacher, *Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien*, p. 214. (Cf. MARX y WULSDORF, *Ética social cristiana*, p. 178).

<sup>719</sup> Cf. R. Marx y H. Wulsdorf, *Ética social cristiana*, p. 180.



de vista de la conservación de la naturaleza como base común de la vida»<sup>720</sup>. De lo anterior se deduce que este principio no mira exclusivamente a la cuestión ecológica, sino que tiene en cuenta la exigencia global de justicia.

Este principio pretende relacionar de modo sistemático parámetros tanto ecológicos como económicos y sociales con otros técnicos y éticos. Además, hay dos aspectos que están en juego en relación con este principio: la *justicia inter-generacional* (garantizar un entorno sostenible a las futuras generaciones); y, la *justicia intra-generacional* (garantizar el abastecimiento básico de todas las personas y posibilitar su desarrollo. A su vez, este aspecto guarda relación con cuestiones como el *reparto* y la *participación*).

Al presentar el principio de sostenibilidad, los autores no ofrecen la raíz teológica sobre la cual se fundamenta, ya que —como indica el mismo título del epígrafe— pretenden presentar los principios de la ética social partiendo de un enfoque racional. Sin embargo, al desarrollar el tema de la ética medioambiental encontramos algunas nociones teológicas como la idea de *creación* y de *semejanza divina*, que se encuentran en la base de este principio.

f) *En camino hacia una ética social ecuménica*

Marx y Wulsdorf señalan como un reto de la ética social en el tercer milenio su aspecto ecuménico. En concreto, subrayan la importancia de unir la voz de los cristianos y adoptar una “posición común” para hacer frente a los problemas que surgen en una sociedad pluralista y cada vez más secularizada.

De modo particular los autores tienen como referente los logros que en este sentido se van consiguiendo en Alemania, entre católicos y evangélicos. Así, se reconoce que en los últimos años se han dado pasos, tanto por parte

---

<sup>720</sup> Ibidem.

católica como por parte protestante, que contribuyen a una tendencia convergente de ambas éticas sociales. Además, estos logros demuestran que los límites confesionales no son insuperables por principio<sup>721</sup>.

La doctrina social ecuménica a la que estos autores apelan mira a «un entendimiento sobre las posiciones teológico-sistemáticas fundamentales»<sup>722</sup>, por ejemplo, «en relación al Evangelio como fundamento central común para una doctrina social ecuménica»<sup>723</sup>. Son conscientes los autores de la dificultad derivada de las diversas interpretaciones de la Escritura, sin embargo, recomiendan fijar la atención en la fe común en el Dios del AT y NT.

De esta manera será posible presentar una sólida imagen ecuménica del hombre (centro de la ética social), ya que la perspectiva bíblica presenta al hombre creado a imagen de Dios y por tanto adornado con una dignidad inalienable.

### 2.3. *Temas de moral social concreta*

Respecto a los temas de moral social concreta los autores afirman que «los ámbitos de aplicación elegidos representan una selección de los problemas centrales ético-sociales, que son relevantes para la futura configuración de la sociedad. Además de los ámbitos clásicos de la ética social, como la política, la economía y la técnica, son analizados (...) los campos del derecho, el medioambiente y los medios de comunicación»<sup>724</sup>. El objetivo de esta reflexión es la aplicación (*praxis*) ético-social de los fundamentos y principios –descritos en los apartados anteriores–, a los

---

<sup>721</sup> Cf. *Ibidem*, p. 398 s.

<sup>722</sup> *Ibidem*, p. 399.

<sup>723</sup> *Ibidem*.

<sup>724</sup> *Ibidem*, p. 21.

distintos ámbitos de la vida en sociedad, teniendo en cuenta una perspectiva trascendente:

Mientras que una teoría teológica de la acción intenta unir verdad y praxis en relación con Cristo o con Dios, una teoría de la acción orientada sólo a los fenómenos sociales, se ocupa únicamente de la acción humana y de su pretensión de validez, sin tener en cuenta una relación trascendente<sup>725</sup>.

Es por esto que los autores de *Ética social cristiana* se han propuesto tratar cada uno de los temas concretos de moral social (campos de acción) teniendo en cuenta la dimensión trascendente del ser humano. A continuación presentaremos la aplicación de los fundamentos que hacen los autores al tratar los distintos ámbitos concretos de la ética social.

A la *ética política*, como parte de la ética social cristiana, le corresponde tratar el tema de la justicia en las estructuras del orden político.

Un aspecto en el que se pone especial insistencia es en la concepción de la política en la época de la globalización. En este sentido, los autores aseguran que algunas cuestiones como el desarrollo, la desigualdad económica, la distribución de alimentos, los obstáculos comerciales, la rapiña de reservas ecológicas, la exportación de armamentos, los movimientos migratorios, etc. constituyen un claro indicador de la necesidad de una política de alcance internacional cuyos metas fundamentales son la paz, la justicia y la libertad<sup>726</sup>.

En la búsqueda por aplicar los fundamentos de la ética social al ámbito político, se reconoce la existencia en la Escritura de algunas indicaciones relativas al tema. Sin embargo, también se observa que las enseñanzas ahí contenidas tienen una validez general sólo en parte, debido al contexto en el que surgieron, que es totalmente distinto del actual. Así, por ejemplo:

---

<sup>725</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>726</sup> Cf. Ibidem, p. 231.

La monarquía israelita y el liderazgo (...) son valorados en el AT de forma muy ambivalente (...) [En el NT] la cuestión sobre el impuesto imperial (Mt 12, 13-17) y las plegarias por los gobernantes y los poderes constituidos (1 Tm 2,2), son expresión de lealtad política hacia el estado. Pero en último término es siempre Dios a quien hay que obedecer antes que a los hombres (Hch 5, 29). El mismo sermón de la montaña de Jesús (Mt 5, 1-7, 29), con su llamada a la renuncia de la violencia y el establecimiento del mandamiento del amor, no fundamenta una doctrina cristiana propia y sistemática sobre el estado (...). A la comunidad cristiana primitiva no le interesa ejercer el poder del estado. Los cristianos de entonces son únicamente exhortados a cumplir sus obligaciones ciudadanas. Con el llamado *giro constantiniano* serán básicamente necesarias, por primera vez, nuevas reflexiones para la relación de estado y cristianismo<sup>727</sup>.

Otro ámbito abordado es el de la *ética jurídica*. En este campo, los autores destacan el puesto reconocido que siempre han tenido las consideraciones ético-jurídicas en la Teología moral, sobre todo en lo que respecta a los pobres y los débiles (presentes ya en ambos testamentos) cuyos derechos la Iglesia se esfuerza por destacar especialmente.

También se señala la centralidad, en la ética del derecho, del carácter escatológico de la exigencia de la justicia, unido a la opción preferencial por los pobres. Esto quiere decir en primer lugar, que la justicia es un principio necesario para el ámbito social, la cual debe explicarse a partir de la focalización de la opción por los pobres; y, en segundo lugar, hay que tener en cuenta que la justicia nunca será suficiente, pues en cuanto realidad escatológica sólo manifiesta la imagen fragmentada de las representaciones actuales de justicia.

De entre los campos de acción de una ética del derecho cristianamente motivada destaca la mención que hacen los autores de los *derechos humanos*, los cuales tienen como fundamento la dignidad de la persona humana. Una vez más, el autor enfoca esta cuestión desde la perspectiva de los pobres, ya

---

<sup>727</sup> Ibidem, p. 202.

que aunque el contenido de dichos derechos sigue siendo discutido, los autores afirman que tanto su desarrollo como cumplimiento en la línea de la opción por los pobres y marginados es una tarea imprescindible de la comunidad internacional.

Respecto a la *ética económica* Marx y Wulsdorf reconocen que dentro de la ética social cristiana siempre se le ha dado una prioridad especial. Además, siempre ha sido un tema presente a partir de la cuestión social del siglo XIX. Al tocar este punto no debemos perder de vista que las implicaciones éticas de la vida económica tienen un sinnúmero de fluctuaciones, ya que dependen de las cuestiones históricas y sociales del momento. De ahí que «por parte de la doctrina social, no se ha pretendido la idea de desarrollar un cuerpo doctrinal ético-económico propio. Su deseo consiste esencialmente en presentar y desarrollar principios y modelos ético-económicos conceptuales en la coyuntura histórica»<sup>728</sup>.

Se reconoce, por un lado, la existencia de las primeras determinaciones en el ámbito económico y social en las tradiciones veterotestamentarias, y por otro, que de estas determinaciones no se puede deducir directamente una teoría ético-social.

Los autores señalan algunas enseñanzas bíblicas significativas para la discusión actual: 1) el *trabajo* en las primeras páginas de la Escritura es expresión de la participación del hombre en la obra creadora de Dios (Gn 1, 26.28); 2) en el NT se subraya la *igualdad* de todos los hombres en Cristo respecto al rango social y las actividades unidas a él (Ga 3, 28); 3) la *propiedad* no puede interpretarse como un derecho absoluto, sino como un derecho unido a determinadas obligaciones sociales (Lv 25, 23; Ex 20, 15); 4) también temas como el *dinero* y las *riquezas* son ampliamente considerados en ambos testamentos.

---

<sup>728</sup> Ibidem, p. 277.

Las enseñanzas bíblicas sobre el trabajo, la propiedad y el dinero tienen una particular implicación ética al ser considerados desde la óptica de los *pobres y débiles*. De ahí que en el manual se subraye que «una ética económica motivada desde la perspectiva cristiana, deberá dirigir su mirada sobre todo a los perdedores de la globalización»<sup>729</sup>. Nuevamente vemos la atención que nuestros autores prestan a los más desfavorecidos al tratar un ámbito concreto de la moral social, enfocando así la cuestión desde las enseñanzas bíblicas.

Los autores siguen el planteamiento —ya conocido y por tanto no nos extendemos— de centrar la economía en la persona humana, es decir, tienen en cuenta una antropología adecuada al abordar las cuestiones del ámbito económico. En este sentido citan las siguientes palabras de Rich:

Como quiera que se determine la finalidad de la economía no puede abstraerse nunca de la acción del hombre. Hay economía porque hay ser humano. No puede subsistir sin él...<sup>730</sup>

Al tratar la *ética medioambiental* se insiste en la importancia de comprenderla en relación con los otros sectores de la ética social, ya que en la actualidad no es posible entender la naturaleza sin la sociedad, ni viceversa. Así se entienden las siguientes palabras sacadas de Beck:

La consecuencia central: la sociedad con todos sus sistemas sectoriales economía, política, familia, cultura, no puede concebirse ya como “autónoma de la naturaleza” en la modernidad avanzada. Los problemas medioambientales no son problemas en torno al mundo, sino totalmente — en génesis y consecuencias— *problemas sociales, problemas de la persona humana*, de su relación con el mundo y con la realidad, de su constitución económica, cultural y política (...). A finales del siglo XX hay que decir: Naturaleza es

---

<sup>729</sup> Ibidem, p. 272.

<sup>730</sup> A. Rich, *Wirtschaftsethik, II, Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialemischer Sicht*, Gütersloh 1990, p. 17. (Cf. MARX y WULSDORF, *Ética social cristiana*, p. 273).

sociedad, sociedad es también “naturaleza”. Quien hable hoy de naturaleza como no-sociedad, habla con categorías de otro siglo, que ya no comprenden nuestra realidad<sup>731</sup>.

Una de las causas de la crisis ecológica señalada por los autores es el hecho de que «el ser humano no ha sido entendido durante mucho tiempo como una parte de la naturaleza, sino como un sujeto dominador, para el que la naturaleza está a disposición, como fuente de recursos, para el aumento de los logros técnico-económicos»<sup>732</sup>.

Algunas nociones bíblicas y de la reflexión teológica ayudan a plantear la cuestión ecológica desde una perspectiva ética. Los autores señalan la idea de *creación*, y en concreto la orientación total de toda la creación al Creador, que es la única fuente de toda la vida, tanto humana como no humana. También se subraya la idea antropológico-teológica de la *semejanza divina* del hombre. Para Marx y Wulsdorf, esta idea indica que al ser humano le corresponde una situación privilegiada frente al resto de la creación. Sin embargo, esta situación privilegiada se relativiza si tenemos en cuenta que el hombre no deja de ser *criatura* y que por tanto no puede traspasar determinados límites puestos por su Creador<sup>733</sup>.

En el ámbito de la *ética de la técnica* se analizan los progresos técnicos y los cambios desde el punto de vista de la ética social cristiana. Es precisamente la capacidad que tiene el hombre para utilizar la técnica – tanto para bien, como para mal – lo que ha propiciado que este aspecto sea considerado en la ética social. Algunos ejemplos de estos progresos son: el uso de la tecnología nuclear, el uso de la informática, las aplicaciones de la biotecnología, etc. Ninguno de ellos puede ser ignorado por la ética social,

---

<sup>731</sup> U. Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Francfort del Meno 1986, p. 108. (Cf. MARX y WULSDORF, *Ética social cristiana*, p. 307).

<sup>732</sup> R. Marx y H. Wulsdorf, *Ética social cristiana*, p. 308.

<sup>733</sup> Cf. *Ibidem*, p. 318.

ya que «las tecnologías modernas afectan en su complejidad no sólo a la persona individual y su organización social, sino de la misma forma también a la sociedad y la naturaleza, y además a nivel mundial»<sup>734</sup>. Como se puede apreciar, el tema es planteado desde un enfoque universalista, muy en la línea del contexto de globalización tan tenido en cuenta en el manual.

Al igual que en temas como la economía o el medio ambiente, se señala la imposibilidad de deducir una ética de la técnica a partir de la Escritura. Sin embargo, «en el comportamiento con la vida y la muerte, en el uso de la creación y en la posición y tarea del ser humano en el mundo creado por Dios, las manifestaciones bíblicas pueden tener plenamente su importancia»<sup>735</sup>.

Ya en el Antiguo Testamento se puede percibir una conexión entre técnica y tecnología, sobre todo, cuando Dios entrega al hombre la creación para que la cultive y la conserve (Gn 2, 15). Esto implica para el hombre *responsabilidad* en la intervención para configurar la creación. Por eso no dudan los autores en afirmar la existencia de un fundamento teológico respecto a la aplicación de la técnica por parte del hombre:

Los cambios resultantes y condicionados técnicamente están obligados necesariamente, en razón de la orientación final de la creación (Gn 1, 31) a un alto servicio a la vida. De forma especial, la comprensión judeocristiana de la historia, fundamentada ya en la creación, ejerce una influencia notable en una ética de la técnica orientada desde la perspectiva cristiana<sup>736</sup>.

En definitiva, el hombre, en cuanto *imagen de Dios*, es cooperador en la creación, es decir, co-creador y por tanto debe actuar responsablemente frente a los bienes creados.

---

<sup>734</sup> Ibidem, p. 341.

<sup>735</sup> Ibidem, p. 345.

<sup>736</sup> Ibidem.



La *ética de los medios de comunicación* puede ser considerada como un sector derivado de las nuevas tecnologías. Los autores se refieren al enorme influjo que los medios de comunicación tienen en la configuración de la sociedad. Son los primeros autores –de entre los manuales aquí analizados– que tienen en cuenta la influencia de Internet en la sociedad.

El tratamiento de los medios de comunicación en la ética social es de suma importancia por la influencia que la cuestión tiene en diversos campos sociales:

Los medios [de comunicación] determinan y transforman poco a poco todo el ámbito de la vida humana. *Economía y trabajo, ciencia y formación, arte y diversión, familia y relaciones sociales, opinión pública y proceso políticos*, así como también *Iglesia y comunidad*, son sólo algunos ámbitos importantes de la sociedad, en los que hay que usar las posibilidades mediáticas y limitar los riesgos que llevan consigo<sup>737</sup>.

Por este amplio influjo que tienen los medios de comunicación en la sociedad los autores insisten en la conveniencia de sopesar, desde la ética social, las posibilidades y riesgos que estos ofrecen y analizarlos a la luz de la *imagen cristiana del hombre*.

Con todo, hay que decir que en este tema no es fácil apreciar la aplicación de los fundamentos teológicos a la cuestión concreta.

#### 2.4. *Valoración*

De nuevo nos encontramos con otro manual que refleja un notable esfuerzo para fundamentar teológicamente la moral social. Se percibe desde el primer momento que este es un aspecto de enorme interés para los autores, y sobre el cual han trabajado tiempo. Como hemos hecho notar,

---

<sup>737</sup> Ibidem, p. 376 s.

han recurrido para ello a diversos autores, sobre todo de Teología y Filosofía, y particularmente del ámbito alemán.

También cabe destacar la decisión de reflejar la fundamentación de la ética social en un apartado propio centrado en tres pilares: la relación de la ética social con la *antropología*, con la *crisología*, y la configuración de la sociedad desde la *fe*. Además, también se pueden incluir entre los fundamentos la consideración ofrecida sobre el *carácter teológico* de esta disciplina, así como los *principios* de la ética social.

Como hemos tenido oportunidad de apreciar, los autores hacen un claro esfuerzo por argumentar la disciplina racionalmente, es decir, por sentar unas bases que permitan entrar en diálogo con los no creyentes. Sin embargo, no se limitan al argumento filosófico o proveniente de las diversas ciencias humanas, sino que también tienen en cuenta la Revelación al señalar las aportaciones de la fe en la mayoría de las cuestiones. Esto debía ser así obligatoriamente, si no querían exponerse a hacer una ética social meramente filosófica.

Consideramos que la estructura del manual resalta el carácter teológico y práctico de la ética social. En cuanto al aspecto *teológico* de la disciplina, podemos señalar sobre todo el fundamento cristológico y trinitario, así como la dimensión eclesiológica de la disciplina. Estos puntos, muy resaltados, permiten a los autores considerar la ética social como parte de la teología sistemática. Sin embargo, dada la preocupación por entrar en diálogo con los no creyentes, también se presentan las bases *filosóficas* sobre las cuales se construye la disciplina. En este sentido cabe subrayar la importancia del fundamento antropológico.

En cuanto a la argumentación racional, los autores son plenamente conscientes que toda ética social depende en su elaboración de la idea que se tenga del hombre. Son iluminadoras la noción de *persona* y la conclusión a que llegan los autores —gracias a la reflexión filosófico-teológica— sobre la *semejanza divina del hombre*, de la cual se deduce la triple dimensión de la persona humana: ser *social*, ser *individual* y ser *religioso* o *trascendente* (orientado a Dios). También en estas nociones los autores insisten en la

importancia de no partir de las aportaciones de la Revelación, sino de una antropología que tenga en cuenta la Teología fundamental. Es decir, prefieren no partir del dato de fe, aunque este tampoco se niega ni ignora. Al final, da la impresión de que el anuncio de no partir de la Revelación – que pudiera dar la impresión de dejarla de lado – se trata tan sólo de una declaración de intenciones, pues a efectos prácticos el tratamiento de casi todas las cuestiones incluye referencias propiamente teológicas.

Marx y Wulsdorf construyen su propuesta de ética social sobre la base de una antropología cristiana que concibe al hombre como un *ser personal*, llamado a la libertad y a la responsabilidad. De la mano de esta categoría filosófica, los autores centran su visión del hombre en la noción teológica de *semejanza divina*, realidad sobre la que se apoya la *dignidad* de todo ser humano. Con estas dos ideas, ser personal y creado a imagen y semejanza de Dios, los autores desarrollan la ética social.

En cuanto al estatuto de la ética social como disciplina teológica cabe acentuar, como primera observación, el recurso constante a la Escritura a lo largo de la obra. Los autores conceden relevancia a las enseñanzas contenidas en la Escritura referidas a las cuestiones de orden temporal, con la finalidad de marcar teológicamente la disciplina y subrayar la identidad cristiana.

Es importante señalar, como lo hemos visto en otros manuales, que los autores de esta obra acuden a la Biblia reconociendo que en ella no existe un programa ético-social determinado, sino unas ideas claves mediante las que se comprende el carácter social de la Revelación, ideas que contribuyen a la valoración de la actuación del hombre en sociedad. En esta línea destacan el reconocimiento de la *dignidad* del hombre, la opción por los *pobres* y por la *justicia*, así como la *conservación* de la creación. Estos aspectos deben ser comprendidos como indicaciones procedentes de la Revelación sobre la convivencia y la relación del hombre con la creación.

Como en *Gaudium et spes*, los autores del manual consideran la Encarnación como el motivo por el cual a la ética social cristiana le compete la reflexión sobre las realidades temporales: precisamente porque Cristo, al

encarnarse, las ha asumido. Además, consideran que a partir del Vaticano II ha surgido un nuevo modelo de Teología cuyo centro es Cristo (GS 22), y una nueva perspectiva teológica de lo social gracias a la antropología y la soteriología, lo cual han procurado reflejar en la reflexión de *Ética social cristiana*. Encontramos aquí una pista importante para arroja luz sobre el programa teológico para la moral social que han seguido numerosos autores a partir del Concilio Vaticano II.

En la concepción que los autores tienen de esta disciplina se acentúa la *orientación* que implica la vida de Jesús para los cristianos de todas las épocas. En este sentido los autores destacan el *seguimiento de Cristo*, tema muy querido para la moral fundamental postconciliar, como una manifestación existencial del carácter cristológico de la ética. Este *seguimiento* lo concretan socialmente en la *solidaridad*, la *justicia*, y la preocupación por los *pobres*. Es importante reconocer que en *Ética social cristiana* se subraya el seguimiento de Cristo como no se había hecho en los manuales antes analizados. Además, este *seguimiento* se manifiesta en los distintos ámbitos concretos, por ejemplo en la insistente preocupación por los pobres y marginados al tratar los temas de ética política, jurídica y económica principalmente.

Nuevamente vemos como también en este manual se concede un puesto privilegiado a la *opción preferencial por los pobres*, precisamente porque Cristo vivió solidariamente con ellos. De la actitud de Cristo hacia los pobres se deduce la actitud que deben de tener los cristianos con los marginados: al igual que la primacía por los pobres, los cristianos deben comprometerse con la justicia, la paz y la solidaridad, precisamente porque Dios, en Cristo, lo ha hecho posible. Este es un claro reflejo de la importancia que tiene para los autores la incidencia de la fe en la vida social. Además, los autores ven en esta actitud un anticipo de la nueva creación (escatología), proporcionando así una implicación de los temas propios de la escatología en la moral social. No obstante, no está de más hacer notar que la dimensión escatológica está muy poco presente en el conjunto del manual.

Marx y Wulsdorf atribuyen una especial importancia en la obra a la virtud de la *justicia*, que es descrita como fundamento incondicional de la acción social. Esta virtud es considerada a partir de la enseñanza bíblica como una de las *opciones* que deben configurar la vida social de los cristianos desde la fe. De hecho, la justicia es reconocida como una consecuencia derivada del *seguimiento de Cristo*. Se ve así cómo se aplican al ámbito social las virtudes de Cristo. Este compromiso de los cristianos a favor de la justicia es realista, precisamente porque Cristo, en cuanto hombre, lo ha hecho posible.

También podemos señalar la estrecha relación en la que presentan los autores la *justicia* y la *opción por los pobres* en el ámbito económico y político. Detrás de esta relación podemos deducir la relevancia del binomio justicia y caridad, aunque a decir verdad, los autores tienen menos en cuenta el papel de esta otra virtud en las relaciones sociales.

Hemos visto que, unido al fundamento cristológico los autores también presentan la dimensión eclesiológica de la ética social, y aunque reconocen que es este un aspecto todavía pendiente de la reflexión ético-social, cabe advertir la importancia que conceden a la Iglesia en vista de la *salvación* del hombre. En este sentido, reconocen que la misión de la Iglesia es trascendente, lo cual no implica de ninguna manera desentendimiento de las cuestiones de orden temporal, precisamente porque el hombre y la misma Iglesia son realidades históricas que se desarrollan en la historia y en contextos sociales determinados. Por esto, la Iglesia debe tener siempre muy presente tanto al ser humano como las estructuras que conforman la sociedad.

Marx y Wulsdorf —al igual que vimos con De Guidi en *Ética de la vida social*, y con Coste en *Les dimensions sociales de la foi*— proponen el modelo de Iglesia *diaconal*. Para los dos autores alemanes de esta obra, el *servicio* que la Iglesia aporta no se limita a los individuos singulares, sino que alcanza al mundo entero, a la sociedad. Esta aportación social está basada en la contribución a la configuración de un mundo más *humano* y más *justo*, mediante la incidencia en las estructuras sociales como la política, el

derecho, la economía, el medioambiente, la técnica y los medios de comunicación.

Además, al igual que en la propuesta de Coste, nos encontramos con un manual en el que vuelve a aparecer –al menos como propuesta para futuros desarrollos– la necesidad de una ética social ecuménica, en la que la Escritura y la fe en un Dios común guíen y fundamenten las pautas del comportamiento social cristiano.

También en lo que se refiere al carácter teológico de la disciplina es importante recalcar que, teniendo en cuenta la *semejanza divina del hombre* y considerando el *misterio trinitario*, los autores no dudan en afirmar que el ser humano es un ser creado para la *relación*, tanto con las otras personas (relación yo-tú) y con el mundo (relación con la creación), como con Dios (relación trascendente).

La incidencia de la relacionalidad propia del ser humano en la ética social y anclada –a modo de fundamento– en el misterio trinitario, es un aspecto que no habíamos encontrado en los últimos manuales pero sí en otros más cercanos en el tiempo al Vaticano II como los de Günthör (*Chiamata e risposta*) y Lorenzetti (*Etica della vita sociale*). En la obra de Marx y Wulsdorf, al igual que en la de Lorenzetti, el fundamento sobre el que se sustenta es el *misterio trinitario*.

Un tema concreto en el que incide toda esta concepción de la *relacionalidad* de la persona es la perspectiva desde la que el manual enfoca el principio de *solidaridad*. Los autores parten de la solidaridad universal de Dios para desarrollar este principio social. Gracias a este fundamento teológico, consiguen aplicar categorías como la imagen y semejanza de Dios en el hombre a la hora de fundamentar los principios de la ética social. Esta perspectiva de enfoque no es del todo frecuente en los manuales a la hora de detenerse en la presentación de los principios y valores de la moral social.

No podemos terminar esta valoración sin mencionar algunos puntos relacionados con estos temas. En primer lugar, pensamos que los elementos

descritos en la parte de fundamentación se encuentran de algún modo presentes a la hora de abordar los temas concretos. Son sobre todo los *principios* y de modo especial la *primacía por los pobres*, los elementos de fundamentación que tienen mayor incidencia en la moral social concreta de esta obra. También nos hemos referido antes a la aplicación del seguimiento de Cristo en algunos aspectos concretos de la moral social. Sin embargo, echamos en falta una mayor referencia a la *dimensión social de la fe* en las cuestiones concretas. Probablemente se trata de un punto cuya presencia no es tan explícita precisamente por la pretensión de diálogo con los no creyentes, objetivo que los autores proclaman desde comienzo del libro. No obstante este enfoque, ya hemos visto que la argumentación en muchas ocasiones es propiamente teológica.

En los distintos temas de moral social concreta es posible encontrar la raíz teológica sobre la que se fundamentan, aunque en general los autores prefieren –como ya lo hemos indicado– no partir de las aportaciones de la fe. En este aspecto se refleja claramente la decisión de los autores de ofrecer una reflexión capaz de dialogar con los no creyentes.

De los temas concretos creemos importante destacar tan sólo uno: la *ética medioambiental*. Pensamos que la perspectiva teológica desde la cual se enfoca la cuestión ecológica en los manuales de moral social es novedosa. Si bien es cierto que poco a poco hemos ido viendo cómo este tema va adquiriendo importancia en las exposiciones de moral social, en nuestra opinión, hasta ahora, estos dos autores son lo que han llevado a cabo una reflexión más teológica sobre la ecología. La reflexión sobre la ética medioambiental en relación con la *creación* y con la idea de *dominio* proporciona una visión teológica de la cuestión, sin quedar solamente en una mera *preocupación ambiental*.

Como balance general del manual podemos reconocer la plena acogida que ha tenido de las enseñanzas conciliares de *Gaudium et spes*, ya que al igual que en la constitución pastoral, las cuestiones sociales se fundamentan en una antropología teológica. A su vez, la visión del hombre aparece iluminada por medio de la cristología, la soteriología (misión

salvadora de Cristo) y el misterio trinitario. Son estos fundamentos los que permiten a los autores desarrollar teológicamente la razón de ser de los principios sociales, así como la incidencia de la fe en los ámbitos concretos de la moral social.

### 3. *Moral social samaritana (J.I. Calleja)*

#### 3.1. *Presentación de la obra*

José Ignacio Calleja Sáenz de Navarrete es profesor de Moral social cristiana en la Facultad de Teología de Vitoria-Gasteiz. Es autor de *Moral social samaritana*, obra compuesta por dos volúmenes en los que aborda los temas de moral social: el primer volumen, *Fundamentos y nociones de ética económica*<sup>738</sup>, está dedicado a la moral económica; mientras que en el segundo, *Fundamentos y nociones de ética política cristiana*<sup>739</sup>, reflexiona sobre la moral política.

Aunque el autor afirma que con estos dos volúmenes no ha pretendido ofrecer un manual de moral social, sino unos fundamentos y nociones en torno a la ética económica y política<sup>740</sup>, con Muñoz y Guitián opinamos que «es la modestia la que guía esta afirmación, porque estos dos volúmenes trascienden con mucho la mera recolección de materiales y revelan un acercamiento reflexivo y crítico a las cuestiones, así como una idea orgánica

---

<sup>738</sup> J.I. Calleja, *Moral samaritana I*.

<sup>739</sup> Idem, *Moral social samaritana, II, Fundamentos y nociones de moral política cristiana*, PPC, Madrid 2005.

<sup>740</sup> Cf. Idem, *Moral samaritana I*, p. 8.



de la disciplina»<sup>741</sup>. De ahí que hayamos decidido incluir esta obra en el análisis de manuales de moral social.

El propósito que el autor persigue con esta obra es que los hombres y mujeres de bien, cristianos o no, entiendan mejor el mundo y se responsabilicen de él<sup>742</sup>. Además, afirma que esto, en el lenguaje de la teología cristiana, implica asumir la “causa” de los pobres y las víctimas como primicia inequívoca del evangelio de Jesús<sup>743</sup>.

El hilo conductor que el autor busca mantener en la obra para conseguir dicho propósito queda reflejado en las siguientes palabras:

Con la mayor sencillez posible, toda esta reflexión moral quiere obedecer a la lógica bíblica de “¿qué es de tú hermano?” y “¿quién está necesitado de mí y, por tanto, es mi prójimo?” Intenta perseguir esta intuición hasta el punto de que solo en ella reconoce las posibilidades de una vida moral digna de las personas y de sus comunidades...<sup>744</sup>

Esto es lo que el autor ha denominado una *moral samaritana*, la cual se centra en la necesidad que tienen los *pobres* y la justicia que requieren las *víctimas*. El *samaritanismo ético* es la clave de toda la exposición, y en palabras del autor, esta clave «es, primero conmoción ante el igual a mí y, sin embargo, tirado en los márgenes del camino; y es, de inmediato acción querida y debida de reconocimiento, justicia y solidaridad con las víctimas de nuestros sistemas sociales y, por supuesto, de la vida en cuanto tal»<sup>745</sup>.

Calleja distingue en su obra entre Teología moral social y DSI. De hecho, afirma que «la Teología moral social o moral social cristiana abunda en

---

<sup>741</sup> R. Muñoz y G. Guitián, «Manuales de Moral social (2000-2008)» p. 164.

<sup>742</sup> Cf. J.I. Calleja, *Moral samaritana I*, p. 8.

<sup>743</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>744</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>745</sup> *Ibidem*, p. 309.

postulados éticos análogos a los de la DSI, imprimiéndoles algunas peculiaridades según adopte en su propuesta de moral política, en mayor o menor grado, una orientación de tinte reformista o una orientación de corte crítico-liberador»<sup>746</sup>.

### **3.1.1.) Fundamentos y nociones de ética económica cristiana (Vol. I)**

El primer volumen de *Moral social samaritana* está dividido en tres partes. La primera parte está dedicada a la moral social cristiana desde la perspectiva del *seguimiento de Cristo*. En esta parte el autor ofrece un bosquejo de los elementos contenidos en la Escritura en relación con las cuestiones sociales, siempre desde el enfoque de la *sequela Christi*.

La segunda parte titulada *La moral social cristiana tiene una lógica muy razonable*, centra el estudio de la moral social con la convicción de la importancia que tienen fe y razón en el estudio de esta disciplina. Aquí se exponen algunos presupuestos antropológicos que conviene tener en cuenta en el estudio de esta rama de la moral. También destaca la reflexión sobre las categorías morales que vertebran la ética social cristiana: caridad, justicia, solidaridad y bien común.

El tercer apartado corresponde al estudio de una parte de la moral social concreta, específicamente a las nociones de moral cristiana en el ámbito de la vida económica. El autor ofrece, además de la reflexión neotestamentaria sobre los bienes económicos, un breve recorrido histórico sobre la moral económica desde la perspectiva cristiana. Además, se estudian las relaciones entre ética y economía, las aportaciones del cristianismo ante la economía y algunas valoraciones éticas sobre los sistemas económicos. El autor desciende a problemas concretos como la brecha creciente entre los

---

<sup>746</sup> Idem, *Moral samaritana II*, p. 110.

países del Norte y los del Sur, la cuestión del desarrollo y el tema de la propiedad privada.

### **3.1.2.) Fundamentos y nociones de ética política cristiana (Vol. II)**

El volumen dos de *Moral social samaritana* está dedicado exclusivamente a la reflexión sobre uno de los temas de moral social concreta: la moral política.

La obra está dividida en dieciocho pequeños temas entre los que destacan los siguientes: una introducción sobre el concepto de *política*, la *dimensión social* de la persona y la *dignidad* humana como realidades importantes para la moral, el *carácter político de la fe cristiana* y los *derechos humanos*.

El autor también recurre a la Escritura, en concreto al Nuevo Testamento, para reflexionar sobre la actitud de Jesús y de los primeros cristianos ante la política. Aquí se afirma, en primer lugar, que ni el Nuevo Testamento constituye un manual sobre las cuestiones de orden político, ni Jesús puede ser considerado un “maestro” de ética política. El autor afirma que lo importante es dar «respuestas “tradicionales” a cuestiones “nuevas”, haciéndolo en el sentir de Jesús y condicionados por su mismo Espíritu»<sup>747</sup>. En segundo lugar, respecto a las primeras comunidades cristianas, el autor subraya la obediencia que los miembros de éstas tenían a la autoridad. Además el autor hace ver como este tema particular de la autoridad era predicado por San Pablo y los Apóstoles (Rm 13, 1-7; 1 Pe 2,13; Tit 3, 1-38), unido a la exigencia de libertad que los cristianos pedían para vivir según su fe.

---

<sup>747</sup> Ibidem, p. 97.

Se desarrolla en un apartado la fundamentación y el contenido de una ética política cristiana, donde se presentan los enfoques históricos respecto a la relación entre religión y política. En un segundo momento se expone la postura de la DSI, que aboga por una síntesis entre ética y política al servicio del hombre en sociedad:

Es primordial advertir, que para la enseñanza social de la Iglesia, el poder político nunca debe ser visto como un fin en sí mismo, sino como un *instrumento* imprescindible al servicio de la persona y de la sociedad civil<sup>748</sup>.

Por último se ofrece una reflexión sobre distintos aspectos relacionados con la política democrática: la democracia como sistema político, la participación ciudadana, el conflicto entre algunas leyes democráticas y la conciencia moral, etc. También se aborda el tema de la paz como fruto de la justicia y la libertad.

### 3.2. *Teología moral social fundamental*

Calleja afirma que tanto el Concilio Vaticano II como algunas aportaciones eclesiológicas y teológicas han contribuido en la genética de la ética social. Sin embargo, nuestro autor añade que «la presentación de un modelo sistemático de moral social cristiana que goce de criticidad racional y teológica suficiente para nuestro tiempo sigue siendo la cuestión de las cuestiones»<sup>749</sup>.

Para presentar los elementos de fundamentación que encontramos en *Moral social samaritana*, dividimos esta parte en tres puntos. En primer lugar un punto dedicado a la fundamentación teológica, donde incluiremos aquellos elementos presentes en el manual que consideramos configuran el carácter teológico de la obra. Los principales elementos son: el recurso a la

---

<sup>748</sup> Ibidem, p. 109.

<sup>749</sup> Idem, *Moral samaritana I*, p. 43.

*Sagrada Escritura* y los cuatro *caminos teológicos* propuestos por el autor como elementos de fundamentación de la moral social.

En segundo lugar nos detendremos en la *sociabilidad* humana y la *dignidad* fundamental del hombre, dos aspectos abordados por el autor que consideramos como la base antropológica de su propuesta de moral social.

Por último, en tercer lugar, presentaremos aquellas *categorías morales* de la ética social cristiana y de la tradición teológica en las que se apoya nuestro autor.

a) *Fundamentación teológica de la Moral social*

Teniendo en cuenta los dos volúmenes de *Moral social samaritana* el planteamiento de Calleja refleja dos núcleos de fundamentación teológica: por una parte el autor tiene la convicción de que la Sagrada Escritura debe ser *alma* de toda la Teología. En este sentido, tiene muy presente la expresión conciliar de DV 24. En segundo lugar, destaca en la obra las referencias a la persona de Jesús y el carácter normativo de su enseñanza, lo cual se manifiesta en aspectos como el seguimiento de Cristo y la primacía de los pobres.

La primera pregunta que se hace el autor al tratar el tema de la relación entre Escritura y moral es si se puede afirmar que la Biblia constituye un tratado de moral. La respuesta es muy clara:

Es claro que la Sagrada Escritura —Jesucristo— no es un tratado sistemático de moral, ni de política. Sin embargo, la Escritura —Jesucristo— nos ofrece una visión religiosa de la existencia, con indudable proyección ética sobre las personas, la historia y la sociedad. Si evitamos el uso fundamentalista y selectivo de la Escritura, ésta se nos desvelará como un manantial inagotable de cultura moral (social)<sup>750</sup>.

---

<sup>750</sup> Ibidem, p. 14.

Desde ahí hay que buscar la fundamentación teológica de la condición social, histórica y política de la fe, con la que Calleja trata de evitar un antiguo error que es el dualismo entre fe y gracia, junto con sus manifestaciones modernas que son el enfrentamiento entre política y religión, entre lo privado y lo público.

En concreto, el autor piensa en cuatro recorridos teológicos, a los que denomina *camino*s, que contribuyen a desvelar el significado social y político de la fe. Los cuatro *camino*s mediante los cuales fundamenta este hecho son: el de la *soteriología*, la *crisología*, la *eclesiología* y la *antropología cristiana*. A continuación analizaremos estos cuatro fundamentos.

- El camino soteriológico

La *soteriología* es importante porque trata de la concepción cristiana de la historia de la salvación, es decir, de la salvación del hombre y su relación con la Encarnación de Cristo. En concreto, para Calleja, el fundamento soteriológico responde a la concepción que tienen los cristianos sobre la historia de la humanidad y la intervención salvífica de Dios:

Dios en Cristo, por la encarnación, lleva a plenitud la historia del mundo, desde la creación hasta su consumación final, y la propone como una sola historia, la historia universal de la salvación, realizada sacramentalmente con la estructura dialéctica del ya sí (Jesucristo y el reinado de Dios), pero todavía no (la consumación escatológica)<sup>751</sup>.

El autor señala como consecuencia de este aspecto que la *liberación cristiana* se mueve tanto en el proceso histórico como en el de la consumación escatológica, sin confundir ambos procesos de la única historia, pero sin separarlos en su realidad salvífica<sup>752</sup>.

---

<sup>751</sup> Idem, *Moral samaritana II*, p. 29.

<sup>752</sup> Cf. *Ibidem*, p. 30.

El autor pone especial énfasis en la trascendencia que tiene el hecho de que Dios, en Cristo, haya asumido nuestra misma naturaleza:

Dios en Cristo asume la historia entera, desde la creación hasta la consumación, como historia universal de salvación, “ya sí” realmente, aunque “todavía no” en plenitud. La asunción de la historia del mundo en su integridad hace que la salvación sea necesariamente histórica, y social y política, como corresponde a la naturaleza de aquella<sup>753</sup>.

Para nuestro autor, la *dimensión social de la fe* y de la Teología moral reclama la centralidad del misterio de la Encarnación. Por eso Calleja subraya que «la condición de Jesús como Cristo de Dios hace normativa su persona, su obra y su palabra para la cristificación del cristiano en su entera humanidad»<sup>754</sup>.

El autor se detiene a explicar la incidencia que tiene la Encarnación en la moral social cristiana. En este sentido concluye que Jesús no aporta un mensaje político, sino religioso que unido a su actividad y persona incide también en “lo social”, y por tanto tiene una significación política. Además, dos claves cristológicas que para Calleja muestran dicho significado social son: la centralidad absoluta del *reinado de Dios* concebido como justicia de Dios para los pobres; y, la preferencia de Jesús por los *pobres*, no porque estos sean mejores, sino porque así es Dios<sup>755</sup>.

Para dar un paso más el autor se pregunta por la *traducción moral y social* que tiene la propuesta vital de Jesucristo, a lo cual responde que es «la propia de unas actitudes fundamentales en la vida del ser humano. Las claves cristológicas así reconocidas adquieren un tenor más concreto en las

---

<sup>753</sup> Idem, *Moral samaritana I*, p. 14 s.

<sup>754</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>755</sup> Cf. Ibidem, p. 15 s.

*actitudes* preferentes de Jesús, las cuales configurarán el seguimiento moral-social de los cristianos»<sup>756</sup>.

- El camino cristológico

En cuanto al fundamento *cristológico* de la moral social, Calleja señala la casi unanimidad de parecer entre los diversos autores de que Jesús no fue un político ni propuso un mensaje directamente político. Sin embargo, nuestro autor afirma que «su vida entera (...) no pudo menos de tener y tendrá siempre una clara significación pública y hasta política»<sup>757</sup>. El autor no aclara si con dicha “significación política” se refiere a “incidencia social”, pero por el conjunto del contexto pensamos que sí.

La significación pública y política de la vida de Jesús a la que se refiere Calleja tuvo como manifestación la centralidad del Reino de Dios concebido como *justicia* y *misericordia* para todos, especialmente los *pobres*; también en su muerte por consecuencias “políticas” relacionadas con su modo de vida<sup>758</sup>.

La implicación concreta que tiene lo anterior para la vida de los cristianos es la siguiente:

Si vivir el cristianismo es cristificarse, realizarse como ser humano en el seguimiento de Jesucristo, de su persona y sus actitudes, de su intimidad y sus acciones, la vida cristiana necesariamente será y tendrá significación política liberadora. Esta traducción es nuestro reto cotidiano<sup>759</sup>.

---

<sup>756</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>757</sup> Idem, *Moral samaritana II*, p. 30.

<sup>758</sup> Cf. Ibidem, p. 30 s.

<sup>759</sup> Ibidem, p. 31.



El autor se sirve de las consideraciones anteriores para proponer como principio estructurador de la moral social el *seguimiento de Cristo*, idea que para Calleja expresa «nuestra identidad de sujetos comprometidos en el crecimiento del reinado de Dios, por encima de la “imitación” impersonal de unos gestos rituales»<sup>760</sup>.

Es esta noción la que obliga al autor a volver una y otra vez a los Evangelios en busca de los principales rasgos de la moral cristiana. Atendiendo a la Revelación, Calleja afirma que la moral cristiana es *religiosa*, porque presenta un mensaje religioso que es «la Buena Nueva del reinado de Dios como noticia de su misericordia, especialmente para los pobres y pecadores»<sup>761</sup>; es una moral *configurada por la fe*, lo cual constituye un horizonte trascendente desde el que es posible interpretar el sentido de la vida humana y desde el cual surgen algunas orientaciones para la vida moral<sup>762</sup>; es una moral que aporta, en primer lugar, una persona que es *Jesucristo*.

Descendiendo más, el autor afirma que «desde el punto de vista de los contenidos morales explícitos y normativos, siempre fragmentarios, la concentración de la voluntad de Dios en el amor al prójimo es el rasgo distintivo del mensaje moral de Jesús»<sup>763</sup>. Esto quiere decir que la *caridad*, o en palabras del mismo autor el *amor de Dios* —el fundamento— y *amor al prójimo* —la manifestación— se encuentran en el corazón del mensaje moral de Jesús.

A partir de aquí hay tres *actitudes* fundamentales y vitales en las que para Calleja se concreta el seguimiento de la persona de Jesús: en primer lugar, la *aceptación incondicional del ser humano* frente al sábado, la

---

<sup>760</sup> Idem, *Moral samaritana I*, p. 21.

<sup>761</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>762</sup> Cf. Ibidem.

<sup>763</sup> Ibidem, p. 23.

nacionalidad, el sexo, la edad, la enfermedad, etc.; en segundo lugar, la *libertad de Jesús*, libertad ante las instituciones y convenciones sociales, ante las doctrinas oficiales, ante la ley, etc.; y, en tercer lugar, la actitud de *gratuidad de Jesús*, como reflejo de la gratuidad que caracteriza toda acción salvífica del Padre<sup>764</sup>.

- El camino eclesiológico

El tercer *camino* de fundamentación lo sitúa el autor en la *eclesiología*, ya que la Iglesia es sacramento de salvación, y por tanto le compete una acción *liberadora*:

[La Iglesia] es, celebra y realiza signos eficaces de la salvación de Dios en Cristo ("ya sí presente") en medio del mundo, porque el mundo es su espacio "natural" ("todavía no en plenitud"). La significación social y hasta política de la experiencia cristiana en la Iglesia ha de plasmar muy claramente esta sacramentalidad liberadora del pueblo de Dios en medio del mundo, porque la historia humana es "carne de nuestra carne" que el Espíritu puede desvelar en su entraña salvífica con los signos de su perenne acción liberadora<sup>765</sup>.

Para Calleja, el hecho de ser cristianos debe tener una cierta manifestación respecto a las cuestiones sociales, manifestación que se expresa principalmente en el servicio al ser humano, sobre todo en favor de los pobres:

Nuestra condición de cristianos en la Iglesia y la naturaleza sacramental de esta mediación salvífica nos hace volver, una y otra vez, sobre la comunidad cristiana y su legitimidad evangélica. Necesitamos una eclesiología que integre plenamente un modelo de intervención social respetuoso de la laicidad y del protagonismo comunitario en la acción socio-caritativa. Pero, más todavía, necesitamos una Iglesia pensada, vivida y

---

<sup>764</sup> Cf. *Ibidem*, p. 33 ss.

<sup>765</sup> *Idem*, *Moral samaritana II*, p. 31.

estructurada en clave de servicio integral al ser humano, con preferencia inequívoca a los pobres<sup>766</sup>.

La dimensión eclesiológica de la moral social es lo que nuestro autor ha venido a denominar *diaconía social de los cristianos* y la presenta caracterizada fundamentalmente por el voluntariado cristiano.

- El camino de la antropología cristiana

Por último, el autor hace referencia a un cuarto *camino* teológico de fundamentación a través de la *antropología cristiana*, la cual en cierto modo busca responder a la pregunta quién es el hombre a la luz de Jesucristo:

Sabemos de la condición del ser humano como ser histórico y social, como “consciencia encarnada”, sin dualismos de ningún género. Si el Hijo de Dios se ha encarnado, si Jesús es el Cristo de Dios, su asunción de nuestra humanidad ha de ser íntegra, y su significación redentora ha de alcanzar, a la vez, a la totalidad del ser humano: espiritual y corporal, individual y social, personal y estructural, perenne e histórico<sup>767</sup>.

Además de darle importancia al misterio de la Encarnación, es interesante cómo Calleja se sirve también del misterio trinitario para arrojar luz sobre la importancia de las cuestiones sociales para el hombre, en particular para los cristianos. Este cuarto *camino* o itinerario basado en la antropología cristiana puede ser resumido en las siguientes palabras:

Un cuarto itinerario teológico podría proceder a través de la *antropología cristiana*, por tanto verdadera teología cuando ella reconoce al ser humano como imagen de su Creador, la Trinidad, y, por ende un ser constitutivamente personal y social, un ser cuya vocación es la vida en comunión de amor con los hombres y, con Dios. Esta hermenéutica antropológica de la Trinidad podría tener virtualidades muy notables en

---

<sup>766</sup> Idem, *Moral samaritana I*, p. 280.

<sup>767</sup> Ibidem, p. 14.

orden a la fundamentación de la solidaridad como categoría moral y política de la moral social cristiana<sup>768</sup>.

De modo que el misterio trinitario constituye para Calleja un elemento fundamental e iluminador de la moral social.

b) *Sociabilidad humana y dignidad fundamental*

Para el autor, la reflexión moral cristiana en cualquier ámbito, incluyendo el económico y político, se sostiene en dos cualidades de la persona humana: su *dignidad* fundamental y su *sociabilidad* constitutiva. A la vez, ambas cualidades convergen en el bien de la colectividad o *bien común*, el cual se verifica siempre y cuando se vivan unos determinados principios, tales como la *participación*, la *solidaridad*, la *subsidiariedad* y el *destino universal de los bienes*.

Para nuestro autor es precisamente la sociabilidad constitutiva del ser humano la nota antropológica que define el carácter político del hombre. En este sentido, Calleja afirma:

La intuición que se impone, a juicio de la moral cristiana, es que esa dignidad solo puede realizarse en el seno de una comunidad o sociedad, verificación de nuestra constitutiva sociabilidad: "... por su misma naturaleza, [la persona] tiene absoluta necesidad de la vida social... [que] engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación" (GS 23-25)<sup>769</sup>.

En definitiva, la *sociabilidad* constitutiva de todo ser humano se traduce éticamente tanto en justicia como en solidaridad, es decir, en una cierta

---

<sup>768</sup> Idem, *Moral samaritana II*, p. 32. Esta idea la toma Calleja de B. Forte y E. Schillebeeckx. Cf. B. Forte, *Trinidad como historia*, Sígueme, Salamanca 1988; E. Schillebeeckx, *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994.

<sup>769</sup> J.I. Calleja, *Moral samaritana II*, p. 19.

*corresponsabilidad* por la realización universal de los derechos humanos. En pocas palabras, la dimensión antropológica indica que la sociabilidad de la persona es una característica propia e inherente de la persona, característica que tiene sus manifestaciones vitales en la solidaridad.

Unido a la *dignidad* y *sociabilidad* como dos cualidades inherentes de la persona, Calleja considera imprescindible tener en cuenta la condición moral del ser humano, tanto en su vida individual como en lo social.

c) *Las categorías morales de la ética social cristiana*

Calleja presenta un conjunto de categorías morales como referencias valorativas que constituyen el edificio de la moral social cristiana. Estas categorías tienen las siguientes características, que el autor no justifica sino simplemente asume: un contenido fundante de los demás valores cristianos en lo social, gran importancia a lo largo de la tradición moral cristiana, rigor conceptual y vigor práctico<sup>770</sup>.

El autor afirma que «si la dignidad y la sociabilidad antropológicas se expresan, éticamente y siempre, como libertad y corresponsabilidad, en nuestro proyecto sistemático de moral social cristiana las categorías básicas son la caridad, la justicia política, es decir, universal e inclusiva, el bien común y un criterio, el pobre»<sup>771</sup>. Estas son las categorías morales de la ética social que a continuación presentamos.

La *caridad* es considerada la referencia valorativa fundamental de la ética cristiana. Es *virtud* y *actitud* básica de la persona y *exigencia moral* básica de la fe. En cuanto a la relación entre esta categoría y la moral social, Calleja afirma:

---

<sup>770</sup> Cf. Idem, *Moral samaritana I*, p. 69.

<sup>771</sup> Ibidem.

La caridad aparece y es la categoría moral básica, referencia primordial y sintética para expresar la especificidad de la moral cristiana. La caridad es el “rostro” de su identidad, porque sintetiza todas las demás perspectivas cristianas ante lo social<sup>772</sup>.

La concepción que nuestro autor tiene sobre esta virtud en relación a la moral social está marcada por las siguientes características: es una virtud en la que se integra *religión y moral*, en el sentido de que se consigue superar un moralismo legalista y una religión desencarnada; sintetiza las orientaciones horizontal y vertical de la salvación y la fe; ordena todos los valores morales desde la preocupación por el débil y necesitado.

Para nuestro autor, las manifestaciones éticas de la caridad en lo social son: la *justicia social*, la *solidaridad*, el *bien común* y la *paz*. Aspectos en los que a continuación nos detendremos.

Por su parte, la *justicia* es concebida como mediación ética de la caridad y como mediación histórica-salvífica de la fe:

Mientras que la caridad pone de relieve el horizonte religioso de la salvación cristiana, la justicia apunta a su horizonte histórico<sup>773</sup>.

Para Calleja la justicia «puede y debe seguir siendo la categoría mediadora para la conformación de un sistema de moral social»<sup>774</sup>. Pero al mismo tiempo afirma que la justicia debe ser orientada o *reinterpretada* en cuanto a su dimensión ética y religiosa, con la finalidad de salvarla de su formalización y juridización.

En cuanto a la dimensión ética de la justicia, Calleja considera que debe ser reinterpretada ya que la justicia contribuye a la *realización histórica* del principio de igualdad, partiendo de la primacía de los pobres. En cuanto

---

<sup>772</sup> Ibidem, p. 70 s.

<sup>773</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>774</sup> Ibidem, p. 76.

*referente ético* debe interpretarse como virtud que precede y cuestiona los ordenamientos jurídicos.

Por lo que respecta a la dimensión religiosa de la justicia, esta debe ser orientada como virtud por medio de la cual encuentre su cauce la *mediación sacramental de la fe y de la caridad*. Además, porque la justicia y la solidaridad cobran un sentido propio por la caridad, además de ser ambas necesarias para que se cumpla la caridad. Por último, porque la relación entre justicia, solidaridad y misericordia cobran significado propio en la fe, y en concreto en la lógica de la *gratuidad*: «la lógica de la justicia y la solidaridad se integra, por la caridad, en la lógica de la misericordia»<sup>775</sup>.

En cuanto a la *solidaridad* Calleja la concibe como una virtud de la persona y un principio ético que regula la vida social. Afirma el autor que la solidaridad ha ido adquiriendo con el tiempo mayor importancia, sobre todo por la atención que le presta la DSI. En este sentido recuerda la definición que aparece en SRS 38.

Algunas ideas expresadas por el autor en torno a esta categoría son: se trata de un deber humano que lleva a compartir los bienes creados entre todos, teniendo en cuenta la igualdad, o más aún, la condición de familia humana por la cual descubrimos un deber de hermandad y nos ponemos en el lugar del otro.

La categoría de *bien común* es traducida por Calleja como la configuración justa de la realidad social:

El bien común representa la realización de un orden social que conjuga con justo equilibrio histórico lo debido a esas cualidades antropológicas que llamamos dignidad fundamental y sociabilidad intrínseca<sup>776</sup>.

---

<sup>775</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>776</sup> Ibidem, p. 80.

El autor señala la definición conciliar de bien común (cf. GS 74), al mismo tiempo que añade que «el bien común es, a la vez, el bien de las personas en cuanto individuos referidos a un proyecto comunitario que les es imprescindible y les pertenece»<sup>777</sup>.

Por último, la *paz* es concebida como el *fruto* de una sociedad justa, y siguiendo a Chiavacci nuestro autor afirma que ésta puede ser la categoría *síntesis* de la moral, mediante la cual aspiramos a dar cuenta de la humanidad integral de la sociedad<sup>778</sup>.

### 3.3. *Temas de moral social concreta*

Como hemos visto en la presentación, el primer volumen de *Moral social samaritana* está enfocado principalmente a la moral económica, en cambio, el segundo a la moral política. Estos son los dos grandes temas de moral social concreta abordados por Calleja en esta obra. A continuación analizaremos ambas cuestiones, prestando especial atención al modo como el autor aplica su propuesta de fundamentación de la moral social a los aspectos concretos, teniendo en cuenta los elementos descritos en el apartado anterior.

Comenzamos por el ámbito de la *economía* El autor se adentra en la temática de moral económica «desde la preocupación peculiar de la ética social cristiana, la que por ética quiere acceder a la entraña moral de la realidad social a la luz de sentido común humano, y por cristiano quiere hacerlo a la luz de la fe en el Dios de Jesucristo, el que se revela todo él como “entrañas de misericordia”, todo él “compasivo y samaritano”»<sup>779</sup>.

---

<sup>777</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>778</sup> Cf. Ibidem, p. 82.

<sup>779</sup> Ibidem, p. 87.



Afirma que por ser una ética social humana y cristiana se enfocará desde la perspectiva de los *débiles*.

El autor toca el tema de la relación entre ética y economía, y afirma que esta relación es necesaria porque «el único ser humano que nos es dado lo hace situado en una historia y en el seno de unas actividades políticas, económicas, y culturales, lugar vital e irrenunciable de su identidad más personal e individual». En consecuencia, la relación entre ambas disciplinas es una relación orientada a comprender la realidad para ordenarla al servicio de la persona en la historia<sup>780</sup>.

Los perfiles antropológicos sobre los que Calleja pone las bases de la relación entre ética y economía son: la *dignidad* humana, la *sociabilidad*, la *igualdad* fundamental, la *fraternidad* universal y el ser *imagen de Dios*.

El ser humano tiene una *dignidad* fundamental que le hace sujeto de derechos y libertades. Es una persona con dignidad en sí misma, no una cosa a la que se le pueda poner un precio. A esto se añade que todo ser humano tiene un *valor incondicional*, por lo que siempre debe ser visto como un fin y nunca como un medio. El ser humano además es una criatura de naturaleza interpersonal y social, de modo que la *sociabilidad* es una característica constitutiva de su ser. Todos los seres humanos tenemos una *igualdad fundamental*, independientemente de las razas, pueblos, etc. Todo lo anterior implica una exigencia moral de *fraternidad universal*, y además, en cuanto creyentes podemos sintetizar todos estos principios antropológicos en el hecho de haber sido creados a *imagen de Dios* y estar llamados a participar de su vida divina<sup>781</sup>.

También es interesante la mención que hace el autor a diversas referencias éticas del cristianismo ante la economía, referencias que encontramos tanto en los documentos magisteriales de la DSI como en

---

<sup>780</sup> Ibidem, p. 104.

<sup>781</sup> Cf. Ibidem, p. 119 s.

manuales de Teología. Entre estas referencias se encuentran: la *centralidad de la persona* humana en la vida económica y social (GS 63, LE 3 y 12); el fin primario de la economía, que debe ser la satisfacción de necesidades humanas (GS 69; LE 14; SRS 42; CA 34, 36 y 40); la *preferencia por los pobres* (SRS 42; CA 58). También la consideración del hecho de que al ser la persona la protagonista de la vida socio-económica, su participación en economía y política constituye un criterio de la moralidad de un sistema (MM 83; PT 73 s.; GS 68; LE 15; SRS 44; CA 33 ss.). Recuerda también el autor el principio del *destino universal de los bienes*, el respeto y promoción de los *derechos humanos* y el respeto por la naturaleza (*ecología*)<sup>782</sup>.

Otro aspecto particular al que Calleja dedica espacio, y que como hemos tenido oportunidad de ver algunos autores también lo consideran en mayor o menor medida, es el tema del *desarrollo*. Sobre esta cuestión el autor comienza afirmando:

La propuesta moral que denominamos “desarrollo integral y solidario” (GS, 64; PP, 5) surge incontenible en la ética social cristiana contemporánea. Desarrollo y solidaridad se han constituido en categorías centrales del edificio moral de los cristianos, en su consideración teórica y en su consideración práctica, en su expresión doctrinal (DSI) y en su expresión académica (teología moral social)<sup>783</sup>.

Calleja insiste en que el *desarrollo* es un tema que posee una dimensión moral, ya que implica un esfuerzo solidario de la humanidad en el que se conjugan justicia y caridad. Al mismo tiempo, posee una dimensión política que, atendiendo el llamado de Juan Pablo II (SRS 36) debe sustituir la interdependencia imperialista y neocolonial por la interdependencia solidaria.

---

<sup>782</sup> Cf. *Ibidem*, p. 120.

<sup>783</sup> *Ibidem*, p. 236.

Pasamos a la reflexión que hace el autor sobre la moral *política*. Aquí nos centraremos exclusivamente en la noción que para el autor tiene el *carácter político de la fe cristiana*, ya que otros aspectos como la sociabilidad –que por cierto es el fundamento que sustenta esta dimensión pública de la fe– ya los hemos tratado en el apartado de fundamentación.

Calleja afirma que es imprescindible reconocer la *dimensión social* del hombre, su *historicidad* y su legítima *autonomía* para poder fundamentar la *condición pública de la fe*:

... si entendemos que la fe cristiana ha de ser plenamente significativa para el ser humano, afectarle y recuperarlo como él es, y este se nos impone como un ser social, histórico y libre, la condición histórica y social de la fe, su constitutiva significación histórica, social y política, será y es, una realidad ineludible<sup>784</sup>.

En plena sintonía con lo que hemos expuesto en el apartado de fundamentación, Calleja concreta la fundamentación de la política mediante cuatro aspectos teológicos: la *soteriología*, la *crisología*, la *elesiología* y la *antropología cristiana*.

Aplicada la *soteriología* a la dimensión política del hombre, el autor subraya el carácter de *liberación cristiana* que le compete a la política, teniendo en cuenta que el progreso definitivo se dará en la escatología.

De la *crisología* Calleja señala la significación *política liberadora* de los cristianos como consecuencia del *seguimiento de Cristo*. Además, en lo referente a la dimensión *elesiológica* de la moral social, nuestro autor plantea la *sacramentalidad liberadora* de la Iglesia en los términos descritos en la parte de fundamentación.

---

<sup>784</sup> Idem, *Moral samaritana II*, p. 28.

Por último, de la *antropología cristiana*, y de acuerdo con el misterio *trinitario*, el autor destaca la vocación del hombre a la *comunidad* y al *amor* entre los hombres y con Dios.

Una vez considerados estos fundamentos teológicos y antropológicos del compromiso social de la fe, el autor se refiere a los aspectos prácticos, es decir, a aquellos puntos en los que se manifiesta el carácter político de la fe cristiana en cuestiones concretas.

Calleja afirma que la reflexión sobre los aspectos prácticos relacionados con el carácter político de la fe cristiana perfectamente puede seguir el desarrollo de la DSI, ya que esta es una «mediación cualificadísima en el empeño de los cristianos por implicarse en la única historia de la salvación de Dios en Jesucristo y su reino»<sup>785</sup>.

Los aspectos concretos o ámbitos en los que los católicos deben tener en cuenta la dimensión pública de la fe se dan en todo lo referente a las relaciones entre instituciones que conforman la vida social. Los ámbitos mencionados por Calleja que conforman la red de instituciones que conforman la vida en sociedad son: la familia, las comunidades de vecinos, los ámbitos concretos de la sanidad, la banca, la educación, el trabajo y las asociaciones de diversa naturaleza. También en las estructuras culturales, morales, jurídicas, comerciales, financieras, productivas y políticas, etc.

### 3.4. *Valoración*

Con el análisis que hemos presentado de *Moral social samaritana* pensamos que queda plenamente justificada la inclusión de esta obra en el estudio de manuales de moral social, a pesar de que el mismo autor afirme que en realidad no se trata de un manual, sino simplemente de unos fundamentos de ética económica y ética política.

---

<sup>785</sup> Ibidem, p. 37.

Son sobre todo, pero no sólo, los primeros capítulos del primer volumen donde el autor desarrolla algunos elementos clave para la fundamentación de la moral social. De estos elementos cabe destacar la *fundamentación teológica*, apoyada en la soteriología, la cristología, la eclesiología y la antropología cristiana. Además, es posible identificar otros elementos de fundamentación como son la *sociabilidad humana*, la *dignidad fundamental* de todos los hombres y las *categorías morales de la ética social* (la caridad, justicia social, la solidaridad, el bien común y la paz).

Como en otros autores, las categorías morales apenas mencionadas son plenamente deudoras de las reflexiones aportadas por la DSI. Pensamos así porque dichas categorías son las que encontramos enmarcadas dentro de los valores y principios propuestos por el Magisterio social. Además, al reflexionar sobre estas categorías, Calleja acude al Magisterio social para definir las y explicarlas.

Es importante mencionar que en más de una ocasión queda claro que para el autor existe una clara diferencia entre la DSI y la moral social. La primera es considerada la expresión doctrinal de las cuestiones de orden social contenida en los documentos magisteriales, mientras que la segunda es vista como la parte académica de dichas cuestiones, la cual se encuentra plasmada en los manuales de Teología.

Como hemos tenido oportunidad de apreciar, a lo largo de los dos volúmenes de *Moral social samaritana* el autor expone las cuestiones sociales en lo que podríamos denominar *clave samaritana*, es decir, con una especial atención a los pobres, los oprimidos, los marginados, las víctimas, etc. Además, esta clave remite continuamente a las enseñanzas contenidas en la Escritura y a la persona misma de Cristo que tuvo una atención especial por los *pobres*.

Con este autor —que afirma haber recibido una gran influencia de Marciano Vidal y al cual le está profundamente agradecido—, vemos como el tema de los *pobres* y la *pobreza* adquiere una especial relevancia en la moral social. En este sentido vemos una fuerte influencia de la moral social expuesta en *Moral de actitudes*, con la peculiaridad de que la obra de Calleja

está construida a partir de la consideración de los *pobres*. En definitiva, podemos afirmar que *Moral social samaritana* es una moral social *de y a partir de* los pobres.

En este sentido hay que reconocer que la moral social que nos ofrece Calleja refleja una clara inclinación por los paradigmas de la opción preferencial por los pobres y por las teologías de la praxis tal como lo hace Vidal en *Moral de actitudes*. Sin embargo, a diferencia de la exposición de Vidal, en *Moral social samaritana* el autor tiene en cuenta —además de la opción preferencial por los pobres— otras dimensiones teológicas como la soteriología, la cristología, la eclesiología y la antropología cristiana.

En la parte de fundamentación de la disciplina moral social queda claro que el acontecimiento de Cristo (principalmente el hecho de su Encarnación y el haber asumido nuestra naturaleza) tiene incidencia en la vida de los hombres, de modo particular en la de los cristianos. Esto se manifiesta en categorías como el *seguimiento de Cristo* o *crisificación*, y en actitudes como la *primacía por los pobres*. Al igual que en la *Ética social cristiana* de Marx y Wulsdorf, el seguimiento de Cristo es una categoría ampliamente destacada en la moral social de Calleja.

El autor señala, como parte central del mensaje moral de Jesús, y por tanto, como parte nuclear de la moral social la *caridad*, es decir, el amor al prójimo fundamentado en el amor a Dios. Como hemos tenido oportunidad de ir viendo en los distintos manuales, existe un cambio de acento, pasando de una prioridad centrada en la justicia a una paulatina transición a la caridad. No es que se niegue una u otra virtud respecto a las cuestiones de orden temporal, pero el énfasis se va poniendo más en una o en la otra. En el caso de Calleja presenta la caridad como categoría moral básica y como manifestación de la especificidad de la moral cristiana, en cuanto virtud capaz de sintetizar las perspectivas cristianas ante lo social. A la vez, hay que notar que tampoco en Calleja se ve una contradicción entre justicia y caridad, sino que la caridad, que aparece como cumbre de las virtudes, incluye necesariamente los actos de la justicia y otras virtudes.

Tanto la consideración de los *pobres* como la vida moral entendida como *seguimiento de Cristo* y fundamentada en la *caridad* remiten continuamente a la reflexión neotestamentaria, y más específicamente evangélica sobre las cuestiones sociales. En este aspecto es posible dilucidar la acogida que el autor ha tenido del reclamo conciliar que invita a considerar la Escritura como alma de la Teología. Esto se manifiesta además en el hecho de que el autor da comienzo al desarrollo de los temas concretos con un acercamiento bíblico a la cuestión y sobre todo enfoca el tema a partir de la enseñanza neotestamentaria y centrado en la persona de Cristo.

De lo anterior se desprende que para Calleja, la Sagrada Escritura, y de modo particular la persona misma de Jesucristo, constituye el núcleo de fundamentación de la moral social. En este sentido, de la enseñanza bíblica los cristianos pueden obtener unas *orientaciones* sobre su desempeño en la vida social. Como hemos visto en otros autores, en *Moral social samaritana* se insiste de modo particular en el carácter religioso de la Escritura y en su proyección ética social, con la finalidad de no confundir o equiparar la Escritura con un tratado de ética social. Calleja es de los autores que sugieren descubrir en la enseñanza bíblica el carácter normativo que supone para los cristianos la persona misma de Cristo, lo cual se traduce en la *crisificación* del cristiano.

Como hemos podido apreciar, la propuesta de fundamentación adoptada por Calleja refleja claramente la incidencia del acontecimiento de Cristo en la vida personal de los cristianos. Creemos que hubiera sido de interés reflejar dicha incidencia en los aspectos estructurales de la vida social de los que habla el autor, con la finalidad de dar un mayor cumplimiento al propósito buscado de que los hombres, sobre todo los cristianos, comprendan el mundo y tomen parte o responsabilidad en el. Pensamos que la propuesta de *moral samaritana* entendida en clave de *seguimiento de Cristo* podría conseguir transmitir la «grandeza de la vocación de los fieles en Cristo» (OT 16) reclamada por el Concilio. Sin embargo, aunque este aspecto es tratado dentro de los fundamentos de la moral social, consideramos que no llega a tener una incidencia significativa

al abordar las cuestiones particulares de la vida social, sobre todo en el aspecto estructural al que nos hemos referido.

Otro aspecto interesante que encontramos en *Moral social samaritana* es la consideración de la *dimensión eclesiológica* en la moral social. El planteamiento de esta disciplina que ofrece Calleja requiere en cierta medida un modo de mirar y concebir la Iglesia según el cual se resalte sobre todo la clave de *servicio* al hombre. Es decir, el autor sugiere tener en cuenta que aquello que la Iglesia presta al mundo o a la sociedad es primeramente un servicio al hombre. De ahí que nuestro autor se refiera a la *diaconía social* de los cristianos. Hay que mencionar que nos encontramos ante el primer autor que, al plantear una moral social para nuestro tiempo, postula la visión teológica de la Iglesia que le parece más apropiada a este efecto. En el caso concreto de Calleja, la Iglesia debe ser comprendida y presentada como *diaconía* para el mundo. Este modelo eclesial, si se puede hablar así, aparece en continuidad con la idea del seguimiento de Cristo, buen samaritano.



## **CAPÍTULO VI. LA MORAL SOCIAL FUNDAMENTAL EN LOS MANUALES A PARTIR DEL AÑO 2000 (II)**

### ***1. Moral social cristiana. Camino de liberación y de justicia (E. Alburquerque)***

#### ***1.1. Presentación de la obra***

Eugenio Alburquerque es sacerdote salesiano, licenciado en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca y doctor en Teología Moral por la Academia Alfonsiana de Roma. Actualmente es profesor del Instituto Superior de Teología Don Bosco, de Madrid. En 2006 publicó el manual *Moral social cristiana. Camino de liberación y de justicia*<sup>786</sup>, del que nos ocupamos en este apartado.

---

<sup>786</sup> E. Alburquerque, *Moral social cristiana: camino de liberación y de justicia*, San Pablo, Madrid 2006.

El autor considera que el mundo actual requiere emprender un camino de liberación y justicia —conceptos que como veremos más adelante tienen su raíz en los escritos veterotestamentarios—, de ahí el título de esta obra. Por eso el manual asume como objetivo expresar que dicho cambio social debe estar orientado por la utopía del Reino de Dios: liberación y salvación, redención y justicia, Reino y Bienaventuranzas señalan siempre un camino de utopía:

La moral social cristiana pretende, arraigada en la utopía del Reino, proyectar la esperanza hacia el futuro de una sociedad que descubra las potencialidades de liberación y de justicia en la cultura, en la economía, en la acción política<sup>787</sup>.

El contexto social que el autor tiene en mente al elaborar este manual lo encontramos claramente reflejado en el capítulo titulado *aproximación crítica de la sociedad actual*. Los rasgos de la sociedad actual ahí descritos son los siguientes: en primer lugar, en cuanto a los perfiles socio-culturales, nos encontramos en una sociedad dominada por el *progreso* científico y técnico, así como por la *información*; en cuanto a los perfiles económicos se destacan el fenómeno de la *globalización*, el aumento de la *injusticia* en todo el mundo, y como consecuencia, el aumento de la *pobreza*, de la *sociedad excluyente* y del *desempleo*; en tercer lugar, entre los perfiles ético-políticos que caracterizan a la sociedad actual se señalan la *democracia*, una *sociedad violenta* y el vacío o *decadencia moral*.

En definitiva, la raíz de la situación actual de la sociedad se encuentra en el proceso de *secularización*, proceso que el autor explica acudiendo a unas palabras del documento *La verdad os hará libres* del episcopado español:

Lo que está en la entraña de nuestra situación actual es la suplantación de una vida humana comprendida a la luz de Dios y vivida delante de Él por

---

<sup>787</sup> Ibidem, p. 8.

una vida solo ante el mundo, el yo y su entorno inmediato, sin horizonte de absoluto ni de futuro<sup>788</sup>.

Alburquerque considera que la moral es en primer lugar personal, ya que cada persona proyecta y decide lo que debe hacer. Sin embargo, también sostiene el carácter social de la moral con los siguientes términos:

... tanto la psicología social como la sociología muestran que la persona es esencialmente interpersonal, poniendo de relieve incluso los elementos sociales de las relaciones interpersonales. Y si la persona, en su misma constitución, es social, su moral es ya desde la raíz moral social (...) [Además,] no sólo por su condición social, sino también por el entramado social en que vive y actúa [la persona], la moral supera los límites del individuo y alcanza una dimensión y relieve social<sup>789</sup>.

Después de reflexionar sobre los fundamentos de la moral social, que veremos en el siguiente apartado, el autor afirma que esta disciplina es «una parte de la ética teológica que estudia la dimensión moral del comportamiento humano en el ámbito de las relaciones interpersonales, las instituciones y las estructuras sociales. Señala (...) la orientación que los cristianos hemos de dar a nuestra vida en la sociedad, impulsados por la fe en Cristo Jesús y por una caridad activa»<sup>790</sup>.

En el primer capítulo del manual el autor busca sentar las bases o fundamentos de la moral social cristiana. Los temas ahí analizados son el fundamento bíblico de la moral social, así como el papel de la razón y el fundamento cristológico contenido en la novedad evangélica.

El sexto capítulo también tiene un cierto interés de cara a la fundamentación. Gracias a la herencia recibida de la DSI, presenta los

---

<sup>788</sup> Conferencia Episcopal Española, *Instrucción pastoral «La verdad os hará libres»*, Madrid 1990, 27.

<sup>789</sup> E. Alburquerque, *Moral social cristiana*, p. 11 s.

<sup>790</sup> *Ibidem*, p. 26.

valores fundamentales y los principios permanentes de la moral social. Los valores sobre los que se reflexiona son: la caridad, la justicia, la verdad y la libertad. Los principios expuestos son: el bien común, la solidaridad, la subsidiariedad y la participación. Por último se incluye una breve reflexión sobre la persona como principio y fin de la vida social.

El resto de capítulos están dedicados a la moral social concreta y en ellos se ocupa de la economía, la política, la cultura y la ecología.

## **1.2. *Fundamentación teológica de la Moral social***

En este apartado nos centraremos de modo muy particular en los seis primeros capítulos, donde se desarrollan las categorías de fundamentación de la moral social, así como el estatuto de esta disciplina.

### *a) Significado y fundamento de la Moral social cristiana*

La obra inicia con serie de consideraciones antropológicas. Para Albuquerque recurrir a la antropología es importante, ya que esta «constituye el vínculo entre la ética personal y la ética social. Sin embargo, la primera no desemboca necesariamente en la segunda. Una auténtica vida moral personal no cualifica necesariamente la acción social, ni tampoco todas las normas de la moral personal son válidas en la vida social. Lo que aporta la experiencia moral personal como esencial a la ética social es la visión del hombre y del destino humano»<sup>791</sup>.

Pero, para formular una ética social no es suficiente una correcta visión del hombre, ya que también es necesario un cierto grado de conocimiento de la realidad social. Esto es así, porque el hombre actúa sobre la realidad y,

---

<sup>791</sup> Ibidem, p. 15. (Cf. E. Mounier, *Obras completas*, Sígueme, Salamanca 1988-1992; M. Llantén, «Dimensiones de una moral social», en *Theologica Xaveriana* 47 (1997) pp. 43-54.)

conociendo sus leyes, la transforma. De todos modos, el autor advierte que es importante comprender la diferencia entre ética y sociología<sup>792</sup>.

En definitiva, el enfoque de todo planteamiento ético estará determinado por la concepción que se tenga del ser humano. Este es un motivo más para acudir a la antropología en la elaboración de la ética social:

Todo proyecto ético se inscribe y desarrolla en la mediación de una antropología, a partir de una concepción del ser humano en sociedad. Sólo desde esta concepción es posible iniciar la reflexión sobre lo justo y lo injusto<sup>793</sup>.

Nuestro autor considera que una antropología críticamente fundada es capaz de aportar una fundamentación personalista con las siguientes claves:

... desde la consideración del ser humano como persona, con sus referencias fundamentales de dignidad y sociabilidad, desde su consideración como valor en sí mismo, como fin y no medio, es posible empezar el proceso de discernimiento moral<sup>794</sup>.

Es precisamente esta visión antropológica señalada por el Concilio en GS la que ha contribuido a la renovación de la Teología moral. Albuquerque asume esas coordenadas en *Moral social cristiana*. Así, los principales ejes de este planteamiento son: la *dignidad* y la *sociabilidad* de la persona (cf. GS 12-17, 22, 24-32), que radica en la comprensión cristiana del hombre creado a *imagen de Dios*, creado como ser social y, por tanto, necesitado de las relaciones con los demás (cf. GS 12)<sup>795</sup>.

---

<sup>792</sup> Cf. E. Albuquerque, *Moral social cristiana*, p. 15.

<sup>793</sup> *Ibidem*.

<sup>794</sup> *Ibidem*.

<sup>795</sup> Cf. *Ibidem*, p. 86.

Con estas consideraciones antropológicas de base pasamos a los fundamentos de la ética social cristiana.

Los aspectos anteriores constituyen el fundamento de la ética social desde una perspectiva filosófica, pero como afirma el autor, la reflexión del presente manual corresponde al ámbito teológico, por lo que ahora toca profundizar en el carácter específico de la moral social cristiana teniendo en cuenta los presupuestos antropológicos (filosóficos) antes descritos.

Albuquerque afirma que es necesario afrontar la cuestión del carácter específico de la moral social cristiana. La especificidad de la moral es un tema estudiado en moral fundamental<sup>796</sup>, pero como el autor advierte, es una cuestión que reviste especial importancia en el campo social<sup>797</sup>, de modo que no debe ser ignorada. La pregunta de fondo es si en el caso de un creyente existe una visión específicamente cristiana de la realidad social, a lo cual responde:

No parece que las valoraciones y normas morales que el creyente elabora a la luz de la fe sean sustancialmente diversas de las elaboradas a la luz de la razón. El carácter específico radica, más bien, en la tensión y el dinamismo, las motivaciones y las actitudes que genera e impulsa la opción fundamental de fe-caridad (...) No se trata de unos contenidos normativos distintos de los

---

<sup>796</sup> Cf. J. Fuchs, *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 1970; F. Compagnoni, *La specificità della morale cristiana*, EDB, Bolonia 1972; T. López y A. Aranda, «Lo específico de la moral cristiana. Valoración de la literatura sobre el tema», en *Scripta Theologica* 7 (1975) pp. 687-767; Ph. Delhaye, «Existe-t-il une morale spécifiquement chrétienne? La reponse du Vatican II», en *Seminarium* 28 (1988) pp. 405-420; S. Pinckaers, «À la recherche d'une éthique chrétienne», en *Anthropotes* 1 (1997) pp. 231-236.

<sup>797</sup> Cf. A. Manaranche, *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne?*, Du Seuil, Paris 1969; E. Curran, «Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne?», en *Supplément à la Vie Spirituelle* 96 (1972) pp. 39-58; R. Gallagher, «Ética social como disciplina teológica: ¿problema sin resolver?», en *La ética cristiana hoy: horizonte de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, M. RUBIO y V. GARCÍA (eds.), PS, Madrid 2003.

contenidos de una ética social auténticamente humana; se trata, más bien, de la orientación y actitudes de fondo<sup>798</sup>.

Con este presupuesto, el autor pasa a analizar los fundamentos de la ética social cristiana en tres pasos: el mensaje bíblico, la función de la razón ante el mensaje de la Escritura y la novedad que supone el mensaje evangélico. Detengámonos en estos tres aspectos.

Atendiendo a la enseñanza conciliar Alburquerque señala que la moral cristiana se fundamenta principalmente en el mensaje de la *Escritura*, la cual es cimiento perdurable de la Teología (cf. DV 24), además de que la moral en particular debe nutrirse de la doctrina contenida en ella (cf. OT 16). Sin embargo, la Escritura «no constituye un tratado de moral, y las normas morales que presenta tienen un carácter histórico y ocasional»<sup>799</sup>, normas que «tienden a orientar un modelo de convivencia humana de acuerdo con el plan de salvación de Dios»<sup>800</sup>.

En definitiva, la Escritura debe ser vista como fuente, base y guía de la ética cristiana, pero al mismo tiempo, no se puede pretender extraer del mensaje bíblico una ética social que responda a los problemas de la actualidad. Es decir, para el cristiano la Escritura, y en concreto la vida de Jesús, es una *orientación* en lo referente —en este caso— a la actuación en la vida social. Dicha orientación puede ser entendida en la línea del seguimiento de Cristo, o según las palabras de la Enc. *Veritatis splendor*, como adhesión a la persona de Jesús, compartir su vida y su destino, participar en su obediencia libre y amorosa a la voluntad del Padre (cf. *Veritatis splendor* 19).

---

<sup>798</sup> E. Alburquerque, *Moral social cristiana*, p. 18.

<sup>799</sup> *Ibidem*.

<sup>800</sup> *Ibidem*, p. 57.

Además, el autor tiene en cuenta el papel de la *razón* frente a la Escritura. De lo anterior se deduce que no tiene sentido buscar en el mensaje bíblico normas precisas y concretas para la elaboración de una ética social, de ahí que la Iglesia busque una mediación en la razón humana. Por eso Alburquerque afirma que «la razón, iluminada por las exigencias sociales de la revelación, es capaz de leer la realidad humana y discernir la orientación del comportamiento. Esto implica el reconocimiento de la ley natural, entendida precisamente como la exigencia racional que expresa el plan y la voluntad fundamental de Dios sobre el ser humano en cuanto criatura»<sup>801</sup>. El autor considera fundamental para la reflexión ético-social la noción de *naturaleza humana*, ya que de esta se deriva el *derecho natural*, que junto con la Revelación constituye el fundamento de la moral social cristiana, en el cual se apoyan frecuentemente las enseñanzas del Magisterio social:

El derecho natural es la expresión de valores fundamentales que provienen de la naturaleza social de la persona. Se manifiesta en tendencias y aspiraciones profundas que influyen en la maduración del hombre y que necesitan ser reguladas por la razón humana. En el fondo, el derecho natural constituye el vínculo necesario entre la ley divina —revelada esencialmente por Cristo— y la realidad humana<sup>802</sup>.

Como hace ver el autor, acudir a la *ley natural* como fundamento de la ética social favorece el diálogo con los no creyentes, pero como el mismo advierte, es importante tener en cuenta que los puntos en común pueden darse en el plano de las *propuestas* concretas y los *programas* de acción, siendo mucho más difícil coincidir en el terreno de las *motivaciones* últimas<sup>803</sup>:

---

<sup>801</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>802</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>803</sup> Cf. Ibidem.



Los no-cristianos tienden a conferir un significado absoluto a determinados valores, como la dignidad de la persona. Para el cristiano, la persona alcanza su verdad y autenticidad en Cristo, que le otorga la dignidad de poder ser hijo/a de Dios. Y no se puede decir que las motivaciones constituyen simplemente un apéndice de la ética. En realidad, las motivaciones le dan su verdadero rostro; dan el espíritu en que es vivida y aplicada<sup>804</sup>.

Como veremos a continuación, la Escritura, y en concreto el Nuevo Testamento, es imprescindible en la elaboración de una moral social cristiana. Sin embargo, para entrar en diálogo con los no creyentes es necesario justificar racionalmente la enseñanza social. Esto mismo lo ha reconocido el Vaticano II al afirmar que frente a los problemas morales no basta la Revelación, sino que es necesario acudir a la *experiencia humana* (cf. GS 43, 44 y 46). De modo que el Concilio también ha buscado establecer la razón humana como una fuente de la ética cristiana.

Albuquerque considera de suma importancia la vinculación entre la Revelación y el saber humano. Por eso, la moral social ha de estar atenta a la fundamentación antropológica, a la mediación de la ética filosófica y al diálogo con las ciencias sociales (sociología, economía y política)<sup>805</sup>.

Ahora bien, de la Escritura es importante detenerse en la novedad que supone el mensaje *evangélico*. A pesar de que el Evangelio, como ya se ha dicho, no contiene normas precisas y concretas para una ética social, Albuquerque se pregunta por la aportación que el mensaje evangélico puede ofrecer a la ética social. En este sentido, propone «el acontecimiento pascual como fundamento de la moral cristiana, el reino de Dios como

---

<sup>804</sup> Ibidem, p. 22 s.

<sup>805</sup> Cf. Ibidem, p. 29.

horizonte crítico, y las Bienaventuranzas como la síntesis de valores que Jesús propone»<sup>806</sup>.

Como se ve, para nuestro autor lo importante del Evangelio es el acontecimiento de Cristo. De este, se desprenden una serie de consecuencias para la moral social, como por ejemplo, la visión del ser humano:

[El Evangelio] presenta al hombre no como un individuo aislado que entra accidentalmente y por razones de conveniencia en relación con sus semejantes, sino como un ser cuya esencia es la relación, el diálogo; un ser que se define desde la copresencia humana. Es un existir para los otros en el amor, en el don de sí, en el servicio a la humanidad, a imagen de Aquel que ha querido ser y ha sido siervo de todos. El fundamento de la ética social cristiana está en una nueva visión del hombre, que pasa a ser, de enemigo, hermano; un hermano del que yo soy responsable<sup>807</sup>.

Además de la nueva visión del hombre desprendida de la cristología contenida en el Evangelio, Albuquerque señala la *dimensión escatológica* como otro fundamento de la ética social. Es decir, el porvenir del hombre que se encuentra en camino hacia el Reino es fundamental en la elaboración de una ética social cristiana:

Pertenece al corazón de la ética social cristiana la imagen del reino de Dios como realización de la paz y la justicia mesiánica, como reconciliación plena de todos los hombres, como liberación y cumplimiento de la fraternidad y la comunión. Y es precisamente el compromiso moral por la realización de una sociedad más humana, más justa y fraterna, lo que prepara y hace realidad el Reino. El creyente se compromete y trabaja por el Reino a través del compromiso social. El horizonte de la esperanza escatológica sitúa, por tanto, su responsabilidad social<sup>808</sup>.

---

<sup>806</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>807</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>808</sup> Ibidem, p. 24.

En definitiva, el autor afirma que la ética social cristiana encuentra en el Evangelio un *espíritu* que es tanto *crisológico* como *escatológico*, «crisológico, porque desde Cristo sabemos qué es el ser humano; escatológico, porque el Reino anunciado por Cristo y realizado en Él ilumina el destino del hombre»<sup>809</sup>.

Según Albuquerque, no podemos buscar en el Evangelio unos preceptos referidos al orden político, económico o social, sino que debemos escuchar allí la voz de Cristo que invita al ser humano a la entrega total de sí mismo y a una búsqueda de la voluntad de Dios:

En la Escritura no hay un código moral o social, sino un espíritu muy preciso que nos impulsa a tomar en serio las miserias y las experiencias del hombre, y a concretar especialmente nuestra atención en la condición de aquellos que son los pobres, los pequeños, los desheredados; porque sabemos que en ellos encontramos misteriosamente a Cristo mismo (cf. Mt 25)<sup>810</sup>.

Como conclusión de lo hasta aquí expuesto podemos afirmar que el autor invita a fundamentar la ética social en la Palabra de Dios, valorando la realidad misma a partir de ella, es decir, desde la nueva visión del hombre aportada por la cristología, y desde el porvenir del ser humano marcado por la escatología.

Sin embargo, también se señala que, en cuanto creyentes, los cristianos debemos subrayar no sólo la dimensión *crisológica* de la moral social, sino también la *trinitaria*, lo cual implica necesariamente un mayor recurso a la Escritura, que es el alma de la teología.

*Dimensión crisológica de la moral social.* El autor considera que en la moral social «la argumentación teológica discurre siempre por el reconocimiento de Jesucristo encarnado, crucificado y resucitado. El itinerario crisológico

---

<sup>809</sup> Ibidem.

<sup>810</sup> Ibidem, p. 25.

señala el camino de la normatividad moral, centrada en la persona, la obra y la palabra de Jesús»<sup>811</sup>. Esto es precisamente lo que ha pretendido reflejar el Concilio al afirmar que Cristo es el fin de la historia y el punto de convergencia al cual tiende la civilización y el progreso humano (cf. GS 45).

Las consecuencias para la moral social que nuestro autor deriva de estas afirmaciones serían las siguientes: 1) el *Evangelio* constituye una norma de la moral social cristiana; 2) el *seguimiento de Cristo* y la construcción del *Reino* son dimensiones irrenunciables de la fe cristiana; 3) en una *perspectiva eclesial* hay que tener en cuenta que la Escritura ha de interpretarse en unidad con la Tradición y bajo la guía del Magisterio.

El *seguimiento de Cristo* es considerado por el autor como una categoría privilegiada a través de la cual el Nuevo Testamento expresa la dimensión cristológica de la moral<sup>812</sup>:

Esta categoría básica de la moral cristiana expresa también el fundamento de la moral social. Si, durante mucho tiempo, no aflora en la reflexión teológico-moral la referencia al seguimiento, al menos desde mediados del

---

<sup>811</sup> Ibidem, p. 26. Sobre este argumento el autor se apoya en las siguientes obras: S. Pinckaers, *El evangelio y la moral*, EUNSA, Barcelona 1992; R. Coste, *Les fondements théologiques de l'Évangile social*; N. Rigaldi, «Cristo y la moral», en *Concilium* 130 (1977) pp. 431-442; J. Vélez, «Moral y cristología. Puntos determinantes de una relación», en *Estudios Eclesiásticos* 60 (1985) pp. 5-57.

<sup>812</sup> Albuquerque señala que B. Häring, en su manual *La ley de Cristo*, sitúa ya a Cristo como centro de la vida moral (cf. B. Häring, *La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares*). Para muchos, la aportación principal de la encíclica *Veritatis splendor* reside sobre todo en situar el seguimiento de Cristo como fundamento de la moral cristiana (cf. J.A. Martínez Camino, «El seguimiento de Cristo, clave de la *Veritatis splendor*», en *El seguimiento de Cristo*, AA.VV. (ed.), PPC, Madrid 1997, p. 136).

siglo XX el significado neotestamentario del seguimiento de Jesús alcanza un vigor particular en la renovación de la teología moral<sup>813</sup>.

Alburquerque afirma que esta categoría, junto con la del Reino interpela radicalmente toda la vida del cristiano: «el discípulo se convierte en seguidor, y los seguidores, en “servidores” y “signos del Reino”»<sup>814</sup>. Implica una praxis dirigida a cambiar el mundo, tanto en el plano personal como en el social y político, y se expresa en un proceso de liberación que conlleva conflictos asumidos y comprendidos a la luz del doloroso camino de Jesús.

En cuanto a la novedad de perspectiva que suponen las *Bienaventuranzas* el autor destaca que «en ellas, Jesús proclama valores y actitudes esenciales para la moral social cristiana: pobreza, mansedumbre, humildad, pureza de corazón, misericordia, justicia, esfuerzo por la paz, fortaleza en la persecución»<sup>815</sup>.

Respecto a la *dimensión trinitaria de la moral social* el autor destaca el hecho de que la reflexión teológica subraya cada vez más el carácter social de la Trinidad<sup>816</sup>:

Dado que el ser humano ha sido creado “a imagen y semejanza” de Dios (Gn 1, 26), a través de la revelación del Dios trinidad de personas llegamos a una nueva comprensión de lo real y del ser humano<sup>817</sup>.

---

<sup>813</sup> E. Alburquerque, *Moral social cristiana*, p. 67.

<sup>814</sup> *Ibidem*, p. 67 s.

<sup>815</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>816</sup> Las obras que sobre este argumento cita el autor son, entre otras las siguientes: N. Silanes, *La Santísima Trinidad, programa social del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1991; E. Cambón, *La Trinidad, modelo social*, Ciudad Nueva, Madrid 2000; J.N. Bezançon, *Dios no es un ser solitario. La Trinidad en la vida de los cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001; A. De Mingo, «La vida moral y el misterio trinitario en el Nuevo Testamento», en *Estudios Trinitarios* 36 (2002) pp. 231-251.

Por eso Albuquerque considera que la moral social debe recobrar la lógica trinitaria en su reflexión. Esto implica concebir una moral social «enraizada en la fe en un Dios Amor, pluralidad, alteridad y reciprocidad»<sup>818</sup>, lo cual nos «impulsa a vivir en lo social el mismo tipo de relaciones que existe en el Dios uni-trino»<sup>819</sup>. Es decir, el misterio trinitario señala a la ética cristiana el principio según el cual nadie existe solamente en sí y para sí, sino que todos vivimos en constante *relación* de convivencia con otros, por los otros y en los otros. Y como afirma el autor, en este sentido, la Trinidad constituye la raíz y prototipo de esta comunión y solidaridad universal<sup>820</sup>.

Por último, dentro de los fundamentos de la ética social cristiana podemos incluir la *dimensión eclesiológica* de la moral social. En este sentido, y atendiendo a la enseñanza conciliar, el autor señala la importancia de la misión y acción de la Iglesia en el mundo (cf. GS 40-45) y su razón de ser que es «actuar como fermento y como alma de la sociedad» (GS 40).

Además, Albuquerque señala la DSI como parte de la contribución de la Iglesia a la moral social:

[La DSI] constituye un punto de referencia ineludible para la moral social católica. Cien años de transmisión de la enseñanza católica la acreditan como magisterio y tradición dentro de la Iglesia y de la teología. Pero no puede suplir la compleja labor que corresponde a la teología moral social<sup>821</sup>.

---

<sup>817</sup> E. Albuquerque, *Moral social cristiana*, p. 27.

<sup>818</sup> *Ibidem*.

<sup>819</sup> *Ibidem*.

<sup>820</sup> Cf. *Ibidem*, p. 28.

<sup>821</sup> *Ibidem*, p. 83.

Pero, para no caer en un error de enfoque, es importante no perder de vista que la competencia de la Iglesia en cuestiones de orden temporal está plenamente ordenada a la salvación de los hombres, es decir, a su misión:

La Iglesia es anunciadora de la salvación en Cristo Jesús; tiene confiada la tarea de manifestarlo y buscar los medios adecuados para anunciar y transmitir esta salvación a todos los hombres<sup>822</sup>.

Es precisamente esta atención por el ser humano lo que lleva a la Iglesia a preocuparse también por lo social.

b) *La Moral social en la Biblia*

En este apartado ofrecemos algunas *orientaciones* referidas por Alburquerque sobre el mensaje moral contenido en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

Para el autor la Escritura debe ser vista como una *historia de salvación*, desde la experiencia de la fe. En este sentido, el acontecimiento principal del Antiguo Testamento es la Alianza entre Dios y el pueblo de Israel<sup>823</sup>, la cual que inspira la moral del pueblo:

El compromiso moral del pueblo consiste fundamentalmente en reconocer que su Dios es el único Dios del cielo y de la tierra y, consiguientemente, en obedecer sus mandamientos<sup>824</sup>.

---

<sup>822</sup> Ibidem, p. 101.

<sup>823</sup> Alburquerque se apoya en algunas obras que han incorporado la teología bíblica a la reflexión moral. Por ejemplo: J.L'Hour, *La moral de l'Alliance*, Gabalda, París 1966; W. Eichrodt (ed.), *Teología del Antiguo Testamento*, I, Cristiandad, Madrid 1975; F. Lage, «Alianza y Ley», en *Conceptos fundamentales de ética teológica*, M. VIDAL (ed.), Trotta, Madrid 1992, pp. 37-51.

<sup>824</sup> E. Alburquerque, *Moral social cristiana*, p. 59.

La Alianza, es un pacto de *salvación* para el pueblo y a través de ella «Israel descubre y vive el sentido de ser pueblo, constituida por la libre iniciativa de Dios. Esto impregna la moral social de un fuerte sentido comunitario, potenciando las relaciones de solidaridad entre todos los miembros de la comunidad. Realmente, la Alianza propone un proyecto de convivencia humana basado en la justicia y la fraternidad»<sup>825</sup>.

Yahvé, por medio de los profetas, expresa su decepción por el incumplimiento de la alianza, de su proyecto de fraternidad y justicia. De las profecías de Isaías (cf. Is 32 y 61, 1-3) nuestro autor obtiene algunas conclusiones, las cuales son importantes teniendo en cuenta la relevancia que Alburquerque le otorga a conceptos como *justicia y liberación*. Veamos las conclusiones:

El Mesías, “príncipe de la paz”, es portador de liberación, de justicia y de paz, porque “el producto de la justicia será la paz” (Is 32, 17) para todo el género humano. Fraternidad, justicia, liberación y paz son el compendio de la salvación. La salvación en el Antiguo Testamento es la salvación del pueblo de la esclavitud externa (Egipto, Babilonia) y de la opresión interna. Implica una convivencia humana en la que no existe la opresión del hombre sobre el hombre.

Pasamos ahora al mensaje moral del Nuevo Testamento. El autor señala como primera dificultad para la ética social el hecho de que el Nuevo Testamento parece no preocuparse por los problemas sociales. En este sentido Schnackenburg se pregunta si Jesús ha expuesto una ética social paralela a la individual, a lo cual responde —siguiendo los textos del NT— negativamente. Pero continúa subrayando que esto no significa que Jesús no estuviera en relación con la vida de la sociedad: Jesús no quería separar del mundo a sus discípulos ni alejarlos del pueblo<sup>826</sup>.

---

<sup>825</sup> Ibidem.

<sup>826</sup> Cf. R. Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, 90-100. (Cf. ALBURQUERQUE, *Moral social cristiana*, p. 19).



Ya hemos visto en el apartado anterior que el acontecimiento pascual es señalado como fundamento de la moral cristiana, el Reino de Dios como su horizonte y las Bienaventuranzas como la síntesis de valores propuestos por Jesús. Veámoslos más en detalle.

El *anuncio del Reino* es el principal tema de la predicación de Jesús (cf. Mt 4, 23) y por tanto Albuquerque lo considera como el mejor concepto sobre el que se pueden articular sus exigencias morales:

Desde el horizonte del reino de Dios, la moral social cristiana aparece como una moral *dinámica* que impulsa a la acción y al compromiso por el desarrollo, promoción y liberación del ser humano; una *moral positiva y creadora* que estimula la fraternidad, la justicia y la solidaridad; y es, sobre todo, *moral de la esperanza* que mira hacia el futuro para transformarlo<sup>827</sup>.

Albuquerque se detiene a señalar la dimensión socio-política del Reino de Dios, porque, aunque es cierto que «el reino de Dios no implica, quizá, un proyecto socio-político alternativo del orden social existente, pero sí impulsa un proyecto de justicia, liberación y paz, un proyecto que compromete moralmente a los creyentes»<sup>828</sup>.

Como vimos al tratar el fundamento cristológico de la moral social, el principal acontecimiento de la vida del cristiano es Cristo mismo. Aquí sólo queremos recordar que los valores predicados en las *Bienaventuranzas* (síntesis del Evangelio) son una aportación a la moral social, ya que «suponen un vuelco y cambio radical en la estimación de muchos valores que hoy priman en la sociedad (tener, poseer, dominar, etc.). Y describen también la nueva orientación que asume la vida del creyente en la perspectiva del Reino»<sup>829</sup>.

---

<sup>827</sup> E. Albuquerque, *Moral social cristiana*, p. 64 s.

<sup>828</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>829</sup> *Ibidem*, p. 69.

c) *Valores fundamentales y principios permanentes de la Moral social*

Ahora bien, como hace ver el autor, las orientaciones morales contenidas en el Evangelio no se reducen a los importantes fundamentos que hemos considerado (cristológico, escatológico, trinitario, la perspectiva novedosa de las Bienaventuranzas, la dimensión eclesiológica, etc.), sino que también contienen categorías morales propias de una ética social cristiana, asentadas como *valores* en la tradición cristiana, tales como la *caridad*, la *justicia*, el *bien común*, la *solidaridad*, la *paz*, y la *preocupación por los pobres*. Además, la Escritura, junto con el derecho natural y el Magisterio constituyen una base para construir la moral social cristiana, base que proporciona los principios y valores de las opciones y decisiones humanas, de las normas y prescripciones concretas<sup>830</sup>.

A partir del desarrollo que ofrece Albuquerque en su manual, presentamos a continuación dos *valores* (caridad y justicia), cuatro *principios* (bien común, solidaridad, subsidiariedad y participación) y la consideración que hace el autor sobre la *persona* como principio y fin de la vida social. Intentaremos centrarnos en la raíz teológica de cada una de estas categorías que, de la mano de la DSI, propone el autor. Comenzaremos por la consideración de la persona que, aunque el autor no lo coloca en primer lugar en la exposición, sí lo considera como raíz de los demás principios, en línea quizá con las premisas antropológicas con que comienza el libro.

- La persona, principio y fin de la vida social

La *persona humana* es la fuente y raíz de todos los valores y principios antes mencionados, es el sujeto y el centro de la sociedad, y a ella deben

---

<sup>830</sup> Cf. *Ibidem*, p. 153.

ordenarse todos los bienes. Por este motivo, Albuquerque dedica el tercer punto del capítulo de valores y principios a la consideración de la persona como principio y fin de la vida social.

El autor se detiene a considerar dos propiedades de la persona: su *dignidad* y su *carácter social*.

En cuanto a la *dignidad de la persona*, nuestro autor afirma que la persona constituye el fundamento moral, y su dignidad es la cualidad sobre la que se asienta el respeto y consideración que todo individuo merece, así como el reconocimiento de sus derechos humanos. Para la moral cristiana el hecho de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios es lo que fundamenta la dignidad humana.

El hecho de ser imagen de Dios implica una referencia esencial y permanente del hombre a Dios. Recurriendo a Seibel, afirma que:

[El hombre,] por su misma naturaleza está orientado hacia Dios, y sólo puede ser verdadero hombre en unión con Dios... Desde un principio es responsable ante Dios y creado para Él, y gracias a esa semejanza divina que constituye su verdadera dignidad, se diferencia fundamentalmente de todo el mundo infrahumano<sup>831</sup>.

Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores sobre la imagen de Dios podemos añadir que la persona es una realidad abierta, comunicativa, relacional y social. Es decir, la persona humana es un *ser social*. Albuquerque afirma que la socialidad es un dato constitutivo de la antropología cristiana, porque «Dios no es soledad, sino comunidad, no es posible tampoco concebir al hombre si no es considerando las relaciones

---

<sup>831</sup> W. Seibel, «El hombre imagen sobrenatural de Dios, su estado original», en *Mysterium salutis II*, AA.VV. (ed.), Cristiandad, Madrid 1969, p. 630. (Cf. E. ALBURQUERQUE, *Moral social cristiana: camino de liberación y de justicia*, San Pablo, Madrid 2006, p. 217).

que le unen necesariamente a los otros»<sup>832</sup>. Como se puede ver, esta afirmación evoca directamente al misterio trinitario como referencia para la moral social.

Siguiendo la enseñanza conciliar, el autor subraya que la persona es el principio, el sujeto y el fin de toda sociedad (cf. GS 25).

Viene luego una importante afirmación para nuestro tema. En la tradición teológica «la moral cristiana ha insistido desde santo Tomás en fundamentar la sociabilidad natural del ser humano en su necesidad del otro y de la sociedad (...) La reflexión más reciente, en cambio, subraya cómo la sociabilidad natural de la persona no radica utilitariamente en la necesidad exterior de los demás, sino que se funda metafísicamente en el ser humano (...) Es decir, el ser personal está ordenado al tú y a la sociedad. La persona tiende, pues, a la comunicación, la entrega y la participación. La perspectiva teológica sostiene y robustece esta esencial referencia social al situar a la persona como miembro del cuerpo de Cristo. La incorporación al cuerpo señala el más íntimo principio de unidad de los humanos entre sí y con el Dios trinitario»<sup>833</sup>.

Además de los principios considerados en la parte de fundamentación, el autor tiene en cuenta al abordar los temas de moral social concreta otros de los principios enunciados por la DSI. Nos referimos al *destino universal de los bienes*, a la *opción preferencial por los pobres* y a la *primacía del trabajo sobre el capital*.

Consideramos que de estos otros tres principios, la mayor aportación se encuentra en la reflexión sobre la *opción preferencial por los pobres*:

Para la teología cristiana, esta opción constituye una de las más importantes aportaciones del evangelio, presentes en la historia de la Iglesia

---

<sup>832</sup> E. Alburquerque, *Moral social cristiana*, p. 217.

<sup>833</sup> *Ibidem*, p. 219.

a lo largo de los siglos, aunque no siempre sentida y vivida de acuerdo con la enseñanza de Jesús<sup>834</sup>.

La *opción preferencial por los pobres* ha cobrado fuerza sobre todo en la Teología de la liberación. De ahí que nuestro autor afirme que «Gustavo Gutiérrez se ha referido a la “fuerza histórica de los pobres”, para significar la lucha por su dignidad en la Iglesia de América Latina»<sup>835</sup>.

Pero también la DSI le ha otorgado una gran importancia a la opción por los pobres, sobre todo en las encíclicas sociales de Juan Pablo II:

Juan Pablo II sitúa esta opción en la perspectiva moral del desarrollo y de la solidaridad, y la explica de esta manera: “Esta es una opción o una *forma especial* de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras *responsabilidades sociales* y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes” (SRS 42)<sup>836</sup>.

Esta opción implica unas responsabilidades sociales: «afirmar los “derechos de los pobres”; a comprometerse con ellos para hacerlos

---

<sup>834</sup> Ibidem, p. 306.

<sup>835</sup> Ibidem Para este tema el autor se apoya, entre otras, en las siguientes obras: G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima 1979; L. Boff, «El futuro mejor de la teología de la liberación: la opción preferencial por los pobres», en *Naturaleza y Gracia* 27 (1980) pp. 11-124; J.I. González Faus, «Los pobres como lugar teológico», en *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984) pp. 275-308; G. Gutiérrez, «Pobres y opción fundamental», en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), I, UCA, San Salvador <sup>3</sup>1993, pp. 303-321; J. Sobrino, «La opción por los pobres: dar y recibir», en *Revista Latinoamericana de Teología* 20 (2003) pp. 253-260.

<sup>836</sup> E. Alburquerque, *Moral social cristiana*, p. 307.

efectivos; a participar en todos los intentos de transformación de las injusticias actuales y a cooperar en su desarrollo y liberación»<sup>837</sup>.

En definitiva, esta *opción* consiste en el ejercicio de la *caridad cristiana* traducida en justicia y solidaridad.

- Valores fundamentales

Para Albuquerque, y en línea con la enseñanza social de la Iglesia, la *caridad* es el valor que ostenta la primacía en el cristianismo. Del mensaje evangélico se deduce la caridad como la principal aportación de Jesús a la moral, en su doble vertiente de amor a Dios y amor al prójimo:

La moral social tiene que partir también de esta primacía. En la moral evangélica todos los mandamientos convergen la caridad. Por ello, la caridad constituye el punto central de la ética cristiana<sup>838</sup>.

Naturalmente, esta virtud tiene una dimensión social, ya que «por vivir en sociedad y ser un ser social, el amor en la persona ha de estar abierto al bien social»<sup>839</sup>. Ahora bien, es importante proyectar esta dimensión social de la caridad, para que esta virtud oriente la construcción del Reino y el compromiso social de los creyentes:

Proyectar hoy esta dimensión social implica que el mensaje cristiano sobre la caridad llegue a la sociedad, al actual contexto socio-cultural, comprometiendo a la comunidad eclesial a expresar el mensaje evangélico del amor en la cultura moderna, y a traducirlo al lenguaje y a las costumbres

---

<sup>837</sup> Ibidem.

<sup>838</sup> Ibidem, p. 160.

<sup>839</sup> Ibidem, p. 155.

sociales. Sin una traducción a los actuales valores culturales, la caridad quedaría vacía<sup>840</sup>.

Al final, de lo que se trata es de comunicar el contenido de la caridad mediante los valores que en la actualidad son más estimados, tales como la solidaridad con los pobres, el compromiso por la justicia y libertad, el esfuerzo por la paz o el sentido comunitario y altruista.

Además, el autor es consciente del peligro que corre la caridad en la sociedad moderna, ya que hay quien puede considerar que por existir un amplio sistema de servicios sociales y por estar garantizados los derechos humanos esta virtud pierde su función. Sin embargo, se confirma la permanencia de la función de esta virtud, ya que promueve la justicia desde la perspectiva de la gratuidad y del don, pero también de la efectividad<sup>841</sup>.

Por su parte, la *justicia* es vista como la primera exigencia de la caridad y como su verificación concreta, ya que «a través de la justicia, despliega el amor su fuerza creadora y promotora, y su dimensión social»<sup>842</sup>. Es importante señalar –como lo hace el autor– que ambas virtudes son inseparables:

La justicia es mediación y camino de la caridad; y la caridad es el alma que vigoriza e impulsa la justicia (...). Así pues, caridad y justicia son dos expresiones de la misma realidad cristiana: el compromiso por construir la sociedad humana de acuerdo con el ideal de la salvación realizada en Cristo<sup>843</sup>.

---

<sup>840</sup> Ibidem, p. 162.

<sup>841</sup> Cf. Ibidem, p. 164.

<sup>842</sup> Ibidem.

<sup>843</sup> Ibidem, p. 188.

Alburquerque reconoce que esta virtud forma parte del mensaje central de la Revelación, aunque con un significado distinto del que adquiere en la reflexión teológica actual. En el AT esta virtud caracteriza las relaciones de Alianza entre Yahvé y su pueblo. El sentido que tiene esta virtud en los escritos veterotestamentarios es muy diverso: en ocasiones es sinónimo de salvación, paz, liberación, redención, santidad; otras veces se refiere a lo que el creyente espera de Dios o también aparece como un don mesiánico y salvífico, etc. En el NT, especialmente en los Evangelios, la justicia consiste en defender a los pobres y marginados; se considera esta virtud no como obra de los hombres, sino como don de Dios.

- Principios permanentes

En el caso de los principios permanentes de la moral social, Alburquerque no marca claramente sus raíces teológicas. Por eso no vamos a extendernos y nos limitaremos a señalar algunas ideas destacadas de cada principio, ideas que por otro lado son bien conocidas.

Alburquerque considera el *bien común* como criterio y orientación de la justicia. Reconoce que es un punto clave de la DSI y un tema recurrente del Magisterio pontificio, además de ocupar un lugar privilegiado en la moral social, ya que este «constituye el fin esencial de toda la vida social, la razón de ser de la sociedad, la norma suprema de la conducta social; es el bien de los individuos y de la comunidad»<sup>844</sup>.

El autor recurre a la enseñanza social de la Iglesia para explicar la visión cristiana del bien común. En este sentido, siguiendo *Pacem in terris*, señala que «el bien común está íntimamente ligado a la naturaleza humana. Por ello no se puede mantener su total integridad más que en el supuesto de que, atendiendo a la íntima naturaleza y efectividad del mismo, se tenga

---

<sup>844</sup> Ibidem, p. 201.



siempre en cuenta el concepto de persona humana» (PT 55). En definitiva, lo que Alburquerque pretende remarcar es que la misma organización social debe tender al bien de la persona, o lo que es lo mismo, la sociedad debe estar al servicio del hombre: el bien común es lo que justifica y da sentido a la comunidad política.

El principio de la *solidaridad* es visto por el autor siguiendo la línea de pensamiento marcada por Juan Pablo II en *Sollicitudo rei socialis*: como principio que lleva a alcanzar el desarrollo, la paz y la justicia (cf. SRS 39). Al igual que al exponer el bien común, Alburquerque acude a las enseñanzas de la DSI, ya que este principio no ha sido muy considerado ni por la ética ni por la Teología moral, pero sí por el Magisterio social de la Iglesia, sobre todo a partir de esta encíclica social.

Con Juan Pablo II nuestro autor advierte que la solidaridad reclama un nuevo orden social, una nueva cultura y una nueva sociedad, para lo cual es indispensable un cambio profundo en el corazón de los hombres y de la misma sociedad:

La sociedad no precisa solamente reforma de estructuras y organizaciones: debe transformarse el alma de la sociedad. Es necesario un gran vuelco de la cultura actual: pasar de una cultura del *tener* a una cultura del *ser*, de una ética del interés y la ganancia a una ética de la solidaridad<sup>845</sup>.

También la *subsidiariedad* es vista en la línea de la DSI. El autor lo define como una ayuda “de arriba abajo”, de las instancias superiores a las inferiores. Alburquerque señala que este principio se suele relacionar en la DSI con la justicia social y la solidaridad.

La *participación* va más allá de tomar parte en la vida social, se trata de intervenir activa y responsablemente en las decisiones que afectan al individuo, consiste en que el hombre actúe como un sujeto corresponsable en lo social:

---

<sup>845</sup> Ibidem, p. 210.

Desde esta comprensión, el principio de participación pide que todos los miembros de la sociedad lleguen a tomar parte activa en la vida pública; que las personas, grupos, asociaciones no sean meros objetos, sino sujetos activos. Se extiende a todos los ámbitos de la vida social: cultura economía, política<sup>846</sup>.

Como afirma Alburquerque, para la disciplina moral social, el principio de participación constituye el quicio del funcionamiento democrático de las instituciones. Su fundamento se sitúa en la misma naturaleza humana y es expresión de su dignidad y libertad.

### 1.3. *Temas de moral social concreta*

El autor es consciente de la importancia que tiene para la moral social el hecho de no quedarse en los elementos de fundamentación, sino en aplicar estos a las cuestiones concretas de la vida:

La ética social no se limita a definir principios. Necesita bajar a la realidad, pisar la tierra, estar en relación muy directa con la sociología, la política y la economía. Tiene necesidad de concreción y realismo. Tiene que responder a los problemas humanos y sociales. El proceso de discernimiento moral en lo social requiere la capacidad de *ver* la realidad desde dentro, *juzgarla* moralmente y *actuar* buscando la utopía en el compromiso concreto<sup>847</sup>.

La concreción que el autor exige a la ética social se manifiesta principalmente en los siguientes ámbitos de la vida social: la *economía*, el *desarrollo* y el *trabajo*; la *cultura*, la *educación* y los *medios de comunicación*; la *política*, los *derechos humanos*, la *paz* y la *ecología*.

Respecto a la *economía*, nos encontramos con una reflexión sobre la relación existente entre ética y economía, con el objetivo de determinar las

---

<sup>846</sup> Ibidem, p. 212.

<sup>847</sup> Ibidem, p. 17.

finalidades humanas de la economía y de los principios éticos que deben acompañarla. «El carácter moral le viene a la economía de su misma naturaleza humana y de su propia finalidad: la satisfacción de las necesidades de todos los hombres en orden a su pleno desarrollo»<sup>848</sup>.

Podemos apreciar una conexión de la reflexión sobre la moralidad de la economía con los elementos de fundamentación de la moral social cuando el autor señala que «el reconocimiento concreto de la dignidad de la persona, el respeto efectivo de la libertad, la promoción de los valores morales de la convivencia pasan a través de estructuras y opciones económicas concretas»<sup>849</sup>. Además, al preguntarse por los fines de la economía, el autor remite en primer lugar a la antropología y se apoya en GS 63 que insta a que se respete en la vida económica y social la dignidad humana, la vocación del hombre y el bien de la sociedad; es decir, recuerda que la economía debe estar al servicio del ser humano. En este sentido, Albuquerque habla de una *economía humanizante*.

Frente a la brecha patente que existe entre los países pobres y los ricos, nuestro autor, siguiendo a Delors, aboga por una economía personalista preocupado por un proyecto de sociedad<sup>850</sup>. Esto es lo que Juan Pablo II denominaba *economía social* (cf. CA 52). En definitiva, «se trata de orientar la producción económica de manera que favorezca la liberación y el desarrollo integral de los hombres y los pueblos»<sup>851</sup>.

Al considerar el tema del *desarrollo*, el autor se refiere a este como «la aspiración a realizar la vocación humana, al reconocimiento efectivo de la

---

<sup>848</sup> Ibidem, p. 227.

<sup>849</sup> Ibidem, p. 228.

<sup>850</sup> Cf. J. Delors, «La economía al servicio de un proyecto de sociedad», en *¿Qué economía? ¿Para qué sociedad?*, Desclée, Bilbao 1973, pp. 269-290. (Cf. ALBURQUERQUE, *Moral social cristiana*, p. 235).

<sup>851</sup> E. Albuquerque, *Moral social cristiana*, p. 236.

dignidad y los derechos del hombre (...) El desarrollo es el proceso de valorización humana de las personas y las sociedades que orienta a la maduración integral»<sup>852</sup>.

En *Moral social cristiana* se identifican tres dimensiones que ayudan a describir el desarrollo: antropológica, teológica y ética. Antropológica porque el desarrollo abarca a la persona globalmente considerada, es decir, en sus distintos niveles (físico, intelectual, moral, político, religioso). De ahí que el autor, en línea con las enseñanzas de la DSI, anime a la superación de una visión reductiva del desarrollo centrada en la dimensión económica. El autor señala que esta dimensión es importante pero debe subordinarse a la vocación trascendente de la persona.

Además, el desarrollo tiene una dimensión teológica porque «el anuncio de la salvación en Cristo Jesús significa una vocación al crecimiento, crecimiento al que contribuye el ser humano con el propio esfuerzo y con sus decisiones libres sostenidas por la gracia»<sup>853</sup>. Pero lo más importante en cuanto a la dimensión teológica del desarrollo es la consideración del misterio de Cristo, en particular del hecho de la Encarnación:

La existencia del mundo y del hombre están sustentadas en la encarnación y glorificación de Cristo el Señor. La creación del mundo tiene su fundamento último en la encarnación y, por eso, está ordenada al hombre "cristiforme", divinizado por el Espíritu de Cristo. Esta es la nueva relación del mundo con el hombre, que la encarnación determina en la creación<sup>854</sup>.

Por esto el autor no duda en afirmar que la falta de compromiso por el desarrollo y el progreso de los pueblos denotan un cristianismo desencarnado que olvida que su esencia es el misterio de Cristo.

---

<sup>852</sup> Ibidem, p. 288 s.

<sup>853</sup> Ibidem, p. 293.

<sup>854</sup> Ibidem, p. 294.

Respecto a la relación existente entre el *desarrollo* socio-económico y el crecimiento del Reino, el autor es plenamente consciente de la diferencia entre ambos. Sin embargo, afirma que «en el proyecto divino y en la unidad de la persona humana llamada a realizarlo esa dualidad se transforma en dialéctica de transformación del primero por el segundo»<sup>855</sup>.

Por último, en sintonía con su planteamiento de liberación, el autor afirma que los países subdesarrollados han de coordinar esfuerzos si quieren avanzar por el camino de la liberación. Esto ya que al Sur no le va a llegar la liberación por un camino generoso y unilateral por parte del Norte, de ahí la necesidad que tiene el Sur de unirse y presionar unidos por este camino de liberación<sup>856</sup>. Esto sin olvidar que desde el punto de vista cristiano, la *caridad* urge a contribuir con una auténtica fraternidad y desarrollo de los hombres y los pueblos<sup>857</sup>.

En el tema del *trabajo* podemos detenernos en primer lugar en la perspectiva bíblica. En este sentido, el autor sigue a Chenu, para quien «lo importante en la enseñanza del Nuevo Testamento (...) no son las palabras de Cristo, sino la novedad del mandamiento del amor»<sup>858</sup>.

En la reflexión sobre este tema es interesante la referencia a la Encarnación del Verbo. Alburquerque no duda en afirmar que Cristo es hombre del trabajo, y en este sentido cita unas palabras de Juan Pablo II: «Aquel, que *siendo Dios* se hizo semejante a nosotros en todo, dedicó la mayor parte de los años de su vida terrena al *trabajo manual* junto al banco

---

<sup>855</sup> Ibidem, p. 293.

<sup>856</sup> Cf. Ibidem, p. 287.

<sup>857</sup> Cf. Ibidem, p. 295.

<sup>858</sup> D. Chenu, «Trabajo», en *Conceptos fundamentales de la Teología*, H. FRIES (ed.), II, Cristiandad, Madrid 1979. (Cf. ALBURQUERQUE, *Moral social cristiana*, p. 344).

del carpintero. Esta circunstancia constituye por sí sola el más elocuente “Evangelio del trabajo” (LE 6)»<sup>859</sup>.

Por otra parte, el significado ético de la economía hace referencia al deber de solidaridad y justicia social en la ayuda al desarrollo de los otros. Esto se traduce principalmente en compromisos de solidaridad, cooperación y ayuda al desarrollo y la opción preferencial por los pobres.

En cuanto a la *política*, al igual que en el tema de la economía, el autor se pregunta por su relación con la ética. En primer lugar el autor destaca como significado más profundo de la acción política la promoción del bien común como criterio indispensable: «el elemento propio de la política reside en la búsqueda y consecución del bien común. A ello tiende la política, no simplemente al ejercicio del poder»<sup>860</sup>. Esta doctrina es la que encontramos recogida en GS 74.

Al presentar la reflexión teológica de la política, nuestro autor aprovecha para recordar que en la Escritura no encontraremos un programa político ni social, pero sí indicaciones éticas para valorar y orientar la actividad política. También afirma que la fe en Jesús y el mensaje evangélico no aporta un proyecto político, pero sí una iluminación que incide en lo social. Albuquerque sostiene que aunque la política es una ciencia autónoma, esto no impide la opción personal en favor de la fe:

Desde este punto de vista, la acción política, vista como servicio a la comunidad o como compromiso para transformar las estructuras injustas y opresoras de la dignidad humana, constituye una de las aplicaciones más importantes de la dimensión social del amor cristiano. También a través de la actividad política se expresa la dimensión social de la caridad<sup>861</sup>.

---

<sup>859</sup> E. Albuquerque, *Moral social cristiana*, p. 349 s.

<sup>860</sup> *Ibidem*, p. 529.

<sup>861</sup> *Ibidem*, p. 545.

Es necesario que la fe cristiana recobre su función pública, crítica y liberadora, para que de “vida” al compromiso de los creyentes, compromiso que debe tener por primer objetivo la causa de los pobres: «para el creyente, el compromiso socio-político se orienta a construir un mundo más justo, que exige reconstruir la sociedad civil y transformar las estructuras sociales desde la opción por los pobres»<sup>862</sup>.

Encontramos también un conjunto de valores que deben guiar toda acción política, valores plenamente reconocidos por la enseñanza social de la Iglesia: la verdad, la justicia, el amor y la libertad (cf. PT 35, GS 26).

En el tema *ecológico* se insiste en la importancia de considerar la cuestión como un problema social, ya que en el fondo manifiesta los desequilibrios y trastornos de la situación social; es el resultado de una comprensión errónea y unilateral del desarrollo y de una actitud colectiva que ha hecho del utilitarismo, el consumismo y el hedonismo un estilo de vida en el que la naturaleza se percibe como un simple medio en las manos del hombre<sup>863</sup>:

En el fondo, en el desafío ecológico está en juego el tipo de sociedad al que aspiramos y la opción por la calidad de la vida humana. Se trata de un problema de naturaleza socio-cultural y moral<sup>864</sup>.

Para refutar las acusaciones dirigidas a la cultura judeo-cristiana de ser la culpable del desastre ecológico, Albuquerque explica el sentido del dominio humano contenido en el libro del Génesis. Afirma que el dominio debe ser entendido como un don de Dios, y por lo tanto el hombre tiene que ejercerlo en cuanto *imagen de Dios*, de ahí que en la tradición cristiana

---

<sup>862</sup> Ibidem, p. 549. Para este tema, en otras referencias el autor cita: Congr. para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* Roma 2002.

<sup>863</sup> Cf. E. Albuquerque, *Moral social cristiana*, p. 494.

<sup>864</sup> Ibidem, p. 495.

se haya utilizado la idea del hombre como *administrador* de la naturaleza puesto por Dios.

#### 1.4. *Valoración*

En *Moral social cristiana*, Albuquerque plantea una moral social atenta a las estructuras, pero siempre buscando incidir de modo muy particular en la actuación del cristiano concreto. La finalidad de esta opción es orientar la vida de los cristianos a partir de la fe en Cristo. Sin embargo, como en los últimos manuales analizados, también en este se aprecia la intención de entrar en diálogo con los no creyentes.

El autor es plenamente consciente de la configuración actual de la sociedad, en la que existe una gran pérdida del horizonte trascendente como fruto del proceso de secularización. De ahí que Albuquerque procure establecer los fundamentos de esta disciplina, tanto los teológicos como los que prescindan de las aportaciones de la fe. En este sentido es posible apreciar un esfuerzo por argumentar tanto desde la *razón* (acudiendo a la reflexión ofrecida por la antropología, la ética filosófica y las ciencias sociales) como desde la *fe* (Revelación). En conjunto nos encontramos frente a una obra en la que se manifiesta un claro empeño por fundamentar teológicamente la moral social atendiendo a la Escritura en unidad con la Tradición y bajo la interpretación del Magisterio de la Iglesia. Este enfoque permite obtener una visión completa de la moral social de identidad cristiana. Veamos cuales son los principales puntos que en este sentido el autor tiene en cuenta.

En el manual se percibe una clara preocupación por mostrar la importancia del binomio persona-sociedad como una realidad propia de la naturaleza humana, es decir, como dos aspectos propios del ser humano que no tienen por qué entrar en conflicto u oposición. En este sentido, y al igual que vimos en el manual de Fernández, en *Moral social cristiana* se otorga una importancia considerable a la *dignidad* y *sociabilidad* de la persona humana como reflejo de la *imagen de Dios* en el hombre. Sin



embargo, Albuquerque sobrepasa la común afirmación de la necesidad de los demás que el ser humano tiene para desarrollarse con las aportaciones de la teología y de la filosofía personalista, culminada por las consecuencias del ser imagen de Dios llevado hasta su raíz, es decir, por las relaciones trinitarias como referente de las relaciones humanas. Hay que decir que se nota el peso del personalismo en la fundamentación del carácter social del hombre.

No obstante, en el manual de Albuquerque encontramos una nota distintiva respecto al esfuerzo por marcar las raíces trinitarias de la moral social. El autor enfatiza y fundamenta la *socialidad* del hombre y su carácter *relacional* en el misterio trinitario, ya que si el hombre ha sido creado a imagen de Dios y la divinidad no es un ser solitario, entonces la persona también está llamada a la comunión y a la solidaridad universal. Al mismo tiempo, la relacionalidad de la persona es vista como una característica connatural al ser mismo del hombre, por la que cada individuo tiende a la comunicación y entrega de sí a los demás. Lo interesante de la propuesta del autor es el hecho de subrayar que la vocación relacional del ser humano tiene un carácter metafísico y se realiza a través de la entrega de sí misma al servicio de la humanidad y como clara manifestación de la imagen de Dios en el hombre. De algún modo, la vocación humana, tal y como la presenta Albuquerque, incluye ya una respuesta moral que concierne no sólo a Dios sino a los demás hombres: la de la entrega de sí al servicio de la humanidad.

El misterio de Dios-Amor pone de relieve la pluralidad, alteridad y reciprocidad y sitúa a la *caridad* en la primera línea de la propuesta moral cristiana, también en sus aspectos sociales. Por esa razón, si en la mente de Albuquerque la moral social es sobre todo un camino de liberación hacia la justicia, ésta debe estar acompañada en todo momento por la caridad. Por eso volvemos a encontrarnos con un manual que presenta en su fundamentación el binomio justicia-caridad, dando preeminencia a esta última. Estas son algunas de las consecuencias de la teología trinitaria para la moral social, según el autor. Sin embargo, no tienen una clara incidencia a la hora de exponer los ámbitos concretos de la disciplina.

La nota característica que sí tiene una mayor incidencia a la hora de abordar los aspectos concretos es la idea de *liberación*. Como hemos visto el autor obtiene este concepto de la Sagrada Escritura, principalmente del Antiguo Testamento, y lo aplica al compromiso de los cristianos ante las realidades temporales. Así, por ejemplo, ocupándose de la economía aboga por un proyecto de sociedad dirigido a la liberación del hombre, especialmente de los menos favorecidos; y al tratar el desarrollo prefiere situarse en una visión “realista”, que considera que los países ricos no dirigirán sus esfuerzos a combatir la pobreza de los subdesarrollados, de modo que es necesaria una colaboración entre estos últimos para avanzar en el camino de liberación.

Además, el recurso al misterio trinitario permite mostrar la raíz teológica de la *comunidad* y de la *solidaridad* universal. Por todo esto, tiene peso la apelación a la necesidad de recobrar la lógica trinitaria en esta disciplina, ya que no siempre se tiene en cuenta la importancia de este misterio en la reflexión moral social.

Por otra parte, la moral social encuentra su fundamento bíblico ante todo en la *nueva visión del hombre* (iluminada, además de por el misterio trinitario, por el cristológico) y en su *porvenir* (dimensión escatológica). Con estos puntos y las aportaciones antropológicas, el autor construye su propuesta de moral social. En dicha propuesta destaca sobre todo el esfuerzo por marcar la dimensión cristológica de la moral social y la importancia concedida al tema del Reino.

En realidad, el empeño de fondo es aplicar a la moral social las riquezas de la Escritura. Como otros autores, Alburquerque afirma la necesidad de buscar en la Escritura *orientaciones* que sirvan de guía a la actuación social de los cristianos según el plan de salvación de Dios. Sin embargo, el contenido de la moral social cristiana no es distinto al de una ética social que se precie de ser verdaderamente humana. Lo específico de la moral social cristiana se encuentra en las *motivaciones* y *actitudes* que configuran la actuación de los creyentes según el contenido de la Revelación. Dichas motivaciones y actitudes están determinadas por la dimensión cristológica

de la moral social, es decir, por la norma moral que se desprende del *Evangelio*, por el *seguimiento de Cristo* y la construcción del *Reino*. Estos aspectos configuran la disciplina como una utopía del Reino que requiere un *camino de liberación y de justicia*.

Junto a estos puntos, nos parece que merece una mención especial, por la novedad que supone en relación con otros manuales –aunque en sí mismo no constituya algo nuevo– el enfoque cristológico de un tema clásico de la moral económica como es el desarrollo. En efecto, como se ha señalado más arriba, Albuquerque plantea el desarrollo humano a la luz de la redención operada por Cristo, que constituye una llamada a desentrañar con ayuda de la gracia todo el potencial humano. Una vez más, en este punto hay un eco de GS 22. El hecho de la encarnación y glorificación de Cristo supone una nueva relación del hombre con el mundo, que debe orientar su desarrollo. Como se ha visto, el hombre ahora está llamado a hacerse “cristiforme” bajo la acción del Espíritu. Se debe reconocer en este punto un planteamiento teológicamente más profundo y cristiano que el que suele presentarse en otros manuales. Nótese que aquí se da un paso más respecto a la idea de hacer de la persona humana el centro y fin del desarrollo.

También la *escatología* tiene lugar en la propuesta del autor, a través de la categoría del *Reino de Dios*. Éste impulsa la acción de los cristianos en el mundo; compromete al desarrollo, promoción y liberación humana; estimula la fraternidad, la justicia y la solidaridad; y, sobre todo, configura una moral de la *esperanza*, ya que mira al futuro con intención de transformarlo, porque el mundo presente es germen del mundo futuro y definitivo. El tema del Reino pone en escena conceptos que ya resultan familiares por otras propuestas de moral social: utopía, tensión, dimensión profética de la Iglesia, etc. Pero a la vez, requiere el esfuerzo del autor por precisar con equilibrio el papel del mensaje cristiano y de la misma Iglesia en el mundo. No obstante, era esperable que habiendo dado tanta importancia a la construcción del Reino, este enfoque estuviera más presente en el planteamiento y desarrollo de los temas concretos. Por ejemplo, la cuestión del desarrollo, en cuanto supone crecimiento, progreso

o visión de futuro, resultaba propicia para enmarcar y orientar ese tema desde el Reino, en lugar de limitarse a una brevísima alusión al reino.

En estrecha conexión con el empeño por inspirar bíblicamente la moral social, en el manual de Alburquerque se observa igualmente la influencia de los temas propios de la moral fundamental a la hora de plantear la materia: la especificidad de la ética cristiana en el orden social, la vida cristiana como seguimiento de Cristo, las bienaventuranzas o el papel de la ley natural son temas que el autor introduce en su planteamiento. Por eso nos encontramos ante un autor que se ha tomado en serio la unidad, no ya de la teología, sino de las distintas ramas de la teología moral.

Los fundamentos apenas descritos son una muestra evidente de la recepción de GS que ha tenido el autor. Así, por ejemplo, en el manual se alude en un momento a la importancia de la cristología en la moral social, precisamente porque por Cristo sabemos qué es el hombre, siendo una clara referencia al número 22 de la constitución pastoral. También el horizonte antropológico que configura la concepción del hombre en esta obra está en plena sintonía con el descrito en el documento conciliar. Además, cabe destacar el esfuerzo cada vez mayor en los manuales de moral social por aplicar la Escritura a la reflexión teológica según el conocido punto de *Optatam totius*.

Todo este horizonte teológico de la moral social es traducido en el manual en categorías de la tradición cristiana, principalmente en los valores y principios proclamados por la DSI. De dichas categorías, la *caridad* es la que ostenta la primacía en plena sintonía con la predicación de Jesús. Esta categoría es vista desde la perspectiva del amor abierto a lo social y orientada a la construcción del Reino y al compromiso social de los creyentes. De esta categoría se desprenden, entre otras, la *solidaridad con los pobres*, el sentido *comunitario* del hombre, la *justicia*, la *libertad* y la *paz*. Además, estas categorías son aplicadas a los ámbitos concretos de la moral social: economía, política, cultura y ecología.

De los aspectos anteriores no podemos dejar de mencionar que para este autor la *Alianza* viene a ser la raíz teológica del sentido *comunitario* y de la

*solidaridad* propia de una moral social cristiana. Es decir, bajo la perspectiva del autor, vemos que la Alianza entre Dios y su pueblo no se limita a una señal de amor y misericordia (relación vertical), sino que va más allá y funda una nueva conciencia de comunidad, de solidaridad entre los hombres (relación horizontal).

A la vista del conjunto, consideramos que el número 72 de GS, que viene a ser la conclusión del capítulo dedicado a la vida socio-económica y con el que el autor comienza la presentación del manual, es un punto programático en la elaboración de la obra. En efecto, por un lado, refleja el papel activo que deben tener los cristianos en la vida social bajo la guía de la justicia y la caridad. Aparece el aspecto *personal y social* (individual y colectivo). Se insiste en la configuración activa de la sociedad con fidelidad a Cristo y su *Evangelio*, según el espíritu de las *Bienaventuranzas* (que en el caso de este manual el autor traduce en valores y virtudes). Por último, está presente la consideración escatológica, es decir, la búsqueda ante todo del *Reino de Dios*, lo cual se debe traducir en obras de *justicia* inspiradas por la *caridad*. Son precisamente estas las líneas de fundamentación para la moral social que el autor ha pretendido trazar en el manual.

En definitiva, nos encontramos con una propuesta de moral social preocupada por asentar teológicamente los fundamentos de la esta disciplina. Es uno de los manuales en los que hemos encontrado mejor integrados los diversos elementos fundamentales: el irrenunciable papel de la *Sagrada Escritura*, y sobre todo la novedad evangélica (el acontecimiento Pascual, el Reino de Dios y las Bienaventuranzas que configuran el papel de los creyentes en el mundo). La incidencia de los misterios *cristológico* y *trinitario* en la comprensión del hombre y de la convivencia, de los cuales se deduce el carácter social y relacional del hombre creado a imagen y semejanza del Dios uno y trino.

Sobre todo se trata de un planteamiento de moral social que pretende orientar la convivencia desde el designio salvador de Dios, el cual puede ser conocido también mediante la ley natural. Existe un claro esfuerzo por precisar de qué modo Jesucristo se convierte en norma para esta disciplina.

Nos encontramos ante un programa de enfoque teológico que orienta a la moral social y cuyo centro es la *novedad evangélica*, la cual se traduce en el cristiano en motivaciones y actitudes a partir de la fe en Cristo.

## **2. Testigos en el mundo. Fundamentos de Moral social (J. Bullón)**

### **2.1. Presentación de la obra**

José Bullón, licenciado en Teología por la Universidad de Salamanca (1971) y doctor en Teología moral por la Academia Alfonsiana de Roma (1989), es actualmente profesor de Teología moral en la Universidad de San Dámaso. El manual que aquí analizaremos, *Testigos en el mundo. Fundamentos de Moral social*<sup>865</sup>, forma parte de la colección de manuales de la Facultad de Teología de dicha Universidad.

El autor es plenamente consciente del mundo tan cambiante en el que vivimos, situación que hace imposible a la moral resolver todo lo que sucede en el ámbito social como lo pretendía la casuística. Por eso, Bullón se ha propuesto con esta obra «convencer», a tantas y tantas personas dubitativas, de que el ser cristiano, en su llamada y crecimiento, pasa necesariamente por la aceptación y vivencia del mensaje dentro de la dimensión social; no hay una conducta recta si se la reduce a la sola contemplación de la “verdad” y del “bien”, para guardarlos en el corazón y adorarlos en la interioridad; la “verdad” y el “bien” tienen que pasar por la vida y por el mundo, tienen que hacerse fuerza que, a través del testimonio, transforma este mundo en el que vivimos»<sup>866</sup>.

---

<sup>865</sup> J. Bullón, *Testigos en el mundo. Fundamentos de Moral social*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2007, p. 155.

<sup>866</sup> *Ibidem*, p. 13 s.

Como el mismo subtítulo de la obra indica, este manual pretende abordar el tema de la moral social, sobre todo en el planteamiento de sus fundamentos. En este enfoque existe la pretensión de convencer a los creyentes (*testigos*) de que la fe implica responsabilidad con el mundo, es decir, que de la misma fe cristiana deriva un comportamiento ético social.

La justicia, la caridad y el bien común son presentadas como verdades que pueden conducir la vida del creyente en el mundo. Estas son consideradas como las bases sobre las que el cristiano debe construir su comportamiento en el mundo. Teniendo en cuenta este marco de referencia, nos pueden ayudar las siguientes palabras para individuar el contexto en el que se sitúa el autor:

Hoy, en que cada ser humano parece tener en sus manos lo necesario para bastarse a sí mismo y, por ello, desentenderse de su alrededor, o acudir a lo social porque se necesita para su propio proyecto, es preciso referir a estas verdades para que la propia vida se enmarque en el lugar adecuado (...) Estas verdades las hallamos en el Reino de Dios, predicado por Jesús y proclamado por la Iglesia, y nos hace ver el compromiso de construir un mundo más justo, y nos lleva a juzgar los proyectos sociales que nos han acompañado a lo largo de nuestro existir<sup>867</sup>.

Con el fin de presentar los fundamentos de la moral social como ayuda a los creyentes en su compromiso con el mundo, el autor divide el manual en dos grandes partes. En la primera se tratan los *referentes para la moral social*. En concreto se ofrece una reflexión sobre la disciplina antes del Concilio, así como la moral social del Vaticano II —especialmente las aportaciones de *Gaudium et spes*—. También se trata la relación entre el mensaje cristiano y el ser comunitario del hombre. Por último, hay un capítulo dedicado a los fundamentos de la moral social, en el cual nos detendremos ampliamente más adelante.

---

<sup>867</sup> Ibidem, p. 22.

En la segunda parte se desarrollan *las categorías que organizan la moral social*. Se estudian las verdades fundamentales (caridad, justicia y bien común) y los valores de la moral social (dignidad humana, libertad, igualdad y participación). Un capítulo está dedicado a la justicia como valor que organiza la convivencia, así como su relación con el bien común. A continuación encontramos una reflexión sobre esta virtud y su relación con el Reino. Por último el autor ha incluido un capítulo de moral social concreta dedicado a la economía.

## **2.2. Fundamentos de la Moral social cristiana**

En este apartado presentaremos los fundamentos de la disciplina moral social, sin limitarnos al tercer capítulo del manual. Consideramos que Bullón se ha ocupado de los fundamentos de la disciplina al exponer los *referentes* de la moral social en torno al Vaticano II. Por este motivo dividimos el siguiente apartado en dos: en un primer momento reflexionaremos sobre los aspectos fundamentales contenidos en la doctrina de *Gaudium et spes*; en segundo lugar, nos detendremos en los fundamentos de la moral social señalados por el autor, sobre todo en el capítulo tercero.

### **2.2.1.) La doctrina de Gaudium et spes sobre la Moral social**

La constitución pastoral del Concilio Vaticano II contiene algunos valores provenientes del Evangelio, los cuales pueden contribuir a la organización de la vida en sociedad. Es por esto que en *Testigos en el mundo* nos encontramos con una reflexión sobre las contribuciones de GS a la moral social. Estas aportaciones deben ser tenidas en cuenta por los cristianos, precisamente porque vienen exigidas por el mensaje evangélico.

El fundamento *antropológico* es el punto de partida del documento conciliar. Ahí se expone lo que es el hombre en sí mismo y formando parte de la realidad social. Además, está presente el sentido cristiano de la vida y de la actividad del hombre en el mundo.



Bullón resalta el punto de partida de GS: la condición actual del hombre a la luz de Cristo, que permite iluminar los principales problemas de nuestro tiempo. Está así presente el *misterio de Cristo*, que ha de incidir en la realidad terrena.

También menciona nuestro autor la reflexión sobre el *Reino de Dios* en cuanto esfuerzo por conseguir un mundo mejor. En este sentido se insiste en la importancia de la fe, ya que creer implica hacer aquí y ahora el Reino, luchando por la justicia y comprometiéndose con la realización de una nueva vida:

En la Constitución *Gaudium et Spes* se considera la verdadera religiosidad: amar a Dios ejerciendo la justicia, aunque el crecimiento verdadero del Reino no está sólo en el progreso de la civilización, de la ciencia y la técnica humanas, sino sobre todo en conocer cada vez más profundamente las riquezas de Cristo, y esperar los bienes eternos, acogiendo el amor de Dios<sup>868</sup>.

En definitiva, el autor quiere señalar la importancia que tienen para la moral social los fundamentos contenidos en *Gaudium et spes*: el contexto *antropológico y cristológico* en el que se ubica el documento, es decir, la referencia al hombre y a Jesucristo. Subraya para ello el número 14, donde se ofrece un esbozo antropológico, y el 22, donde dicha antropología es vista desde Cristo, modelo de hombre perfecto.

A continuación nos centraremos en algunos aspectos claves para la moral social que subyacen en la doctrina de *Gaudium et spes*: la Iglesia y su consideración del hombre (*antropología cristiana*), la dimensión comunitaria del hombre y sus razones teológicas (*sociabilidad y misterio trinitario*), y las consecuencias morales del ser comunitario (*carácter público de la fe*).

---

<sup>868</sup> *Ibidem*, p. 36.

a) *La Iglesia y su consideración del hombre*

A la Iglesia compete la misión de ser luz para el hombre en medio del mundo, lo cual tiene un claro trasfondo cristológico:

Cristo asume la realidad humana sin suprimirla y sin confundirse en ella, pero la asume para transformarla a través de un servicio y entrega total<sup>869</sup>.

Bullón hace ver como en GS la misión de la Iglesia se expresa en orden a la salvación del hombre. Este aspecto eclesial también encuentra su apoyo en la cristología, ya que «el misterio de la Encarnación hace posible la entrada de Dios en el mundo, pero esta entrada no es un simulacro o mero acercamiento, sino participación plena en la existencia mundana. Jesús se hace uno con el mundo y con el hombre; “es” como el hombre, asume en totalidad la vida»<sup>870</sup>. Por eso la Iglesia, como se ve en GS, quiere participar en todas las realidades mundanas para transformarlas y así salvar al hombre. Esto es una clara manifestación de la dimensión eclesial en orden a las cuestiones temporales.

La Iglesia, a través del Concilio Vaticano II, se plantea una cuestión antropológica que consiste en conocer bien qué es el hombre y lo que debe ser. Si tenemos en cuenta que la misión de la Iglesia se dirige a la *salvación* del hombre, se entiende el interés y la preocupación por la pregunta antropológica.

Ahora bien, no debemos olvidar que no podemos decir quién es el hombre sin una referencia a Dios. De aquí surge una *antropología teológica* que nos presenta al ser humano creado a *imagen de Dios* y llamado a colaborar en su poder creador a través de la perfección del mundo mediante su actividad. Así asume el autor esta enseñanza conciliar:

---

<sup>869</sup> Ibidem, p. 49.

<sup>870</sup> Ibidem, p. 50.

*El ser humano es uno y diverso, creado a imagen de Dios, aunque deformada esa imagen por el pecado, si bien restaurada por Cristo. Ser dotado de libertad y conciencia que le conduce a obrar el bien y le hacen capacitado para ser co-creador con Dios en medio del mundo; su actividad posibilita una vida digna y cada vez más perfecta en la medida en que se realizan mejores condiciones de vida*<sup>871</sup>.

En esta colaboración que tiene el hombre en el poder creador de Dios es necesario considerar la relación de la moral social con la *escatología*. Sabemos bien que el Reino de Dios es salvación para el mundo, y aunque se acentúa que es una realidad de futuro (el Reino definitivo) sin embargo, la transformación se va haciendo ya presente. En este sentido hay que subrayar la *dimensión pública* del mensaje cristiano. Esta relación Reino de Dios y construcción mundana está muy presente en GS, sobre todo al tratar los distintos ámbitos de la realidad terrena en los que el creyente, con su colaboración, trata de anticipar el Reino de Dios.

El autor destaca el carácter teológico de la reflexión ético-social de GS, ya que esta «va a unir acción humana a la Escritura, dentro de la vida eclesial y la adhesión a unas verdades explicadas por la Teología (Dogma). Por tanto, la validez moral va a depender en su credibilidad de la unión que establezca con todo el equipo del saber teológico. No podemos negar las conexiones cristológicas, trinitarias y eclesiológicas»<sup>872</sup>.

b) *La dimensión comunitaria del hombre y sus razones teológicas*

Otro aspecto que extrae Bullón de la constitución pastoral es la síntesis entre el aspecto personal y comunitario del ser humano. Ahí se indica que las relaciones humanas no son fruto de la modernidad (aunque esta las ha

---

<sup>871</sup> Ibidem, p. 51.

<sup>872</sup> Ibidem, p. 54.

posibilitado y potenciado), sino que la *sociabilidad* pertenece al mismo ser del hombre, es una realidad inmanente que forma parte de su existencia:

[El hombre,] es ser social, en sí y desde sí, él necesariamente se conoce como relación al otro, como ser con los otros<sup>873</sup>.

Además de ser la sociabilidad una realidad propia de la naturaleza humana, también es una realidad esencial, en el sentido de que sin ella el hombre no puede realizarse como persona. En otras palabras, la dimensión comunitaria es constitutiva al hombre e imprescindible para ser persona: «ser en el mundo es “ser comunitario”, ser con los otros compartiendo toda la existencia. Ser hombre es ser en comunidad»<sup>874</sup>. Esta *relacionalidad* del hombre se da con Dios, con los otros y con el mundo.

Ahora bien, es importante decir que esta manera en que GS entiende al hombre no suprime su ser *personal*: lo comunitario no anula el ser propio de cada persona.

Una vez visto el presupuesto antropológico de la sociabilidad podemos detenernos en las razones teológicas que subyacen a esta realidad. Para el autor, la razón teológica de la antropología comunitaria hay que situarla en el *misterio trinitario*:

La vida trinitaria de Dios no es un círculo cerrado, sino todo lo contrario: en ella se comprende la verdadera vida y ser divino. Dios es comunicación, corriente amorosa entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y ahí está su unidad; Dios se hace desvelamiento en la comunión amorosa por el Hijo en el Espíritu. Su ser mismo es comunicación amorosa de vida entre los tres. Dios es Dios en cuanto vive en comunicación constante amorosa<sup>875</sup>.

---

<sup>873</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>874</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>875</sup> Ibidem, p. 63.

De aquí que se considere la vida trinitaria como la fuente de la comunidad humana. Así se entiende además, que el hombre sólo pueda ser en la medida en que se comunica.

Junto a esta referencia trinitaria el autor resalta también la referencia esencial a la persona de Jesús, ya que ha sido Él quien ha establecido la comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí:

La progresiva incorporación de la dimensión social del hombre a Cristo se pone de manifiesto ya en el carácter comunitario de la elección divina en Israel; es en Cristo donde adquiere plenitud la comunidad del ser humano: *“En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”* (GS 22)<sup>876</sup>.

De modo que la dimensión comunitaria del ser humano también tiene un fundamento *cristológico*, ya que por la Encarnación Cristo ha asumido no sólo la naturaleza humana, sino todo el cosmos. Además, en la persona de Jesús encontramos el modelo de la comunión, y en Él se nos aclara lo que ha de ser el hombre: «éste se encuentra a sí mismo como persona en tanto en cuanto se olvida de sí y existe para los demás»<sup>877</sup>.

Una vez presentados los fundamentos cristológico y trinitario de la dimensión comunitaria del hombre, nos toca abordar sus derivaciones morales. Nos referiremos en concreto al carácter público de la fe.

c) *Consecuencias morales del ser comunitario*

La realidad comunitaria a la que nos venimos refiriendo tiene, para Bullón, aplicaciones en el campo de la moral. De hecho, en GS se aprecia un elemento renovador para la Teología moral, ya que el mensaje cristiano se presenta con un rostro liberador a través de su actuación en el mundo. Este

---

<sup>876</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>877</sup> Ibidem, p. 65 s.

planteamiento deja atrás el ámbito privado e intimista de la fe, para pasar a acentuar el *carácter público de la fe*:

Desde el Vaticano II, en concreto desde la *Gaudium et Spes*, se abre camino a una moral diversa: el cristiano tiene que ver con el mundo, tiene que ocuparse de él, es el campo donde tiene que obrar el espíritu de Jesús. Su conducta no puede quedar al margen del mismo<sup>878</sup>.

Toda esta doctrina comunitaria sobre la que se apoya la enseñanza de GS contribuye a un cambio de planteamiento en la moral social al pasar de lo intersubjetivo a lo comunitario: «la Moral social se encuentra con la obligación de partir del ámbito social, de entrar en lo comunitario como realidad a vivir; a verlo como el enclave donde la vida del hombre se juega su futuro, y a tenerlo que orientar adecuadamente»<sup>879</sup>.

En concreto, creer en Dios y reconocerlo como salvador no es solamente confesar en la teoría una serie de verdades. También implica vivir esas verdades en cuanto cristiano, es decir, realizar la propia existencia como obra salvadora de Dios, aunque no sea en plenitud. Esto conlleva hacer el mensaje cristiano *público y liberador*. Esto lo expresa la moral social a través del *amor social* y la *justicia social*.

### 2.2.2.) La Moral social fundamental

En este apartado presentaremos la fundamentación de la moral social tal cual la expone el autor. Obviamente el apartado anterior tiene también sentido de fundamento, por lo que los aspectos de la doctrina de GS a los que nos hemos referido volverán a aparecer una y otra vez.

---

<sup>878</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>879</sup> Ibidem, p. 71.

En un primer momento aludiremos a la incidencia del mensaje cristiano en las realidades terrenas, o lo que es lo mismo, al papel público de la fe en cuanto ser comunitario que es el hombre.

A continuación, se presentan los fundamentos bíblicos y de la reflexión teológica en torno a la moral social. Con esto se busca entender que el mensaje cristiano y la moral cristiana tienen una incidencia en las relaciones sociales: el Antiguo y Nuevo Testamento serán presentados como las bases que *orientan* las relaciones entre los hombres (fundamento bíblico) y cómo la Iglesia ha reflexionado en esta línea (fundamento teológico).

También nos referiremos a las categorías concretas que, para Bullón, organizan la vida social. Es decir, partiremos del mundo como realidad que ha de ser salvada e intentaremos iluminar las distintas problemáticas a partir de las enseñanzas del mensaje cristiano, las cuales se traducen en categorías morales. Por último, trataremos la relación del Reino de Dios con la moral social, tema en el que destaca la dimensión escatológica de la disciplina.

a) *Mensaje cristiano y ser comunitario*

En el apartado anterior hemos visto que no se puede vivir como persona si no es en comunión: se es hombre con los otros, y se es cristiano en la Iglesia. La vocación humana pasa necesariamente por la vida en comunidad. El aspecto comunitario no es un añadido al hombre, sino exigencia de su propia naturaleza e imprescindible para su propia realización. Estos puntos constituyen la antropología de la cual parte el autor.

Teniendo dichas consideraciones en la base, el autor pretende demostrar que el ser social es el punto de arranque de la moral social. Para esto hay que comenzar por comprender la razón por la que la Iglesia y, por consiguiente, cada uno de los creyentes, ha de estar en las distintas realidades terrenas. Es Cristo mismo, su mensaje y plan de salvación del

mundo lo que lleva a la Iglesia y los creyentes a estar presentes en el mundo<sup>880</sup>:

La fe se ha de hacer realidad crítica: señalar las situaciones inhumanas, realidades explotadoras e injustas, ataduras que dejan sin libertad; ha de ser realidad "utópica": abogar por una realidad mejor, comprometerse en la construcción de un mundo nuevo, puesto que creer significa aceptar la plenitud de Dios. Y si se cree en esta plenitud ha de esforzarse por transformar todo lo que se opone a ella<sup>881</sup>.

En definitiva, el mensaje cristiano debe impulsar a los creyentes a obrar, proclamar, buscar e implantar actos *liberadores* que transformen la realidad. Esta actitud la encontramos plenamente presente en el Antiguo Testamento, donde se aprecia cómo el mensaje de Dios impulsa a hacer un mundo *liberado*: «la liberación de Egipto y la Alianza de Dios son los hechos fundamentales de la vida de Israel, que van determinando su ser en el mundo, vida de amor y fraternidad contra la opresión y dominación»<sup>882</sup>.

Es precisamente la *dimensión pública del mensaje cristiano* la que lleva a la Iglesia a preocuparse del hombre y del mundo para iluminarlo, guiarlo y salvarlo:

La referencia fundamental para el anuncio del mensaje es el hombre, creado a imagen de Dios y llamado a la plenitud. A través de la Doctrina Social se encuentra el cauce para que la Iglesia tenga muy presente su misión de servir a la causa del hombre, rechazar las amenazas contra él y reivindicar sus derechos<sup>883</sup>.

---

<sup>880</sup> Para esta idea a la que se refiere el autor véase: Pontificio Consejo «Justicia y paz», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, 1-5.

<sup>881</sup> J. Bullón, *Testigos en el mundo*, p. 103.

<sup>882</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>883</sup> *Ibidem*, p. 104 s.



Es importante reconocer que sobre todo a partir del Vaticano II se insiste en este carácter público de la fe y su incidencia en las distintas realidades terrenas. En definitiva, lo que está en juego es iluminar el misterio del hombre a la luz de Cristo con la finalidad de orientar su actuación frente a los diversos problemas de nuestro tiempo.

b) *La Moral social en la Sagrada Escritura*

El cristiano *alimenta* su vida en la Escritura, y de ella *bebe* para intervenir en la sociedad. La enseñanza bíblica es la fuente que sostiene la fe:

Fuente esencial para la vida cristiana es la Sagrada Escritura, pues es ahí donde escucha lo que Dios dice, se descubre su acción a favor de los hombres y las consecuencias de la misma. La Escritura nos da el dato de la fe pura: nos presenta la salvación y su sentido, cómo Dios actúa en lo social corrigiendo, transformando y salvando, y cómo son las relaciones que Dios establece con los hombres y de éstos entre sí<sup>884</sup>.

En la Biblia, Dios se da a conocer a través de sus obras. Así, por ejemplo, en el AT todo lo que acontece al pueblo de Israel, es obra de Dios: la creación es la obra divina por la que Dios se manifiesta como Señor del mundo; la liberación es la acción en la que Dios se muestra amoroso y justo; la Alianza, es la intervención divina con la que Dios manifiesta su amor y une a los hombres. En el NT vemos que Dios se manifiesta en la historia humana, asumiéndola y participando de la vida humana.

A continuación presentamos los jalones para la moral social, que, según Bullón, se desprenden de la enseñanza bíblica, teniendo en cuenta que «la Sagrada Escritura (...) no pretende ser un tratado de economía o de política,

---

<sup>884</sup> Ibidem, p. 113 s.

ya que su intención es otra: llevar al hombre a la salvación; (...) tiene una dimensión trascendente, más allá de este mundo»<sup>885</sup>.

*Antiguo Testamento.* Dios actúa con el pueblo de Israel de tal modo que éste confiesa su fe basándose en un acontecimiento: Egipto-Sinaí, o lo que es lo mismo, en la relación entre la *liberación* y la *Alianza*.

La finalidad de la acción de Dios con su pueblo es establecer la justicia. En todo momento se muestra a favor del *pobre* y opuesto a la opresión, para que el pueblo le siga libremente. Dios entra en el mundo para *salvar*: su finalidad es salvífica. La fe en Dios en el Antiguo Testamento no responde solamente a una acción privada, sino que, a partir de la liberación de Egipto, tiene una dimensión social por ser un compromiso por la *liberación*.

También encontramos en el AT algunas manifestaciones más concretas de esta expresión social de la fe:

La Alianza propone un proyecto de convivencia que exige entre sus miembros el ejercicio de la solidaridad, de modo que ninguno quede al margen de la vida de la comunidad, estableciéndose una equitativa distribución de los bienes con atención especial a los pobres (Dt 15, 7-11). Con este fin se crean instituciones como la del año sabático y jubilar, así como la remisión de las deudas (Lv 25, 2-17)<sup>886</sup>.

Por otra parte, de los libros proféticos Bullón señala los temas que considera principales: la *justicia* y la defensa del *pobre*.

*Nuevo Testamento.* El Evangelio es el anuncio de la *salvación* realizada por Jesús e incluye la predicación del *Reino* (verdad de Dios para la realización humana y acción de Dios a favor de los hombres, sobre todo de los oprimidos). El mismo hecho de de la Encarnación es la manifestación más

---

<sup>885</sup> Ibidem, p. 315.

<sup>886</sup> Ibidem, p. 120.

clara de la inserción de Jesús en la realidad, porque entra en la vida humana y asume plenamente su condición:

La predicación de Jesús manifiesta también inserción en la realidad: el Reino es promesa a los miserables, los conoce (Mc 1, 15; 7, 19 s), se dirige y salva a los que estaban desahuciados (Lc 4, 16 ss). Jesús no interviene directamente, pero incide en las cuestiones sociales con su persona y el mensaje del Reino<sup>887</sup>.

Para Bullón el Reino es el centro de la predicación de Jesús y la clave de las actitudes que se debe tener. Es donde el cristiano encuentra las exigencias morales para toda su vida. A partir de la actividad de Jesús se percibe la necesidad de compromiso por un mundo mejor. «Desde el Reino se abre un horizonte de esperanza, una mirada al futuro, porque el Reino predicado por Jesús guarda siempre un “todavía no”; es siempre un más allá que no se puede construir del todo en el acá, pero de él se reciben las fuerzas para transformar el presente. Y, por tanto, nos parece como el horizonte moral, que denuncia el mal y compromete en el bien y la verdad para el mundo, por lo que el cristiano realiza su ser en el mundo en ese dinamismo constante que impulsa a la acción a favor del desarrollo y la liberación humana»<sup>888</sup>.

c) *Los fundamentos teológicos de la Moral social*

En este momento es importante aclarar la visión que tiene el autor respecto a la relación entre DSI y moral social, ya que en la exposición se sirve de las enseñanzas magisteriales para enunciar los fundamentos teológicos de la moral social. El autor reconoce el carácter teológico de la DSI, en concreto, siguiendo SRS afirma que ésta forma parte de la moral social «ya que nos presenta “llamadas” que iluminan y orientan la vida, e

---

<sup>887</sup> Ibidem, p. 124.

<sup>888</sup> Ibidem, p. 126.

invitan a un estilo concreto; sobre todo nos sitúan dentro de la dimensión pública del mensaje, que va a transformar toda la realidad»<sup>889</sup>. Es decir, la DSI es reflexión sobre el mensaje cristiano en conexión con las realidades sociales, y aunque la trata como una disciplina autónoma, se encuentra en estrecha relación con la moral social.

Teniendo en cuenta esta relación, podemos presentar los fundamentos teológicos que el autor descubre en la DSI. Para ello Bullón se apoya en algunos puntos del *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* (CDSI). Son tres las bases teológicas que el autor considera fundamentales: la voluntad salvífica universal y liberadora de Dios (CDSI 20-27), el amor divino trinitario (CDSI 34) y la escatología en relación con la transformación del mundo (CDSI 56-58).

*Voluntad salvífica y liberadora.* La vida cristiana se fundamenta sobre el amor de Dios, ya que Él mismo se ha manifestado en Amor. De ahí que el fundamento de la Teología y de la DSI sea el mandamiento del amor (caridad). El amor a Dios y al prójimo de los cristianos no se limita al culto, sino que debe impregnar toda la vida y conformar las acciones según el Evangelio.

Este amor debe ser comprendido desde la voluntad salvífica universal de Dios. Todos los seres humanos están llamados a la amistad, a abrirse en fraternidad a los demás. De ahí que la acción eclesial sea a favor de todos los hombres y que la DSI se ocupe de todos los problemas que afectan a los hombres sean creyentes o no.

El amor a Dios debe expresarse, entre otras formas, en la preocupación por los necesitados. Por eso la DSI manifiesta ese amor en la búsqueda de la liberación de forma universal.

---

<sup>889</sup> Ibidem, p. 148.

*Amor divino trinitario.* El ser comunitario pertenece a la voluntad salvífica de Dios: «la creación de Adán y Eva está destinada a compartir la vida y vivir en comunión, y les orienta igualmente a una vida en plenitud en comunión total, como es la vida trinitaria del Padre con el Hijo y con el Espíritu Santo»<sup>890</sup>. En el amor-comunión de Dios es donde hay que descubrir la verdad de la vida comunitaria:

Dios en su vida trinitaria es el fundamento y razón de la vida en unión, ya que Dios es Dios no en cuanto que aparece encerrado en sí mismo, en su misterio; nuestro Dios se nos ha ido desvelando en la historia, y hemos podido ir entendiendo lo que es en sí, y para nosotros<sup>891</sup>.

De modo que, el misterio trinitario está relacionado con la naturaleza social del hombre; es como su fundamento desde el que se comprende la dimensión comunitaria de su existencia.

*Escatología y transformación del mundo.* Bullón parte del hecho de que la realización del mundo es un acontecimiento escatológico, es decir, que no libera al mundo, sino que es Cristo quien libera: «el Dios cristiano es un Dios de la promesa, Él la dará en el futuro. Pero es una promesa activa, por ella toda la historia se orienta al futuro, toda la historia humana es la historia del cumplimiento paulatino de la promesa, y por ella se pone en movimiento todo el presente»<sup>892</sup>.

En otras palabras, la escatología es como el motor de la historia, historia que se encuentra orientada al futuro. La comprensión de esta realidad es clave para la fe cristiana, ya que por un lado, Dios intervendrá y lo hará todo de nuevo (nueva creación); pero, por otro lado, esto implica la

---

<sup>890</sup> Ibidem, p. 155.

<sup>891</sup> Ibidem.

<sup>892</sup> Ibidem, p. 158.

atención del hombre a la actualidad<sup>893</sup>. Esto queda claro en la obra de Cristo, ya que «su predicación se centra en el Reino de Dios como realidad salvadora que ofrece y que un día dará en plenitud, y en nombre de ese futuro prometido, la realidad histórica queda afectada, se ve transformada»<sup>894</sup>.

En este sentido, compete al cristiano salir del conformismo del mundo y tomar la opción de la responsabilidad haciendo presente en el mundo la paz, solidaridad, amor, reconciliación, esperanza, etc.

Teniendo estos tres fundamentos teológicos en el horizonte, pasamos a la consideración de los principios doctrinales de GS, los cuales han contribuido a presentar la moral social de una forma diversa. Es posible individuar tres principios doctrinales: la *sociabilidad* del hombre, el hombre como *realidad creadora* y la *apertura de la Iglesia* a las realidades del mundo.

En cuanto a la *sociabilidad* el autor vuelve a señalar en este punto la reflexión expuesta al presentar la doctrina de GS sobre el ser comunitario. En resumen, la moral social debe tener en cuenta la siguiente doctrina: el hombre, imagen de Dios, es creado en comunidad y no puede realizarse sin relación con los demás. Esta relación encuentra su fundamento en la naturaleza trinitaria de Dios, y por tanto, el ser social empalma con el amor: «el hombre se hace en la medida en que se relaciona con los otros amando, saliendo de sí hacia los otros y el Otro, en comunión de vida»<sup>895</sup>.

Por otro lado, corresponde al hombre continuar la obra de Dios, dar sentido a la realidad mundana. En Cristo, el mundo alcanza su plenitud y al hombre le compete trabajar en la edificación de una nueva morada donde habite la justicia. De ahí la preocupación que debe tener el hombre

---

<sup>893</sup> Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1972; J.B. Metz, *La teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1971.

<sup>894</sup> J. Bullón, *Testigos en el mundo*, p. 159.

<sup>895</sup> *Ibidem*, p. 183.

por perfeccionar este mundo. La razón teológica es que el futuro pleno (el Reino) hace activa la esperanza: construir un mundo mejor.

A partir del Vaticano II la Iglesia, y por tanto los cristianos, adquieren una mayor consciencia de la necesidad de diálogo con el mundo, acogiendo la realidad y prestando su servicio, incorporando la luz del Evangelio a los valores humanos. Esto lleva a Bullón a afirmar que «nos hallamos ante otro fundamento teológico: la Iglesia continúa anunciando el mensaje de salvación»<sup>896</sup>.

De estos tres aspectos doctrinales contenidos en GS surgen unas consecuencias claras para la moral social, que originan una nueva orientación de esta disciplina. Se da una mayor importancia a la dimensión social del mensaje cristiano, se recupera la atención a la realidad y se plantea una moral social diversa con incidencia en todo el ámbito social:

En primer lugar, la Moral social aparece como ciencia teológica, no ya reducida al VII precepto, a la Doctrina Social, sino como ciencia teológica propia, como Ética Social ocupándose de las realidades sociales, y centrando al cristiano en la dimensión social de la fe. Sale del lugar en que estaba: respeto a los bienes y, desde el mensaje, entra en la sociedad en toda su problemática, porque allí ha de llegar la salvación<sup>897</sup>.

De todo esto surge una organización de la MS según unos fundamentos: se parte de la enseñanza bíblica y de la reflexión teológica del mensaje revelado para configurar el obrar del cristiano en la sociedad. De esta reflexión surgen la justicia, caridad y bien común como verdades teológicas que conducen la vida cristiana, su comprensión y expresión en la sociedad. La DSI aporta también unas orientaciones adecuadas al momento histórico concreto. Todo esto determina la acción que debe tener el cristiano en la

---

<sup>896</sup> Ibidem.

<sup>897</sup> Ibidem.

sociedad según el compromiso por la justicia y teniendo en cuenta la relación de esta con el Reino de Dios.

d) *Categorías que organizan la Moral social*

De la reflexión bíblica y teológica surgen unas categorías que se han utilizado en la tradición moral y que todavía hoy tienen actualidad, ya que pueden organizar la vida en sociedad. Entre estas categorías destacan las verdades fundamentales de la *justicia*, la *caridad* y el *bien común*, así como los valores que las fomentan: la *dignidad humana*, la *libertad*, la *igualdad* y la *participación*.

A continuación presentaremos estas categorías, intentando centrarnos en la raíz teológica que Bullón ha dado a cada una de ellas.

Las tres verdades fundamentales están íntimamente relacionadas y las tres son esenciales para la organización de la sociedad: «la relación entre las tres parte de un buen orden social: que en las relaciones se reconozcan a los hombres (justicia), que, para un buen reconocimiento, se exija una buena relación en la donación (el amor-caridad), y que exista un interés por el bien general (bien común)<sup>898</sup>.

Para Bullón la *caridad* es una virtud esencial en la vida moral de los cristianos, determina su ethos y en particular la dimensión social de este. Es decir, «la caridad se encuentra como la respuesta fundamental del cristiano a la fe en Dios: si Dios es amor porque se ha entregado, creer en Él es amar, expresar la fe es amar, continuar la obra de Dios»<sup>899</sup>.

---

<sup>898</sup> Ibidem, p. 192.

<sup>899</sup> Ibidem, p. 193.



Esta virtud ostenta la primacía en el cristianismo, precisamente por ser el amor a Dios y al prójimo la aportación fundamental de Jesús a la moral, y porque realiza de un modo creativo la vocación social del hombre:

Una caridad entendida no sólo en perspectiva individual, pues por vivir en sociedad y ser social el amor debe, en el ser humano estar abierto al bien social, en el amor se desarrolla creativamente la vocación social que tenemos todos los seres humanos<sup>900</sup>.

En el Nuevo Testamento aparece la caridad como el principal precepto de la ley (Mt 22, 34-40; Lc 10, 25-28) y dirige toda la vida del que cree en Jesús. Además, en los Hechos de los Apóstoles vemos a los primeros cristianos unidos en «un solo corazón y una sola alma» (Hch 4, 32), unidos en una comunidad integral. La razón de que los creyentes se unan entre sí y con toda la humanidad se debe a que «Dios se ha unido a los hombres a través de Jesús que toma la humanidad, la asume y transforma; ha muerto por la unión, ha dado todo, ha roto el egoísmo, y ha abierto a nuevas relaciones»<sup>901</sup>.

El planteamiento de Bullón es claro: la revelación de Dios como amor configura la vida del cristiano según el amor. De este modo, el amor se hace *caridad política*, es decir, la existencia adquiere esta dimensión pública de acción con los otros.

Enseguida viene la *justicia*, que hace referencia a las relaciones del hombre con los demás. Implica el reconocimiento de la persona en sí misma, de sus derechos y de su dignidad. También para nuestro autor, la justicia debe permanecer inseparable de la caridad, ya que «no hay verdadero amor si no se reconoce, acepta, respeta y ayuda al otro, si no se valora en sí y su dignidad (desde su importancia). De esta forma la justicia

---

<sup>900</sup> Ibidem.

<sup>901</sup> Ibidem, p. 195.

es concreción, exigencia para la caridad: amar en concreto, al prójimo reconocido, no al teórico»<sup>902</sup>.

En cuanto a la relación entre la justicia y el Reino, lo primero que hay que decir es que se trata de dos realidades que no se pueden identificar, «pero sí se ha de buscar cómo el mensaje de Jesús, el Reino y, por tanto el mensaje cristiano tiene que ver con la justicia de forma que conduce al compromiso social; y cómo a través de él las realidades son transformadas»<sup>903</sup>. Bullón considera que el Reino es una realidad trascendente, que se hace presente aquí y ahora; en cambio, la justicia es una virtud y pertenece al ámbito de lo terreno.

Ahora bien, la justicia expresa en cierto modo el Reino, ya que este «se hace presente en gestos liberadores a favor de los hombres, gestos liberadores que Jesús llevó a cabo en su tiempo (...) La justicia es exponente de actos liberadores ya que busca un nuevo orden, el bien de la humanidad, unos valores para vivir, unos ideales»<sup>904</sup>.

Por su parte, el *bien común* es la verdad fundamental que ordena las relaciones entre los hombres y pertenece a la caridad y la justicia. Bullón se apoya sobre todo en la reflexión de la DSI para abordar el tema del bien común. En la presentación de esta categoría no se profundiza en la raíz teológica que lo pueda fundamentar.

En cuanto a los valores que guían la moral social, Bullón señala cuatro: dignidad humana, libertad, igualdad y participación.

La visión que se tiene del hombre en la reflexión teológica está tomada de la Sagrada Escritura: el hombre ha sido creado a *imagen y semejanza de Dios* (Gn 1, 26-27). En este sentido, la Biblia nos presenta al hombre

---

<sup>902</sup> Ibidem, p. 202.

<sup>903</sup> Ibidem, p. 255.

<sup>904</sup> Ibidem, p. 269.

revestido de una altísima *dignidad*. Esta dignidad se debe manifestar precisamente en que el hombre ha de ser el centro y sujeto de la sociedad.

Este mismo hombre, creado por Dios, ha recibido la *libertad* como un gran don que cada persona ha de desarrollar. Su fundamento se encuentra –como afirma el Vaticano II– en que «la verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre» (GS 17).

Además de libres, Dios ha creado a todos los hombres iguales. Este valor se refiere a la igualdad ética, no a la uniformidad, es decir, «todos los hombres son iguales en cuanto que, desde la diversidad humana, se reconoce y acepta a todos por igual»<sup>905</sup>. El autor no presenta en este valor su contenido teológico.

Por último, la moral social también mira al valor de la *participación*, ya que implica responsabilidad y colaboración, porque todos estamos llamados a responsabilizarnos de la historia y a comprometernos en la construcción de una sociedad cada vez más perfecta.

e) *El Reino de Dios y la Moral social*

Uno de los capítulos del manual está dedicado expresamente al tema del Reino de Dios<sup>906</sup>, en cuanto que implica compromiso por parte del creyente para humanizar el mundo a partir de la fe en Dios. Como hemos podido comprobar, en los últimos años el tema del Reino va tomando un lugar

---

<sup>905</sup> *Ibidem*, p. 213 s.

<sup>906</sup> Algunas de las obras en las que se apoya Bullón son: R. Schnackenburg, *Reino y Reinado de Dios*, Fax, Madrid 1974; R. Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*; R. Aguirre, «Reino de Dios y compromiso ético», en *Conceptos fundamentales de ética teológica*, M. VIDAL (ed.), Trotta, Madrid 1992; C. Bernabé, «Reino de Dios», en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, C. FLORISTÁN y J.J. TAMAYO (eds.), Trotta, Madrid 1993.

destacado en la moral social así que veamos cómo plantea Bullón la relación entre el Reino y la moral social.

En primer lugar –como acabamos de señalar– se subraya la importancia de distinguir entre Reino de Dios y justicia humana. Sin embargo, «sí se ha de buscar cómo el mensaje de Jesús, el Reino y, por tanto, el mensaje cristiano tiene que ver con la justicia de forma que conduce al compromiso social; y cómo a través de él las realidades son transformadas»<sup>907</sup>.

Por tanto, justicia y Reino son realidades distintas, sin embargo, tienen algo que ver, ya que la justicia realiza el Reino y esto conlleva un cierto compromiso por parte del cristiano: compromiso con la justicia para la edificación del Reino.

En el Antiguo Testamento la expresión Reino de Dios apenas aparece, sin embargo, esta idea está relacionada con la soberanía de Dios en los distintos libros veterotestamentarios:

Reino de Dios [en el AT] significa la presencia de Dios, su actuación a favor de alguien (Israel) para salvar de los enemigos, acompañar y guiar hacia el fin. Dios, pues, está en medio del pueblo, a su favor<sup>908</sup>.

Dios se hace presente en medio de su pueblo, y de esta presencia se pasa a reconocer su soberanía, su salvación. Además, de la presencia de Dios se pasa a la esperanza escatológica: «se comenzará a hablar de una época en la que Dios mismo actuará en favor de su pueblo, y que terminará en la reunión de todos los pueblos en torno a Él, en una vida plena de vida, de paz, de justicia»<sup>909</sup>.

---

<sup>907</sup> J. Bullón, *Testigos en el mundo*, p. 255.

<sup>908</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>909</sup> *Ibidem*, p. 258.

En el Nuevo Testamento la acción de Dios se palpa no sólo en sus palabras, sino sobre todo en la persona de Jesús y en su proclamación del Reino: «el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca, convertíos y creed en la buena nueva» (Mc 3, 17).

Por un lado, con Jesús se realiza *ya* la salvación para todos los hombres anunciada por los profetas (Is 52, 7; 61, 1 ss.). Pero, por otro lado, para Jesús el Reino es plenitud en un *futuro*, en el banquete del Reino (Mt 22, 1-14):

La soberanía de Dios se ve como realidad de futuro de la que nadie sabe ni el día ni la hora, es obra solamente de Dios (Lc 11, 2-4; Mt 13, 24-30; Mc 13, 5-37). Pero es ya salvación: salvación que se da a los miserables (Mc 1, 15-45; Mt 8), que son rehabilitados, son libres y se vence el dolor<sup>910</sup>.

Siendo el Reino una realidad salvífica que afecta a este mundo, no puede quedarse en algo teórico, sino que tiene implicaciones prácticas. Es decir, todas estas consideraciones respecto al Reino tienen una incidencia directa en la vida de los cristianos, lo cual ha de reflejarse en la transformación de la sociedad:

El Reino (...) no nos aleja de la acción en el mundo, sino que, por el contrario, nos introduce directamente en él (...) No se puede hablar del Reino de Dios por una parte y, por otra, de realidad mundana, sino de una realidad dialéctica cuya fuerza está en el primer término, pero sin absorber el segundo. El Reino de Dios implica necesariamente realidad mundana y acción humana, pertenecientes a la misma esencia<sup>911</sup>.

Algunas de las realidades concretas que los hombres han de transformar desde el Reino son: superar las desigualdades en la sociedad y buscar la promoción humana; superar el individualismo y buscar el bien común; y, ejercitar la solidaridad. Veámoslo más detenidamente.

---

<sup>910</sup> Ibidem, p. 260.

<sup>911</sup> Ibidem, p. 266.

Vivimos en una sociedad caracterizada por las grandes diferencias (económicas, sociales, culturales, etc.). Esta situación no se revertirá mientras no aumente la conciencia de *igualdad* de la humanidad: «todo lo que contribuya a hacer crecer al hombre es signo del Reino. De aquí que haya que proclamar y promover la igualdad y participación»<sup>912</sup>.

Es necesario superar la mentalidad individualista y preocuparse por el bien de todos los hombres: «desde la persona de Jesús el Reino es amor, y nuestra sociedad es clasista, mientras que el Reino es realidad comunitaria. Nace, pues, la posibilidad necesaria de romper con la parcialidad, y lo particular»<sup>913</sup>.

Por último, es necesario comprender que el Reino nos ha presentado la *unidad* de Dios con los hombres y la *fraternidad*. De ahí la importancia de atender a las necesidades de los demás, de compartir los bienes y ocuparse de la vida de todos, al igual que Dios se ocupa de la vida de cada uno.

### 2.3. *Temas de moral social concreta*

Quizá lo más sorprendente del manual de Bullón es que sólo dedica un capítulo a uno de los ámbitos concretos de la moral social: la economía. No es objeto de nuestro trabajo valorar el acierto o falta de él en esta opción, sino fijarnos en la incidencia que tenido la fundamentación teológica de la materia en el tratamiento de los temas concretos. En este caso, nos centraremos en la aplicación que hace el autor a las distintas cuestiones en torno a la economía.

En primer lugar cabe destacar el recurso a la Escritura para reflexionar sobre las enseñanzas respecto a la relación con los bienes materiales. Pero es de mayor interés el estudio de la economía iluminada por las

---

<sup>912</sup> Ibidem, p. 267.

<sup>913</sup> Ibidem.

aportaciones de la fe, a partir de las enseñanzas de GS, de los principios de la DSI, así como la visión teológica del trabajo en su relación con la construcción del Reino.

De la rica enseñanza magisterial en torno a la economía el autor destaca el siguiente punto: la *persona*, precisamente por ser imagen y semejanza de Dios y tener una dignidad superior, debe ser el referente de toda actividad económica; la economía debe estar al servicio del hombre y no al revés, en lo que claramente sigue la doctrina de GS (cf. GS 64 y 65).

Por otra parte, el énfasis que ha puesto anteriormente en el carácter comunitario de la vocación del hombre da cuenta de la necesidad de *solidaridad* entre los hombres en el ámbito económico: la humanidad está marcada por la unidad de origen y de destino (cf. GS 24), de ahí que «hay una solidaridad (unión) in radice, que surge de la misma realidad, y que lleva a una estimación igualitaria de los hombres.

A lo anterior hay que añadir, por un lado, la *preferencia por los pobres y marginados* en plena sintonía con la preocupación de Jesús por estos. De ahí la llamada al creyente a seguir esta actitud en su comportamiento. Y, por otro lado, la consideración de la economía dentro de la historia salvífica, es decir, los bienes y la actividad económica en general deben ser vistos como dones de Dios que el hombre está llamado a llevar a plenitud.

Otros de los principios señalados, pero en los que no encontramos una reflexión sobre sus raíces teológicas son: la propiedad privada y el destino universal de los bienes, la solidaridad y la participación.

Quizá el punto más interesante respecto a la aplicación de los fundamentos de la moral social a la moral económica es cuando el autor se detiene a explicar la visión teológica del trabajo. En este punto Bullón reflexiona sobre la dimensión escatológica del trabajo humano, la cual está en estrecha relación con la construcción del Reino de Dios. Veámoslo.

El autor recuerda que la visión cristiana del trabajo está marcada, en primer lugar, por la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios y *colaborador* suyo en la creación. Además, a esto hay que añadir que el Verbo

asume la naturaleza humana y dedica su vida a trabajar por el Reino de Dios y la salvación de los hombres. De ahí que el cristianismo considere el trabajo como algo digno y edificante.

Desde la primera páginas de la Escritura encontramos el trabajo como un encargo divino encomendado al hombre (Gn 1, 28; 2, 15; 1, 27-28). Además, en el NT esta realidad es elevada por Jesús, que pasó gran parte de su vida trabajando: «el hijo del carpintero» (Mt 13, 55).

Respecto al sentido escatológico del trabajo, es decir, a la relación entre trabajo y Reino, Bullón recuerda que «el hombre ha recibido la misión de completar la obra de la creación a través del trabajo, aunque la plenitud de la misma se realizará al final de la historia. El hombre va preparando esta venida plenificadora de Dios (2 Pe 3, 12)»<sup>914</sup>. Ante la pregunta de si es posible que el hombre contribuya a la construcción de los nuevos cielos y la nueva tierra, el autor afirma que «es evidente que el hombre con el trabajo va haciéndose y haciendo un mundo nuevo, que se va aproximando a la perfección (...) De esta manera ha de entenderse el sentido escatológico del trabajo: el hombre se une a la obra creadora de Dios, y la va impulsando hacia la verdad definitiva»<sup>915</sup>.

#### 2.4. Valoración

*Testigos en el mundo* refleja una clara preocupación por presentar la moral social a partir de sus fundamentos. De hecho, el manual se limita casi exclusivamente a estos, dejando de lado el tratamiento de las diversas cuestiones de moral social concreta, salvo una breve mención de la moral económica. Esta decisión queda justificada en el subtítulo de la obra: *Fundamentos de moral social*.

---

<sup>914</sup> Ibidem, p. 361.

<sup>915</sup> Ibidem.



A diferencia de los últimos manuales analizados, Bullón se dirige a los creyentes, de ahí que nada impida partir de los datos de la Revelación para fundamentar las distintas cuestiones sociales. Esta perspectiva es la que da origen al título de la obra: *Testigos en el mundo*, pues pretende insistir en la importancia de la fe en la configuración de la vida de los creyentes, de modo particular en el terreno social. Quizá hay que anotar a este respecto que el enfoque de este autor se orienta hacia el cristiano concreto y no tanto a los aspectos estructurales de la moral social. Es cierto que todo aspecto estructural remite al final a las personas que lo configuran, pero sí queremos señalar que en el planteamiento de Bullón hay, desde el principio, un deseo de incidir en la actitud y comportamiento del fiel laico.

En esta línea, consideramos que el autor consigue el objetivo de presentar la dimensión social de la fe como parte esencial de la existencia del creyente, al mismo tiempo que ofrece la aportación con la que contribuye la fe a la entera vida social.

Hemos visto que el autor se apoya en las enseñanzas conciliares para fundamentar la moral social. De ahí que, en un primer momento, exista una reflexión de los referentes para la moral social. En este sentido cabe destacar el empeño del autor por profundizar en las raíces teológicas de la dimensión social de la fe que subyacen en la enseñanza de *Gaudium et spes*.

Esta opción se debe a que Bullón considera que en las enseñanzas de la constitución pastoral se encuentran los motivos que iluminan la competencia de la Iglesia, y por tanto de los creyentes, frente a la realidad terrena. De modo que, *Gaudium et spes* viene a ser para nuestro autor el punto de arranque y la plataforma sobre la que construirá su propuesta de fundamentación de la moral social. Con Galindo podemos afirmar que

Bullón «presenta el Concilio Vaticano II como un acontecimiento para la moral social donde se pueden encontrar los fundamentos de la misma»<sup>916</sup>.

Bullón es otro de los autores que, también siguiendo a GS, subrayan el carácter comunitario de la vocación humana, pues el hombre es un *ser comunitario*, y el consiguiente compromiso con la *justicia*; el papel evangelizador de la Iglesia a través del *mensaje evangélico de liberación*; los *fundamentos bíblicos* de la moral social; las *categorías* que organizan la moral social como verdades que deben dirigir el obrar de los cristianos en la sociedad, en vista a prestar un servicio a la humanidad; la relación entre justicia y *Reino de Dios*, en cuanto compromiso de los cristianos por la justicia en este mundo, pero siempre mirando al Reino definitivo (dimensión escatológica).

Al igual que en GS, en *Testigos en el mundo*, nos encontramos con la *antropología* como punto de partida de la reflexión sobre la disciplina moral social. A su vez, la visión antropológica es iluminada por Cristo, de modo que su persona es un claro referente respecto al papel de los cristianos en la vida social. En este sentido nos encontramos nuevamente con un autor que vuelve a hacerse eco del número 22 de GS, punto que presenta a Cristo como modelo de hombre perfecto.

Los tres dogmas que el autor considera tienen una mayor incidencia en las enseñanzas conciliares en materia de moral social son: el *crisológico*, el *trinitario* y el *eclesiológico*. De estos tres dogmas el autor ha querido resaltar una serie de consecuencias que los cristianos deben tener en cuenta respecto al mundo. Estas consecuencias, que hemos detallado anteriormente y no es necesario repetir aquí, sí dan cuenta del deseo de mostrar los motivos dogmáticos del comportamiento moral en el terreno social.

---

<sup>916</sup> A. Galindo, *Testigos en el mundo. Fundamentos de Moral social*, Salmanticensis, Madrid 2008, 364.

Una primera nota subrayada por Bullón es la dimensión *comunitaria* de todo ser humano. Esta tiene una base antropológica y otra teológica que reafirma a la primera. Por la antropología se afirma que la *sociabilidad* es propia de la naturaleza misma del hombre. Esta lleva a establecer relaciones con Dios, con los otros y con el mismo mundo.

Además, tanto los misterios trinitario como cristológico tienen un carácter fundamental para esta nota propia del ser humano. El ser comunitario del hombre tiene su imagen en la comunicación de Amor que se da entre las tres personas divinas. De hecho, se llega a afirmar que el hombre sólo puede ser tal en la medida en que se comunica. Por otro lado, Jesús mismo ha establecido la *comunión* de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. De modo que Cristo mismo fundamenta la dimensión comunitaria del hombre.

En definitiva, en el tratamiento que dedica el autor a la dimensión comunitaria del hombre se aprecia un claro esfuerzo por desarrollar la *relacionalidad* de la persona iluminando el tema desde el misterio trinitario. Además, procura también mostrar la importancia que tiene en este sentido la Encarnación del Verbo. Ahora bien, es importante señalar que esta fundamentación, aunque no es nueva en los manuales, si tiene el mérito de mostrar, a partir de ella, la incidencia o implicaciones morales para el hombre. Es decir, la reflexión sobre lo social, iluminada por el dogma viene a constituir un apoyo para la propuesta moral social del autor, la cual insiste de modo especial en la incidencia de los cristianos en las realidades terrenas.

Un tema característico en este manual es el *Reino de Dios*, lo cual viene a confirmar la importancia que le van concediendo los autores en los últimos manuales de moral social. También para Bullón el Reino tiene una clara referencia escatológica. Lo interesante es el enfoque desde el cual presenta el Reino: las consecuencias morales del Reino se resumen en un claro compromiso del creyente (*testigos*) por humanizar este mundo según la fe. Este es un claro aspecto que demuestra la incidencia de la dogmática (en este caso la escatología) en el planteamiento de moral social: la perspectiva

escatológica se traduce en inconformismo frente a la situación social y en un empeño por alcanzar la paz, la justicia, la solidaridad, etc. ya en este mundo y siempre en vistas del mundo definitivo (el Reino).

En el manual encontramos una clara distinción entre el Reino y la justicia, sin embargo, el autor también hace notar que esta última contribuye a la realización del Reino. El tema del Reino es planteado como una realidad salvífica, de ahí que de este se desprenda el compromiso del cristiano en relación con la justicia y con la finalidad de edificar el Reino, *ya* aquí, pero con vistas al *futuro* en modo pleno. En definitiva, la categoría de Reino es el camino escogido por el autor para, por así decirlo, “introducir” o implicar al cristiano en el mundo. El autor desarrolla de modo particular este aspecto al abordar el tema del trabajo, ya que el hombre es un *colaborador* en la obra de la creación mediante su actividad. Tenemos así un enfoque complementario a otros ya señalados.

También está presente a lo largo del manual la *dimensión eclesial* de la moral social. Para el autor, tanto la Iglesia como cada uno de los cristianos han de preocuparse por la *salvación* de todos los hombres. También este aspecto tiene un claro fundamento cristológico, ya que Cristo ha asumido la realidad humana, precisamente para salvarla. De ahí que la Iglesia, continuadora de la misión de Cristo, quiera transformar todas las realidades mundanas, precisamente en orden a la salvación del hombre. Bullón no ha profundizado excesivamente en este punto, en el sentido de presentar el enfoque eclesiológico de su moral social como hacen otros autores; sin embargo, hay que notar el hecho de que, una vez más, un manual de moral social se ocupa de la misión que la Iglesia desarrolla en la convivencia humana.

Toda esta perspectiva arroja luces sobre la relevancia del mensaje cristiano en orden a la salvación, es decir, sobre como el mensaje de Cristo y su plan de salvación lleva a que la Iglesia y los creyentes se impliquen en las realidades terrenas. De este modo, la fe debe ser una realidad utópica que compromete al creyente a contribuir *ya*, aquí y ahora, en la construcción de un mundo nuevo el cual sólo será definitivo en la

escatología. Es importante reconocer que la dimensión pública de la fe ha sido una cuestión en la que los autores insisten sobre todo a partir del Concilio Vaticano II y a la que Bullón le concede gran importancia a través del compromiso social de los cristianos.

También destaca en el manual, en plena sintonía con otros autores, la primacía que Bullón le concede a la virtud de la *caridad* en las cuestiones de orden temporal. Esta virtud es presentada como relación de amor entre Dios y el hombre y de los hombres entre sí. El fundamento definitivo que otorga la primacía a esta virtud es que Dios mismo se ha revelado como Amor. Para el autor esta virtud no sólo tiene una dimensión individual, sino también una social que se manifiesta en la apertura que debe tener cada persona al bien social.

De este manual hay que reconocer el esfuerzo por cimentar la reflexión en la antropología y en los datos provenientes de la Teología fundamental. Sin embargo, se echa en falta la aplicación de tan valiosos fundamentos a las cuestiones concretas propias de moral social, orientaciones por otro lado tan necesarias en la sociedad actual. Esto se debe a la opción que tomó el autor de enfocarse más en las referencias morales que en la orientación práctica y aplicación de dichas referencias a los distintos ámbitos de la moral social<sup>917</sup>.

En definitiva, nos encontramos frente a un autor que se ha tomado en serio el tema de la fundamentación y que se ha preocupado por incorporar de modo muy particular las ideas teológicas que surgen de *Gaudium et spes*. Este documento es el que le permite al autor trazar las pistas teológicas para su propuesta de moral social, la cual debe partir de la Escritura, estructurarse en torno a una serie de verdades fundamentales y valores, al mismo tiempo que asume las enseñanzas de la DSI. Todo esto con la finalidad de elaborar una reflexión dirigida al compromiso de los cristianos

---

<sup>917</sup> Cf. *Ibidem*, 365.

por edificar el Reino en los distintos ámbitos de la vida social. En palabras de Muñoz y Guitián «se trata, por tanto, de una moral social atenta a la realidad, orientada a la transformación de la sociedad a partir de la función crítica de la fe y abierta a la trascendencia»<sup>918</sup>.

### 3. *Moral social. La vida en comunidad (J. R. Flecha)*

#### 3.1. *Presentación de la obra*

José Román Flecha es licenciado en filosofía por la Universidad de Santo Tomás (Roma) y en Teología por la Universidad Gregoriana (Roma). Obtuvo el doctorado en Teología moral por la Academia Alfonsiana de Roma. Ha sido vicerrector en la Universidad Pontificia de Salamanca y decano de la Facultad de Teología, así como catedrático de Teología Moral. En junio de 2012 pronunció su última lección en dicha Universidad.

Flecha es autor de la colección *La vida en Cristo* que incluye cinco volúmenes sobre la Teología moral: *Moral fundamental. La vida según el espíritu; Moral religiosa. La vida según Dios; Moral de la sexualidad. La vida en el amor; Bioética. La fuente de la vida*; y la obra que a continuación estudiaremos, *Moral social. La vida en comunidad*<sup>919</sup>.

Al principio, el mismo autor nos indica el objeto que tiene el manual de moral social, que es «el análisis de la vida del ser humano en la sociedad a la que pertenece y su responsabilidad ante la misma. Y su perspectiva propia viene determinada por la ética racional como por la luz de la

---

<sup>918</sup> R. Muñoz y G. Guitián, «Manuales de Moral social (2000-2008)» p. 172.

<sup>919</sup> J.R. Flecha, *Moral social. La vida en comunidad*, Sígueme, Salamanca 2007.

revelación cristiana, tal como ha sido acogida y vivida en el seno de la comunidad eclesial»<sup>920</sup>.

El manual está dividido en veintitrés capítulos, agrupados en tres partes. Los seis capítulos que forman la primera parte constituyen lo que el autor ha denominado *premisas y fundamentos*. El primer capítulo trata de modo particular de los fundamentos de la moral social, al hilo de la reflexión sobre la persona y la sociedad, es decir, de la responsabilidad de la persona con la comunidad y de la comunidad con la persona.

El segundo capítulo es un estudio sobre la relación entre la fe cristiana y la moral social. Algunos temas interesantes son la importancia de la Trinidad en la vida moral, la consideración del hombre como imagen de Dios y el papel social de la eucaristía.

Más adelante se aborda una reflexión sobre la antropología respecto a las cuestiones de orden temporal. El autor va analizando distintos documentos magisteriales de la DSI y señalando las principales aportaciones en el terreno antropológico.

Al final de la primera parte el autor presenta los principios y valores de la doctrina social de la Iglesia.

La segunda parte, *escenarios y problemas*, es el núcleo del manual y la parte más extensa, formada por quince capítulos en los que se tratan los distintos ámbitos de la moral social.

Por último, la tercera parte del manual, *desafíos y esperanzas*, incluye dos capítulos. En uno de ellos se señalan los desafíos de la responsabilidad moral ante la nueva cultura.

El último capítulo de la obra hace referencia a la esperanza escatológica. Incluye una reflexión sobre la relación entre esperanza y justicia en la Escritura, así como las enseñanzas de la DSI sobre la cuestión.

---

<sup>920</sup> Ibidem, p. 12.

### 3.2. *Teología moral social fundamental*

El autor pretende ofrecer un manual en el que se compaginen fe y razón, es decir, en el que se encuentre presente una exposición tanto teológica como ética. El autor considera que esta opción es importante para evitar algunos reduccionismo del pasado en los que ha caído el tratamiento de lo social:

Cuando la teología ha sido reducida a ética, se ha profanado el misterio, reduciéndolo a límites pragmáticos. Cuando la ética ha sido reducida a teología, se ha dificultado el diálogo y la tolerancia entre los humanos, relegando el discernimiento racional al ámbito del positivismo religioso-magisterial<sup>921</sup>.

Para facilitar la presentación de los fundamentos de moral social expuestos en el manual de Flecha hemos decidido agruparlos en tres puntos principales: en el primero, incluiremos lo que el mismo autor denomina fundamentos de la moral social; en el segundo, trataremos los fundamentos que surgen de la fe cristiana para esta disciplina; en el tercero agruparemos distintos elementos tomados de la DSI que el autor va incluyendo en la exposición.

#### 3.2.1.) **Fundamentos de la Moral social cristiana**

El autor afirma que la Teología moral social puede ser presentada como la mediación de la fe en lo referente a las realidades sociales, como reflexión sistemática, a la luz de la fe, sobre la responsabilidad de la persona en la esfera social. Sin embargo, esto no supone una automática fundamentación de la moral social.

La disciplina que nos ocupa tiene necesidad de justificar su pretensión de tener un papel tanto en la vida diaria de las personas, como en la

---

<sup>921</sup> Ibidem, p. 9.



exposición científica y académica. Para Flecha, dicha pretensión obliga a presentar el fundamento sobre el que se apoya. Esto es a lo que se refería Juan Pablo II cuando en *Fides et ratio* afirmaba: «un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*» (*Fides et ratio* 83).

Para Flecha, en el caso de la moral el fundamento se encuentra en el hombre mismo, es decir, la ética responde a una antropología. Y en el caso concreto de la moral social, la responsabilidad del hombre en lo social responde a la dignidad de la persona.

a) *Persona y sociedad*

La disciplina que nos ocupa ha de preguntarse por el papel de la persona en la sociedad. El ser humano es consciente que no está sólo en el mundo y que la convivencia con otras personas configura su vida misma: el hombre es un *ser para la convivencia* y necesita de los demás para realizarse.

Históricamente se han originado dos modelos de sociedad: el individualismo y el colectivismo. El autor afirma que ambos nacieron marcados por un error antropológico, motivo por el cual plantea la necesidad de partir de la antropología en la construcción de la moral social. Flecha reconoce que la antropología contemporánea ha recibido una cierta influencia del *personalismo*, corriente que subraya la importancia del diálogo interpersonal. De Buber toma la siguiente idea:

El “yo” no existe como tal si no se encuentra de forma responsorial y responsable con el “tú”. Para poder afirmarse como un “yo” es preciso dejar de imaginar a los otros seres humanos bajo la niebla de la indefinición. Tal es la primera exigencia del diálogo. La persona emerge de la gente con un rostro y una identidad, unas ofertas y demandas propias. Sólo la percepción

de la persona “prójima” como un “tú” redime al sujeto de su indiferencia, tanto ontológica como ética<sup>922</sup>.

Además, es importante añadir que la fe tiene un papel transformador en la vida de la persona y de la sociedad entera<sup>923</sup>. Así, por medio de la fe, se da el paso de la simple coexistencia a la *convivencia*, ya que vivir es relacionarse, es convivir. También se da el paso de la libertad a la *liberación*, y en este sentido, la Teología moral social debe iluminar y promover una praxis cristiana que encarne el mandamiento del amor, para restituir al ser humano la verdadera libertad y la liberación radical obrada por Jesucristo<sup>924</sup>. Por último, la fe debe contribuir a dar el paso de la solidaridad a la *fraternidad*. Para esto es necesario un acto de fe, tanto humana como teologal: «la primera nace de la aceptación de un dato “invisible” que podemos denominar la comunidad de origen, de vida y de destino (...) La segunda nace del reconocimiento de la paternidad universal y acogedora de Dios, que florece en el ejercicio de la caridad»<sup>925</sup>.

#### b) *Antropología integral*

«La misión de la moral social va inseparablemente vinculada a su fundamentación»<sup>926</sup>. En este sentido, el autor reconoce que diversos modelos históricos han planteado dicha fundamentación. Los dos más destacados que señala son: el criterio de la ley y el criterio de la Revelación.

---

<sup>922</sup> Cf. M. Buber, *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 1993, p. 11. (Cf. FLECHA, *Moral social*, p. 26).

<sup>923</sup> Cf. J.R. Flecha, *Moral social*, pp. 37-42.

<sup>924</sup> Cf. Congr. para la Doctrina de la Fe, *Libertatis conscientia*, 71.

<sup>925</sup> J.R. Flecha, *Moral social*, p. 41.

<sup>926</sup> *Ibidem*, p. 27.

Respecto al primer modelo, Flecha reconoce que la ética no puede fundamentarse en las leyes positivas (sean civiles o eclesiásticas). Estas son necesarias para la organización de la sociedad, pero no son la razón última de los valores éticos.

En cuanto al modelo que opta por la fundamentación exclusiva en las normas deducidas de la Revelación el autor también reconoce algunas limitaciones. Por ejemplo, las normas de la Revelación podrían afectar a los creyentes, pero surge la pregunta sobre cómo podría fundamentarse una moral social en una sociedad multicultural y multirreligiosa. Aún teniendo la Sagrada Escritura un valor primordial para los creyentes, los textos bíblicos tienen, según el autor, el papel de confirmar aquellas afirmaciones que surgen de la experiencia y han sido confirmadas y aclaradas por la razón: «la misma doctrina de la Iglesia reconoce la inadecuación de las fuentes bíblicas para fundamentar el juicio sobre los problemas sociales coyunturales»<sup>927</sup>.

Por este motivo, la Teología moral social, aún reconociendo el valor de las leyes positivas y de la Revelación, deberá buscar el fundamento de la realidad social en la antropología.-Además este fundamento contribuirá al diálogo entre cristianos y no cristianos:

El cristiano ha de recorrer junto al no cristiano un camino común hacia el servicio al ser humano concreto. Por ello, mejor es que ambos busquen una base antropológica compartida de cara a establecer las motivaciones de su actuación y los criterios para evaluarla<sup>928</sup>.

Después de sospechar de los dos modelos antes referidos, el autor reconoce la necesidad de apelar a la *dignidad* del ser humano, es decir, tanto la moral social como la moral en general deben de apelar a la verdad última sobre el hombre. En este sentido cita las siguientes palabras de las

---

<sup>927</sup> Ibidem, p. 30. (Cf. *Fides et ratio* 68).

<sup>928</sup> Ibidem.

*Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes, de la Congregación para la Educación Católica*<sup>929</sup>:

El hombre, como ser inteligente y libre, sujeto de derechos y deberes, es el primer principio y, se puede decir, el corazón y el alma de la enseñanza social de la Iglesia. (OEDSI 31).

Este principio es fundamental. No puede concebirse una moral social que no tenga por apoyo una *antropología integral*. De ahí que Flecha afirme que la Teología moral social deba tener en cuenta tanto la antropología filosófica como la antropología teológica.

El autor subraya la importancia de conocer al ser humano para poder tratar la cuestión de la moralidad, y en nuestro caso de la moralidad referida a lo social. De ahí la importancia del apoyo antropológico para esta disciplina:

La verdad integral del ser humano, su dignidad y su vocación, su ser-así y su ser-para-los-otros, su origen y su destino determinan lo que ha de hacer y el trato que ha de recibir, sus deberes y sus derechos como persona y como miembro de la sociedad<sup>930</sup>.

Ahora bien, una reflexión racional sobre el ser humano no invalida, sino que reclama una lectura desde la fe de su esencia y su ser en el mundo: «para la fe cristiana, sólo el hombre es definitivamente comprensible en relación al Dios trinitario»<sup>931</sup>. Teniendo en cuenta el dato revelado, el autor destaca dos puntos en esta comprensión del ser humano: el hombre como *imagen de Dios* y el *seguimiento de Cristo*. Veamos ambos aspectos.

---

<sup>929</sup> Congr. para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, PPC, Madrid 1989.

<sup>930</sup> J.R. Flecha, *Moral social*, p. 31.

<sup>931</sup> *Ibidem*.

La misma Revelación sugiere un significado *relacional* y dinámico respecto a la creación del hombre a *imagen de Dios*<sup>932</sup>. Además, de dicha Revelación se desprenden los rasgos de una antropología y una ética basadas en la dignidad del hombre y en el dominio sobre la creación<sup>933</sup>. En primer lugar, el ser humano tiene capacidad de conocer y amar a su Creador (GS 12). En segundo lugar, dicha *iconalidad* lleva al hombre a comportarse con los demás como se comportaría Dios con el resto de sus hijos. Además, el hombre-imagen ha sido llamado a ser con-creador del mundo, y por tanto, co-responsable de la creación.

Por todo esto, y siguiendo a Tettamanzi se afirma que el tema del hombre creado a imagen de Dios alcanza un papel insustituible en la fundamentación de la Teología moral cristiana, ya que es lo que le otorga una dignidad no comparable con ninguna otra criatura<sup>934</sup>.

En el siguiente punto, al tratar la relación entre fe cristiana y moral social, nos detendremos en las raíces teológicas de la imagen de Dios y en sus consecuencias prácticas para la moral.

Respecto al *seguimiento*, cabe señalar que siendo el hombre imagen de Dios está llamado a identificarse con Cristo, a imitarlo y seguirlo:

El paradigma del seguimiento tiene una hondura antropológica. Ser hombre es ser llamado (Mc 1, 16-20). La vocación exige una renuncia a la propia comprensión de la vida, incluye un aprendizaje (Mt 9, 13) y, en

---

<sup>932</sup> Sobre las distintas interpretaciones históricas de la expresión «creado a imagen y semejanza de Dios» puede consultarse: Idem, «La opción por el hombre, imagen de Dios, en la ética cristiana», en *El hombre, imagen de Dios*, N. SILANES (ed.), Salamanca 1989, pp. 115-141.

<sup>933</sup> Cf. Idem, *Moral fundamental. La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 2005, p. 146 s.

<sup>934</sup> Cf. D. Tettamanzi, *L'uomo, immagine di Dio. Linee fondamentali di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1992. (Cf. J.R. Flecha, *Moral social*, p. 32).

consecuencia una conversión. Seguir a Jesús implica renunciar a uno mismo, tomar la cruz y estar dispuesto a imitarle (Lc 9, 23-26; 14, 25-33)<sup>935</sup>.

La imitación a la que Flecha se refiere implica asumir y realizar los valores que configuran el Reino de Dios, con una atención primordial por los pobres y marginados. Seguir a Jesús significa asumir las Bienaventuranzas, traducidas en valores fundamentales, las cuales, según Dupont, constituyen un verdadero código antropológico<sup>936</sup>.

En definitiva, «Jesús, imagen del Dios invisible (Col 1, 15), es también el icono del hombre. Lo es y está llamado a serlo constantemente. El paradigma ontológico se convierte, por tanto, en paradigma ético. La imitación es vocación. Para la fe cristiana, ser hombre significa imitar a Jesucristo...»<sup>937</sup>.

En consecuencia, de la *imagen de Dios* y el *seguimiento de Cristo* podemos concluir que la racionalidad y el dato de fe constituyen los apoyos de la moral social cristiana y de toda la DSI. A continuación nos centraremos más en las aportaciones a la moral social provenientes de la Revelación, es decir, a la incidencia del dogma en la moral social.

### 3.2.2.) Fe cristiana y Moral social

En este subapartado continuamos con los elementos de fundamentación, pero de modo particular con aquellos que provienen del dato revelado. Flecha identifica al menos tres referencias de la tradición bíblico-teológica para la fundamentación y articulación de la moral social: la fe en la *Trinidad*,

---

<sup>935</sup> J.R. Flecha, *Moral social*, p. 33.

<sup>936</sup> Cf. J. Dupont, *Les béatitudes*, Gabalda, Paris 1969-1973. (Cf. FLECHA, *Moral social*, p. 34).

<sup>937</sup> J.R. Flecha, *Moral social*, p. 35.

la comprensión del ser humano como *imagen de Dios* y la proclamación del *amor de Dios a los pobres*<sup>938</sup>.

A estos tres puntos que desarrollaremos a continuación, añadiremos en este apartado de fundamentación la reflexión que hace el autor al final del manual sobre la *esperanza escatológica*.

a) *Trinidad y vida moral*

Flecha explica de manera muy sencilla y clara el motivo por el cual el misterio trinitario debe ser considerado en la moral social: «Si la teología moral fundamental hunde sus raíces en la fe cristiana en la Trinidad, esta misma fe sustenta la acción moral del creyente en la sociedad y la reflexión teórica sobre ese compromiso»<sup>939</sup>.

Este enfoque es a la vez antiguo y nuevo. Antiguo ya que se inserta en la tradición de la Iglesia: «la confesión de la fe trinitaria siempre ha estado acompañada por la conciencia de la responsabilidad cristiana que de ella brota»<sup>940</sup>. De modo que la fe en la Trinidad se manifiesta como una idea madre que ayuda a los cristianos a dar razón de su comportamiento moral<sup>941</sup>.

A la vez se trata de un enfoque nuevo porque ha reclamado una mayor atención a raíz del Vaticano II. Por ejemplo, la cuestión ha aparecido en

---

<sup>938</sup> Cf. *Ibidem*, p. 43.

<sup>939</sup> *Ibidem*.

<sup>940</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>941</sup> Cf. *Ibidem*.

documentos magisteriales de Pablo VI y Juan Pablo II<sup>942</sup>. Sobre la incidencia del misterio trinitario en la moral social el autor afirma:

La vida trinitaria *ad intra* y la presencia trinitaria en la historia humana nos ofrecen el aliento y los datos necesarios para poder ofrecer un discurso coherente, profundo e integral, sobre la moral social. El amor que Dios es en sí mismo ha de servir de modelo e inspiración para el diseño de una sociedad que trate de respetar los grandes valores de la verdad, la paz y la justicia que constituyen los ejes de la moral social<sup>943</sup>.

Sin embargo, a pesar de los pronunciamientos de los Papas y del pensamiento del Concilio sobre la incidencia trinitaria en lo social, todavía nos corresponde recorrer un largo camino. Para Flecha, los cristianos no siempre hemos prestado suficiente atención a los fundamentos trinitarios de nuestra fe, los cuales ayudan a comprender y orientar la vocación humana respecto a lo social<sup>944</sup>.

También frente a una cultura secular es necesario redescubrir que la fe en Dios es *liberadora*, ya que «la proclamación de la fe trinitaria puede y debe fundamentar una ética de la fraternidad, en la que los grandes valores de la libertad y de la igualdad han de llegar al fin a encontrar su complementariedad y su equilibrio»<sup>945</sup>. Para los creyentes, la fe en la

---

<sup>942</sup> El tema aparece, por ejemplo, en varios números de la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (véanse los números 36, 40 y 47 a 49).

<sup>943</sup> J.R. Flecha, *Moral social*, p. 45.

<sup>944</sup> Sobre este tema véase: B. Forte, «Trinidad cristiana y realidad social», en *El Dios cristiano y la realidad social*, Salamanca 1987, pp. 145-163.

<sup>945</sup> J.R. Flecha, *Moral social*, p. 46. (Cf. J.R. Flecha, «La fraternidad como vocación ética», en *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo*, J.L. ILLANES (ed.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, pp. 409-425).



Trinidad contribuye a repensar la vocación del hombre en clave de autorrealización y de mutua relación interpersonal<sup>946</sup>.

Se señalan tres valores que han surgido de la fe en la Trinidad y que poco a poco han sido asumidos por la cultura occidental: el concepto de *dignidad* de la persona, el valor de la *comunidad* y el sentido de la *historia*. Estos valores son esenciales para la moral social.

Por un lado, la confesión de un Dios trino ha contribuido a profundizar en el concepto de *persona* y ha posibilitado la afirmación de la *dignidad* de todo ser personal. Además, la fe en la Trinidad ofrece una fundamentación suficiente que permite armonizar la dignidad de la persona individual con el *valor de la comunidad*, superando los extremos del individualismo y el colectivismo.

En la actualidad se afirma que la fe en la Trinidad ha ayudado a descubrir el *sentido de la historia* y de lo histórico, ya que «el Dios de la revelación cristiana se revela como amigo de la vida y de su peripecia temporal (...), el Dios de la revelación cristiana se revela en la historia humana»<sup>947</sup>.

En definitiva, como afirma Pablo VI, «hace falta que tengamos siempre presente esta inefable y dialogal relación, ofrecida e instaurada con nosotros por Dios Padre, mediante Cristo en el Espíritu Santo, para comprender qué relación debemos nosotros, esto es, la Iglesia, intentar establecer y promover con la humanidad» (*Eclesiam suam* 73). Por eso, como afirma Flecha siguiendo a Jünger, la fe en la Trinidad debería «caracterizar la existencia cristiana íntegra, debería determinar íntegramente la liturgia

---

<sup>946</sup> Cf. J.R. Flecha, «Trinidad y vida moral: para un proyecto de vida cristiana», en *Trinidad y vida moral*, N. SILANES (ed.), Salamanca 2002, pp. 173-204.

<sup>947</sup> Idem, *Moral social*, p. 49.

cristiana, la piedad cristiana, la moral cristiana y asimismo la teología cristiana, que es responsable de la vida cristiana»<sup>948</sup>.

b) *El hombre, imagen de Dios*

Antes nos hemos referido a algunas ideas sobre la categoría de *imagen de Dios*. Ahora nos centraremos en sus raíces teológicas y en su relación con la dignidad de la persona humana.

Junto con la reflexión que hacíamos antes sobre la incidencia del misterio trinitario en la disciplina, la concepción judeo-cristiana del hombre como criatura creada a imagen del Creador constituye también un punto de fundamentación para la moral social cristiana:

La comprensión del hombre como imagen de Dios orienta la difícil fundamentación de la moral cristiana, especialmente de la moral social. Ahora bien, la moral social no puede eximirse de una reflexión sobre el ser del hombre y sobre su ser-con que, por fuerza, ha de resultar normativo para el doble movimiento moral de autorrealización y de relación creativa con lo otro, con los otros y con el absolutamente Otro<sup>949</sup>.

Los tres aspectos relacionales se han visto afectados en la modernidad por una mala comprensión del hombre. Así, por ejemplo, al hablar de la relación con "lo otro" se hace referencia a la relación del hombre con el cosmos, con la naturaleza. Esta relación tiene su importancia respecto a la responsabilidad ecológica. La irresponsabilidad que muchas veces se manifiesta en esta materia denota una falsa comprensión del ser humano. Por el contrario, la responsabilidad frente a la naturaleza se compagina con la dignidad de quien es imagen de Dios y co-creador, al mismo tiempo que administrador de un mundo en trance de finalización.

---

<sup>948</sup> E. Jünger, *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch*, München 1980, pp. 265-266. (Cf. FLECHA, *Moral social*, p. 46).

<sup>949</sup> J.R. Flecha, *Moral social*, p. 50 s.

La relación con “los otros” se ha visto afectada en la modernidad por las filosofías que ignorando la imagen de Dios en el hombre, reducen a los seres humanos a la categoría de medio o instrumento.

En tercer lugar, por lo que se refiere a la relación con “el absolutamente Otro”, la reivindicación de la libertad humana ha conducido al olvido y negación de Dios. Sin embargo, como recuerda el Vaticano II, «el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección» (GS 21).

La comprensión del hombre como imagen de Dios se sitúa en el polo opuesto a estas posturas, ya que permite una «autocomprensión como co-creador del mundo y como agente de justicia y armonía en el mundo de las realidades sociales»<sup>950</sup>.

La realidad del hombre como criatura creada a imagen de Dios tiene sus raíces teológicas en el dato bíblico. Al mismo tiempo, la Revelación manifiesta la *responsabilidad* que se deriva de este hecho.

Así, por ejemplo, en el AT nos encontramos con la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26-27). Este hecho «traza ya los rasgos de una antropología y de una ética basadas en la grandeza del hombre y su superioridad y dominio sobre las obras de la creación»<sup>951</sup>. Del texto antes aludido se deduce la *iconalidad* divina del ser humano, la cual se ha de reflejar en un determinado comportamiento relacional: de diálogo con su Señor, de representante ante las otras criaturas (animales, plantas y astros) y en su encuentro con los otros seres humanos que le son complementarios.

---

<sup>950</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>951</sup> Ibidem, p. 52 s.

También el NT interpreta la imagen de Dios con referencia a Cristo, que es «paradigma de toda iconalidad y modelo de los que en él llegan a ser imagen de Dios»<sup>952</sup>.

Como conclusión de la incidencia de la imagen de Dios en el hombre para la moral social, Flecha afirma que «es importante que la teología de la actividad humana en el mundo, antes que en fáciles moralismos, busque sus raíces en la antropología fundamental que apela al tema de la iconalidad del hombre respecto a Dios»<sup>953</sup>. Y añade que «esta es entendida en su referencia al dominio que, de forma vicaria, ejerce el hombre sobre la creación que le ha sido confiada; y no para que la someta a una explotación sin sentido, sino para que haga resplandecer en ella la “justicia y la santidad” del mismo Dios»<sup>954</sup>.

c) *Opción por Dios y opción por el hombre*

Ahora bien, la altísima dignidad con la que ha dotado Dios al hombre por encima del resto de criaturas es una clara manifestación de que Dios ha optado gratuita y libremente por el hombre. Esta gratuidad divina encuentra respuesta en la gratitud humana. Todo esto comporta una serie de implicaciones para la moral:

Para la moral cristiana la atención a Dios es inseparable de la atención a los hombres. La veneración a un Dios que se ha revelado como Padre comporta la veneración y el respeto a los seres humanos, que son sus hijos. El conocimiento de la paternidad divina comporta el reconocimiento de la fraternidad humana, universal e indiscriminada. Es imposible optar

---

<sup>952</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>953</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>954</sup> Ibidem.

verdaderamente por Dios si no se opta por el hombre, creado a su imagen y semejanza<sup>955</sup>.

En *Moral social* nos encontramos con una preocupación por determinar la aportación específica de la fe cristiana a esta disciplina. Por un lado es fácil percibir que por medio de la razón, tanto las éticas seculares como la ética cristiana pueden y deben reconocer la dignidad del ser humano, la necesidad de promover la paz y la justicia, así como articular las prioridades de una ética social.

Sin embargo, el autor afirma que la semejanza entre las éticas seculares y la ética cristiana se encuentra en los *contenidos categoriales* de respeto y acogida del ser humano. En cambio, la ética cristiana, mediante el apoyo en la fe, ofrece unas *motivaciones trascendentales* que señalan su especificidad: «ese mismo hombre, respetado y acogido por las éticas seculares, es respetado y acogido como imagen y semejanza del Dios invisible. He ahí la grandeza y el desafío “martirial” –testifical y confesante– de la moral social cristiana»<sup>956</sup>.

Para Flecha, un aspecto que muestra la especificidad de la fe cristiana es la *celebración eucarística* del amor del mismo Jesucristo. Además, añade que «esta íntima vinculación entre la celebración de la eucaristía y el ejercicio de la responsabilidad social cristiana ha sido frecuentemente subrayada por Juan Pablo II y recordada por Benedicto XVI»<sup>957</sup>.

Flecha nos ofrece una síntesis de la relación entre responsabilidad social y Eucaristía con las siguientes palabras:

---

<sup>955</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>956</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>957</sup> Ibidem, p. 61. Véase, por ejemplo: Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*; Idem, *Ecclesia de Eucharistia*, 20; Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 14; J.R. Flecha, «Fruto de la tierra y de la vid. Eucaristía y mundo creado», en *Eucaristía y evangelización hoy*, A. GALINDO y F. GARCÍA LÓPEZ (eds.), Salamanca 1994.

La responsabilidad social del cristiano es, en muchos sentidos, eucarística. En primer lugar, porque significa y realiza la entrega de cada uno en bien de los demás. En segundo lugar, porque contribuye a la “consagración” del universo creado y de las realizaciones sociales de la historia. En tercer lugar, porque manifiesta la gratitud del creyente por los bienes gratuitamente recibidos por Dios a la humanidad en la creación y en la convivencia humana<sup>958</sup>.

En definitiva, el autor tiene la intención de subrayar que la fe implica para el creyente un determinado modo de comportarse, tanto en lo individual como en lo social. De ahí que los misterios de la fe no deben ser vistos como simples afirmaciones abstractas, sino como verdades que orientan la vida del creyente desde la fe.

d) *La esperanza escatológica*

El último capítulo del manual está dedicado a la virtud de la *esperanza* y su relación con la dimensión escatológica del hombre. Para el autor, este es un tema que no se debe pasar por alto, en primer lugar por las innumerables acusaciones que en este terreno se han dirigido a los cristianos; en segundo lugar, porque ya los primeros cristianos afirmaban su calidad de peregrinos en este mundo, es decir, su carácter de provisionalidad aguardando la manifestación de su Señor, lo cual comportaría el establecimiento de una nueva sociedad: «nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia» (1 Pe 3, 13).

En el mensaje cristiano encontramos abundantes referencias sobre la esperanza escatológica y su relación con la promoción de la justicia social. A continuación señalaremos algunas referencias neotestamentarias, de los Padres y de los últimos documentos de la DSI.

---

<sup>958</sup> J.R. Flecha, *Moral social*, p. 61.

La esperanza en la venida del Mesías, lejos de alienar a los creyentes de su compromiso de justicia, lo aviva y lo confirma. Así, por ejemplo, las Bienaventuranzas contribuyen a desvelar el ser más verdadero del hombre y «significan el anuncio profético de un Reino escatológico, preocupado también por la transformación de las estructuras mismas de un mundo entretejido de injusticias sociales»<sup>959</sup>.

Siguiendo a Metz, el autor afirma que la esperanza escatológica no implica sólo contemplación, sino que conlleva también *compromiso beligerante*. Este compromiso lo traduce Flecha con las siguientes palabras:

En efecto, el anuncio escatológico de la nueva Jerusalén conlleva el *anuncio* de la paz universal y de la justicia social que, desde la novedad de la “justicia” de Dios, impregna las decisiones y las estructuras humanas. Conlleva también la *denuncia* de todas las injusticias y de todos los obstáculos que, al impedir la llegada de la paz mesiánica, impiden a la vez la humana convivencia, la afirmación de la solidaridad universal y la amanecida de los ideales de los que Jerusalén es la cifra y el símbolo. Pero ese anuncio escatológico conlleva, además, *la renuncia* a todas las decisiones y omisiones que, individual y estructuralmente hacen poco factible, poco creíble y poco esperable la irrupción de la ciudad de la paz en el mundo de los hombres<sup>960</sup>.

También en los Padres encontramos presente la enseñanza de la esperanza escatológica. Basta recordar la importancia que concedieron a la justicia social y como la relacionaron en muchas ocasiones al juicio sobre la humanidad y a la realización de las promesas que orientan a la vida eterna. Las continuas exhortaciones de los Padres en torno al anuncio de la esperanza escatológica no sólo no han inhibido el compromiso de los cristianos, sino que han puesto ante sus ojos el futuro prometido para invitarlos al cumplimiento de la justicia y la práctica de la solidaridad.

---

<sup>959</sup> Ibidem, p. 559.

<sup>960</sup> Ibidem, p. 564.

Esta tradición de siglos la encontramos reflejada en los documentos más recientes del Magisterio social. Desde el primero momento, se «ha insistido [en la DSI] en la evocación de la venida del Señor para ejercer un juicio definitivo sobre la historia, sobre las acciones de los hombres y sobre las estructuras humanas»<sup>961</sup>.

Cabe destacar como ejemplo en esta línea la reflexión del Vaticano II sobre la *índole escatológica* de la iglesia peregrinante (cf. LG 48-51):

Ahí se reconoce que la restauración prometida y esperada ya ha comenzado en Cristo e ilumina el sentido de las actividades temporales: la esperanza de los bienes futuros no aleja a los creyentes de las tareas que el Padre les ha confiado en este mundo (LG 48) (...) En la misma línea, y con mayor explicitud, se sitúa GS 39. El entusiasmo por este mundo no impide a la fe proclamar a un tiempo su caducidad y su permanencia en la nueva tierra en la que habita la justicia<sup>962</sup>.

El autor señala esta orientación teológica presente en el Concilio como una recuperación de la escatología cristiana previa a su privatización y cosificación. La esperanza escatológica es vista como un aspecto intrínseco de la misma fe, ya que creer implica confiar en el futuro que Dios ha prometido al hombre por Jesucristo. Creer implica también en el creyente ir anticipándose en la construcción de un mundo más humano. En otras palabras, es impensable la fe sin esta dimensión esperanzada.

En el manual se afirma que la esperanza cristiana y las esperanzas seculares pueden coincidir en un plano categorial, pero difícilmente lo harán en el trascendental. La opción preferencial por los pobres es señalada como un aspecto a nivel *categorial* de las mediaciones de justicia en las que se encarna el anuncio de la esperanza escatológica. La diferencia *trascendental* del empeño por la justicia y la solidaridad es posible situarla

---

<sup>961</sup> Ibidem, p. 568.

<sup>962</sup> Ibidem, p. 569 s.



en el carácter de radicalidad que implica la profecía mateana “os digo que a mí me lo hicisteis”<sup>963</sup>.

A modo de conclusión pueden servir para ilustrar la esperanza escatológica unas palabras del documento *La verdad os hará libres* del episcopado español, las cuales recuerdan que «las promesas escatológicas de Dios y las realidades futuras del hombre y del mundo nos llaman a vivir con seriedad la vida, a tomar ante el futuro decisiones responsables y a redimir con buenas obras el tiempo que aún se nos da»<sup>964</sup>.

### 3.2.3.) Elementos destacados de la DSI

#### a) *El hombre, centro de la cuestión social en la DSI*

Flecha analiza el fundamento antropológico de la moral social partiendo de la reflexión y aportaciones que en esta línea han hecho los Papas en diversos documentos del Magisterio social. En particular, se detiene en la antropología de León XIII, en la antropología y humanismo de Juan XXIII y en el puesto del hombre en *Centesimus annus*, de Juan Pablo II. Veamos las principales aportaciones de estos Papas señaladas en el manual como aportaciones para la moral social.

León XIII concedió gran importancia a la enseñanza antropológica de S. Tomás, en la cual se apoyó para elaborar los fundamentos de la DSI. En este sentido destaca la concepción integral de la *persona*, de su *libertad*, de su capacidad de *relación* en la sociedad y de su apertura a la *trascendencia*.

Posteriormente, en los escritos de Juan XXIII encontramos una clara apuesta por la antropología y el humanismo. El Papa advierte sobre el drama del *olvido del hombre*, ya que todas las fuerzas parecen concentrarse

---

<sup>963</sup> Cf. *Ibidem*, p. 574 s.

<sup>964</sup> Conferencia Episcopal Española, *La verdad os hará libres*, 47.

en la ciencia y el progreso técnico, dejando de lado la autoconciencia. También insistió ampliamente en el tema de la *dignidad* de todo ser humano, independientemente de sus condiciones y circunstancias. Por último, una tercera nota destacada por Juan XXIII fue el carácter *relacional* del hombre, relación que para Flecha se establece con “lo otro” (naturaleza), “los otros” (comunidad) y el Absolutamente Otro (trascendencia-Dios).

La Encíclica *Pacem in terris* ofrece un juicio sobre la realidad social basado en el ser mismo del hombre<sup>965</sup>. Para Juan XXIII el fundamento de la convivencia humana viene a situarse en el principio de *personalidad natural* y en la *dignidad sobrenatural* del hombre.

En *Centecimus annus*, Juan Pablo II reflexiona sobre las cuestiones sociales partiendo de un claro fundamento cristológico. Afirma que la Iglesia está interesada en estos temas, precisamente porque Jesucristo ha asumido la suerte del hombre y a la Iglesia le corresponde tutelar la dignidad de lo humano, dignidad que proviene de la persona misma (cf. CA 36). En toda esta encíclica, la centralidad del hombre se fundamenta en la centralidad de Cristo: la antropología remite necesariamente a la cristología.

b) *Valores y principios de la DSI*

Como hemos visto en los puntos anteriores, la fundamentación antropológica de la moral social es determinante para el autor. La persona humana viene a considerarse como el punto de partida y de llegada de esta disciplina. Con el apoyo en las reflexiones de la DSI se ofrecen a continuación una serie de valores y principios derivados de la dignidad del

---

<sup>965</sup> Sobre este tema puede consultarse el siguiente artículo también de Flecha: J.R. Flecha, «Antropología y humanismo de Juan XXIII. Las encíclicas “*Pacem in terris*” y “*Mater et magistra*”», en *Diálogo ecuménico* 36 (2001).

hombre y de la responsabilidad moral de los cristianos ante la sociedad. Aquí nos centraremos en la raíz teológica de cada una de estas categorías.

- Valores

En el manual se analizan los valores de la verdad, la justicia, el amor y la libertad a la luz de la reflexión que presentó Juan XXIII en la Encíclica *Pacem in terris*. Estos valores, como explica Flecha, nacen de las raíces mismas de la fe cristiana: «la defensa y la promoción de esos valores constituyen un anuncio del evangelio del reino de Dios y un programa inevitable de la moral social cristiana»<sup>966</sup>.

La *verdad* es reconocida como un derecho natural de la persona que debe ser buscado cada día con mayor profundidad. En último término, la verdad remite a Dios que es la primera Verdad y el sumo Bien y por tanto «la fuente más profunda, de la cual puede extraer su vida verdadera una convivencia humana rectamente constituida, provechosa y adecuada a la dignidad del hombre» (PT 38).

Sobre el valor de la *justicia* Flecha no se detiene a explicar sus raíces teológicas, sin embargo, puede vislumbrarse en la encíclica de Juan XXIII un trasfondo evangélico que orienta esta virtud.

Para Juan XXIII la concepción del *amor* (caridad) no está en la línea de un movimiento sentimental, sino que la entiende como un valor que brota del «paterno amor con que Dios nos mueve a amar a todos los hombres» (PT 103), es decir, el amor nace del mismo Dios y forma parte de la vocación del hombre.

La *libertad*, junto con la inteligencia, es presentada en la encíclica de Juan XXIII como el don fundamental por el cual el ser humano puede ser

---

<sup>966</sup> Idem, *Moral social*, p. 129 s.

presentado por la Escritura como creado a imagen y semejanza de Dios (PT 3).

- Principios

Las enseñanzas de la DSI ha insistido continuamente en la importancia de la justicia, tanto como virtud y actitud o bien como estilo de vida. De esta actitud derivan una serie de principios que en conjunto «constituyen la primera articulación de la verdad de la sociedad, que interpela toda conciencia y la invita a interactuar libremente con las demás, en plena corresponsabilidad con todos y respecto de todos» (CDSI 63). Flecha afirma que «esta fundamentación de los principios en la verdad ontológica del ser humano y de la sociedad les confiere un significado profundamente moral»<sup>967</sup>.

A continuación señalaremos las raíces teológicas marcadas por el autor de los principios del bien común, la subsidiariedad y la solidaridad.

En una cultura secularizada como en la que nos encontramos es importante subrayar el horizonte trascendente al que tiende el ideal del *bien común*: «los fines intermedios encuentran su plenitud en el fin último al que está llamado el ser humano. Privarle de esta vocación trascendente, que tiene su fuente y su icono en Jesús el Cristo, sería negar su honda verdad y olvidar la nota más gloriosa de su dignidad humana»<sup>968</sup>. El autor, por otra parte, se apoya fundamentalmente en la enseñanza de *Pacem in terris* sobre el bien común.

Al igual que hemos visto en otros manuales, el autor recurre a las definiciones del principio de *subsidiariedad* contenidas en los distintos

---

<sup>967</sup> Ibidem, p. 138.

<sup>968</sup> Ibidem, p. 142.

documentos del Magisterio social. Sin embargo, se percibe una cierta dificultad a la hora de fundamentar teológicamente este principio.

La *solidaridad* puede ser vista como una virtud humana accesible a la luz de la razón. No obstante, a través de la luz de la fe la solidaridad puede ser concebida como *fraternidad* que adquiere la radicalidad y universalidad de la *caridad* de Cristo y que lleva al cristiano a «tomar sobre sus hombros las cargas de los demás» (Gal 6, 2). De esta manera, animados por la caridad de Cristo, las necesidades y los sufrimientos de los demás son asumidos como propios. Por lo demás, en el tratamiento de este principio prevalecen las enseñanzas de *Mater et magistra*.

Además de los tres principios anteriores, el autor se detiene a exponer la *radicalidad de la caridad*. El autor concibe la caridad como el resumen o punto en el que convergen los distintos principios de la acción social. El número 42 de *Lumen gentium* nos sitúa en la profunda raíz teológica sobre el amor: «“Dios es caridad, y el que permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él” (1 Jn 4, 16). Y Dios difundió su caridad en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado (cf. Rm 5, 5). Por consiguiente, el primero y más imprescindible don es la caridad, con la que amamos a Dios sobre todas las cosas y al prójimo por Él». Al igual que en otros manuales, y en este caso siguiendo el número de la constitución dogmática al que hemos hecho referencia, la caridad es situada en la dinámica del *seguimiento de Cristo*.

Por último cabe señalar la relación existente entre caridad y justicia. Para esto el autor se apoya en unas palabras de Benedicto XVI de la encíclica *Deus caritas est*:

El amor –*caritas*– siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor. Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre. Siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda. Siempre habrá soledad. Siempre se darán también situaciones de necesidad material en las que es indispensable una ayuda que muestre un amor concreto al prójimo (*Deus caritas est* 28).

### 3.3. *Temas de moral social concreta*

Como indicamos en la presentación de la obra, en el apartado titulado *escenarios y problemas* el autor aborda un buen número de ámbitos en los que se desarrolla la moral social. Los temas que tienen cabida en este manual son: los derechos humanos, la familia, la demografía como cuestión social, el trabajo, la migración, la opción por los pobres, salud y enfermedad, poder y autoridad, legalidad y ética, el voluntariado, los medios de comunicación social, el dinero, el mercado y los mercados, la globalización, la ecología, guerra y paz. Como se ve, una amplia temática de cuestiones sociales.

El autor parte en la reflexión sobre cada una de estos temas de los datos provenientes de las ciencias humanas y en algunos casos es posible encontrar algunas claves teológicas que iluminan el tema. Para esto último el autor se sirve en muchas ocasiones de las enseñanzas provenientes de los documentos del Magisterio social.

A continuación presentaremos los ámbitos en los que tienen mayor incidencia las reflexiones presentadas en el apartado de fundamentación.

En el caso de los *derechos humanos*, Flecha expone la raíz cristiana sobre la que se fundamentan. La tradición judeo-cristiana ha contribuido al establecimiento de estos derechos al subrayar la dignidad de toda persona, la cual a su vez se apoya en la creación y la salvación. De modo que, para un cristiano, la fuente de los derechos humanos es el hombre mismo y Dios en cuanto *creador* del hombre a su imagen y semejanza (cf. CDSI 153). Por otro lado, la *redención* obrada por Jesucristo alcanza a todos los hombres: el amor de Dios se ha derramado sobre la humanidad, de forma que también los seres humanos se amen con el amor que viene de Dios (cf. 1 Jn 4, 7-21).

La *familia* es analizada desde el punto de vista de una institución profundamente antropológica y relacional que a su vez constituye la base de la sociedad. También en este caso es presentado el fundamento teológico a partir de la *creación* (Gn 2, 21-25), además de la importancia que tiene en

este sentido el hecho de la *encarnación*, ya que Jesús al asumir la naturaleza humana nació y creció en una familia concreta.

En el capítulo dedicado al *trabajo*, Flecha recurre de manera particular a los documento de la DSI, sobre todo a *Laborem excercens* y a la parte correspondiente de GS. El trabajo es visto como una actividad característica de la persona humana y como un signo de la persona activa en medio de la sociedad. En línea con la fundamentación de la moral social propuesta por el autor, en el caso concreto del trabajo señala las *relaciones* que establece el hombre mediante esta actividad: en primer lugar, con “lo otro”, ya que entra en contacto con las cosas y con el cosmos, al mismo tiempo que «marca con su impronta la materia sobre la que trabaja y la somete a su voluntad» (GS 67); en segundo lugar, el trabajo favorece la relación con “los otros”, acentuando así la dimensión comunitaria del trabajo: «trabajar es *trabajar con otros y trabajar para otros*: es hacer algo para alguien» (CA 31). En tercer lugar, al trabajar el ser humano se encuentra con “el Absolutamente Otro” contribuyendo en el poder creador de Dios, lo cual manifiesta su altísima dignidad y señorío sobre el mundo: «la fe lleva a creer que tanto el trabajo como el descanso, cuando son realmente humanos, vinculan al hombre con la obra creadora de Dios, con el misterio pascual de Jesucristo, con el proyecto del mundo nuevo que el Espíritu mantiene vivo en los proyectos de los hombres»<sup>969</sup>.

En definitiva, el tema del trabajo es presentado desde la perspectiva de la *colaboración* con el poder creador de Dios, de la continuación de la obra de la *redención* comenzada por Jesucristo y como testimonio del *amor* del Espíritu Santo.

También en el tema del *voluntariado* es posible identificar los fundamentos en los que hunde sus raíces teológicas. En este sentido cabe mencionar que el Concilio Vaticano II ha recordado a los laicos que su

---

<sup>969</sup> Ibidem, p. 245.

vocación a la caridad debe traducirse cada día en obras concretas de misericordia (cf. AA 8; *Cristifidles laici* 41). De este modo, el voluntariado cristiano se enraíza en la persona de Jesucristo, que «no ha venido a ser servido, sino a servir» (Mc 10, 45), misión que debe mirar a todos, pero de modo muy especial a los pobres. De todo esto el autor afirma que «parece necesario redescubrir la eclesialidad de una vocación que constituye hoy un privilegiado signo de los tiempos»<sup>970</sup>.

Al abordar el ámbito de los *medios de comunicación social* se señala que «resultará difícil encontrar en las páginas bíblicas una referencia normativa de tipo categorial a los modernos medios de comunicación, pero siempre será posible buscar en ellas un horizonte trascendental de valores y de sentido»<sup>971</sup>. Las bases de la comunicación humana las sitúa el autor en la comunicación divina intratrinitaria. La comunión trinitaria llega a los hombres por medio de la Encarnación del Verbo, a través del cual Dios se comunica a sí mismo y comunica su salvación a la humanidad: «en el centro de la historia, se nos reveló Jesús como Palabra y comunicación de Dios. El Padre nos comunica en su Hijo el amor y el sentido último de la vida humana»<sup>972</sup>.

El autor se apoya en las reflexiones que han hecho los romanos pontífices, sobre todo a partir de Pío XII, para referirse a las implicaciones morales que surgen en torno al mundo de los medios de comunicación. En este sentido se señala la importancia que deben tener los *medios* para los católicos, ya que constituyen los «nuevos areópagos» y por tanto instrumentos de evangelización.

Flecha deja ver como ya en la encíclica *Miranda prorsus* (1957) Pío XII rechazaba determinadas difusiones que faltaban gravemente al orden

---

<sup>970</sup> Ibidem, p. 402.

<sup>971</sup> Ibidem, p. 406.

<sup>972</sup> Ibidem.



moral (cf. n. 12). En esta misma encíclica, el pontífice invitaba a los críticos católicos de cine a acentuar los valores morales. En la misma dirección se refirió el Vaticano II en el decreto *Inter mirifica* al destacar la relación entre los llamados derechos del arte y las normas de la ley moral (cf. n. 6).

Nuestro autor apela al especial sentido de responsabilidad y discernimiento que deben tener los responsables de los medios de comunicación, los cuales con mucha frecuencia se ven envueltos por presiones sociales e ideológicas.

En el tema del *dinero, el mercado y los mercados* el autor procede con el esquema clásico de análisis, presentando las enseñanzas bíblicas, patrísticas, de la reflexión teológica y de la DSI sobre la economía y el comercio. En cuanto a la *ecología* Flecha propone –siguiendo a Ian G. Barbour– que la preocupación ética en esta materia articule las relaciones del hombre con el ambiente, teniendo en cuenta las claves de dominio, participación y custodia de la naturaleza por parte del ser humano. En el estudio de Barbour se plantean algunas cuestiones sobre la relación entre Dios y la naturaleza, la actitud del hombre ante la misma, el papel de la técnica, el problema del crecimiento y el uso de los recursos<sup>973</sup>.

Frente a las conocidas acusaciones de la crisis ecológica dirigidas a la fe judeo-cristiana, en el manual encontramos la raíz de la moral ecológica en la *creación* y en la *fe trinitaria*: «Creer en un Dios creador del mundo exige ver el mundo como creado, es decir, diseñado por Dios y confiado a la responsabilidad vicaria y “concreadora” del ser humano. Creer en el misterio de la redención conlleva admitir a Cristo como Señor del mundo (...) Creer en el Espíritu de Dios implica vivir en el amor a todo ser humano y a todas las criaturas que con él conviven y aguardan un mundo nuevo (...) A la luz de esta revelación trinitaria, la fe cristiana no tiene

---

<sup>973</sup> Cf. I.G. Barbour, «Environment and Man», en *The Encyclopedia of Bioethics*, W.T. REICH (ed.), New York-London 1978, pp. 366-374. (Cf. FLECHA, *Moral social*, p. 483).

inconveniente en admitir el valor de la naturaleza. Es más, encuentra en sus mismas fuentes el estímulo para tal valoración y respeto»<sup>974</sup>.

Otro de los temas desarrollados en el manual es la *opción por los pobres*. Para los cristianos, el término pobreza no se refiere exclusivamente a la situación de privación y marginación de las que hay que liberarse. También hacen referencia a un modo de vida que en el AT está relacionado con los *pobres de Yahvé*, y en el NT se concreta en el mensaje de Jesús:

La tradición bíblica tiene mucho que decir... Desde sus páginas se nos va desvelando una historia en la cual no sólo los pobres se han acercado a Dios, sino que, sobre todo, Dios ha tomado la iniciativa de aproximarse a la vida de los pobres. La experiencia humana de la pobreza, a la vez económica y social, ha encontrado reflejo frecuentemente en las páginas de la Biblia<sup>975</sup>.

Son muchas las referencias a la pobreza presentes en ambos testamentos bíblicos. Basta con señalar aquí que la experiencia primordial del Antiguo Testamento es la liberación del pueblo de Israel. Dios escucha a los pobres y se constituye en su defensor, al igual que los profetas.

En el Nuevo Testamento, «la encarnación del Verbo de Dios es precisamente el misterio del anonadamiento del propio Dios y su abrazo con la pobreza humana. Jesús nace pobre, es perseguido, vive pobremente y no tiene donde reclinar la cabeza (Mt 8, 19)»<sup>976</sup>.

De todas estas enseñanzas bíblicas ha de aprender el cristiano para configurar su vida en sociedad. De modo que, como indica Flecha citando unas palabras de Pablo VI, «el Evangelio, al enseñarnos la caridad, nos

---

<sup>974</sup> J.R. Flecha, *Moral social*, p. 485. Sobre este tema véase también: J.R. Flecha, *El respeto a la creación*, BAC, Madrid 2001; A. Bonora, «L'uomo coltivatore e custode del suo mondo in Gen 1-11», en *Questione ecologica e coscienza cristiana*, A. CAPRIOLI y L. VACCARO (eds.), Brescia 1988, pp. 155-166.

<sup>975</sup> J.R. Flecha, *Moral social*, p. 282.

<sup>976</sup> *Ibidem*, p. 283.

inculca el respeto privilegiado a los pobres y su situación particular en la sociedad: los más favorecidos deben renunciar a algunos de sus derechos para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás» (OA 23).

Por último, respecto al fundamento evangélico de la opción preferencial por los pobres, Flecha afirma que en la primera encíclica de Benedicto XVI se subraya el puesto de la caridad en la vida y misión de la Iglesia. Entre los desafíos ahí mencionados se encuentra el de la pobreza y la dignidad de los pobres, que reclaman la atención de la entera sociedad y en particular de los cristianos:

Evocando las tres parábolas evangélicas del rico y Lázaro (cf. Lc 16, 19-31), del buen samaritano (cf. Lc 10, 25-37) y del juicio final (cf. Mt 25, 31-46), advierte del riesgo que corre quien ignora frívolamente al pobre necesitado, y recuerda que Jesús se identifica con los pobres (los hambrientos y sedientos, los forasteros, los desnudos, enfermos o encarcelados). “Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios” (*Deus caritas est* 15)<sup>977</sup>.

El último capítulo dedicado a *la guerra y la paz* proporciona un recorrido histórico sobre la enseñanza cristiana al respecto. En primer lugar se estudian las aportaciones bíblicas, donde la paz es considerada como la armonía del hombre consigo mismo, con lo otro, con los otros y con el Absolutamente Otro. Posteriormente destacan las enseñanzas de distintos teólogos sobre la guerra justa. El autor subraya la aportación de Juan XXIII en *Pacem in terris*, donde insiste en la necesidad de alcanzar la paz internacional, la cual «no puede apoyarse en el equilibrio de las fuerzas militares, sino únicamente en la confianza recíproca. Ello es posible si las relaciones internacionales, como las relaciones individuales, se rigen no por

---

<sup>977</sup> Ibidem, p. 298.

la fuerza de las armas, sino por las normas de la recta razón, es decir, las normas de la verdad, de la justicia y de una actividad solidaria...»<sup>978</sup>.

### 3.4. *Valoración*

Nuevamente nos encontramos frente a un manual en el que su autor ha querido explícitamente dedicar un apartado a la fundamentación de la disciplina. No es esta la única semejanza con otros manuales. Por ejemplo, en comparación con las últimas obras aquí analizadas también encontramos un esfuerzo por desarrollar la argumentación partiendo de la fe cristiana (del dato revelado) sin renunciar a la racionalidad, hecho que permite a Flecha entablar el diálogo en materia social con los creyentes de otras confesiones, con los no creyentes y con las ciencias sociales<sup>979</sup>. En este sentido el autor da cumplimiento al objetivo propuesto de compaginar fe y razón en la reflexión moral sobre las cuestiones sociales.

Bajo el cometido de avanzar por el camino del diálogo interreligioso, el autor afirma la dificultad de establecer la enseñanza bíblica como el fundamento de una Teología moral social. Aquí nos encontramos ante un hecho diferencial respecto a los manuales de estos últimos años. Con esto no queremos decir que Flecha renuncie a las enseñanzas de la Escritura, porque no es así, sino que reconociendo el valor de éstas, prefiere buscar el fundamento de la disciplina en la línea de la antropología, es decir, en el conocimiento del hombre mismo. Esto lo hace comenzando por la antropología filosófica (la cual puede ser compartida por quienes no tienen fe) y desembocando en la antropología teológica. Sólo en un segundo momento aplica las enseñanzas bíblicas como una confirmación de los datos provenientes de la razón y la experiencia.

---

<sup>978</sup> Ibidem, p. 523. (Cf. PT 109-119).

<sup>979</sup> Cf. R. Muñoz, *Moral social. La vida en comunidad*, Scripta Theologica, Salamanca 2008, 967.

De lo anterior resulta que la fundamentación se da en dos pasos que terminan mezclándose: el primero parte de la consideración del binomio *persona-sociedad* en el cual la antropología está en la base; en un segundo paso, el autor va apuntando las consecuencias morales que es posible deducir de la fe cristiana. En este segundo punto destacan las referencias al *misterio trinitario* y a la creación del hombre a *imagen de Dios*. Consideramos que ambos aspectos terminan entrelazados, porque la consideración del hombre que el autor tiene no deja al margen las aportaciones del dato revelado, de modo que la antropología que sustenta su propuesta puede calificarse en todo momento de cristiana. No en vano el autor afirma que la reflexión racional sobre el hombre reclama también el dato revelado, además de que para un cristiano sólo es posible comprender al hombre a la luz del Dios trino.

La peculiaridad que encontramos en esta obra es el énfasis que pone Flecha en la necesidad de fundamentar todo el edificio de la moral social partiendo de una antropología integral, la cual encuentra su sustento principal en la *iconalidad*, es decir, en la *imagen y semejanza* de Dios en el hombre.

En este sentido, es importante decirlo, nos encontramos con un manual en el que se percibe la integración de elementos propios de la moral fundamental. A esto contribuye el hecho de que Flecha ha culminado un proyecto global de teología moral cuyo primer volumen está dedicado a dicha rama de la moral<sup>980</sup>. Así nos encontramos en *Moral social* con temas como la especificidad de la moral cristiana aplicada al ámbito social, el seguimiento de Cristo como parte de la vocación del hombre en cuanto imagen de Dios, las Bienaventuranzas traducidas en valores fundamentales y la incidencia de los dogmas de la fe en el actuar moral. Veamos más detenidamente la influencia de estos temas en la moral social propuesta por Flecha.

---

<sup>980</sup> Cf. J.R. Flecha, *Moral fundamental*.

En primer lugar el tema de la *iconalidad* (al que dedica todo un capítulo en el primer volumen) es presentado como fundamento de la moral. El autor considera que este es un tema esencial en la fundamentación de la teología moral cristiana <sup>981</sup>. Además, a la luz de la Revelación neotestamentaria aplica la iconalidad a Cristo «paradigma de toda iconalidad y modelo de los que en él y por él llegan a ser imagen de Dios»<sup>982</sup>. Esto tiene una clara aplicación a la moral social, sobre todo a través del seguimiento de Cristo, seguimiento del icono perfecto del Padre: «en consecuencia, los hombres pueden llegar a ser imagen de Dios al permanecer en comunión con Cristo»<sup>983</sup>. Sobre todo, es importante observar que de este modo la antropología que tiene en mente el autor queda enraizada en la cristología. En definitiva, como el mismo autor afirma, la teología de la actividad humana en el mundo (moral social), busca sus raíces en la antropología fundamental que apela al tema de la iconalidad del hombre respecto a Dios<sup>984</sup>.

Nos hemos detenido en este punto de la iconalidad porque está muy presente en el manual de moral social y por ser un tema en el que ha profundizado al exponer la moral fundamental. Sin embargo, también hay otros temas presentes en la moral fundamental que tienen su influjo en la disciplina que aquí estamos tratando. Por ejemplo, el autor hace ver la incidencia de la dogmática en la teología moral. Por ejemplo, el *tratado sobre Dios* debe contribuir en la articulación de una moral en la que el punto de partida sea la dignidad de la persona humana a partir de la fe en un Dios uno y trino; la *cristología* debe remitir al seguimiento de Cristo; la *eclesiología* ayudará a subrayar el papel de servicio de la Iglesia ante la comunidad; la

---

<sup>981</sup> Cf. *Ibidem*, p. 146.

<sup>982</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>983</sup> *Ibidem*.

<sup>984</sup> Cf. *Ibidem*, p. 152.

*antropología teología* contribuirá a la reflexión moral, entre otras cosas, mediante la consideración del misterio del pecado, así como la vida de la gracias, vida en la caridad; la *escatología*, mediante la esperanza en la vida eterna (lejos de restar importancia a las tareas temporales da nuevos motivos para ejercerlas) hace creíble el empeño por defender y promover la justicia y el servicio a los pobres y marginados<sup>985</sup>.

Al igual que en otros manuales, también en este percibimos la influencia del personalismo en la antropología que subyace a la propuesta de Flecha. En este sentido se subraya el carácter comunitario del hombre (de ahí el subtítulo de la obra: *La vida en comunidad*) y la necesidad esencial en la persona de las relaciones yo-tú. Esta nota, que es inmanente a todo hombre, adquiere una nueva dimensión gracias a la fe, de modo que, como señala Flecha, la vida del cristiano adquiere unas características nuevas mediante las cuales se da el salto de la coexistencia a la convivencia, de la libertad a la liberación y de la solidaridad a la fraternidad. Es importante mencionar que el autor tiene en cuenta el concepto de liberación en la línea expuesta por el Magisterio, en concreto según la pautas señaladas por la instrucción *Libertatis conscientia*.

En concreto el tema de la *relacionalidad* es un derivado inmediato de la imagen de Dios y del misterio trinitario y hemos podido comprobar cómo permite al autor hacer una transición lineal a temas concretos que, de esta manera, logran al menos un enfoque teológico más unitario. Veamos este aspecto detenidamente.

El autor apela una y otra vez al esquema de las relaciones que configuran al ser humano: la relación con lo otro, los otros y el Absolutamente Otro. De esta triple relación surge una propuesta personal enfocada del siguiente modo: en primer lugar, partiendo de la relación del hombre con "lo otro" (la naturaleza) se evoca a la *responsabilidad* del

---

<sup>985</sup> Cf. *Ibidem*, p. 50 ss.

hombre frente a la naturaleza. Responsabilidad que hace referencia directa al *señorío* del hombre con el mundo creado. En segundo lugar, de las relaciones que surgen entre el individuo y “los otros” cobra importancia el planteamiento ético a partir de la *fraternidad* humana: el hombre ha sido creado para relacionarse con los demás. En esta línea el autor tiene en mente GS 25 que recuerda que la vida social engrandece al hombre y contribuye a realizar su propia vocación. Y, en tercer lugar, el autor destaca que el ser humano se realiza ante todo en la relación con “el Absolutamente Otro”. Este tercer aspecto de la relación hace referencia a la *trascendencia* y es precisamente la relación que da sentido a las otras dos: la *filialidad* entre Dios y el hombre es la que hace posible la *fraternidad* entre los hombres y el *señorío* respetuoso hacia el resto de la creación.

Como decimos, este enfoque permite al autor enmarcar algunos de los temas concretos de moral social. Así, por ejemplo, al abordar el tema del *trabajo*, este se presenta como un ámbito favorable para establecer la triada de relaciones a las que se refiere Flecha: con la naturaleza, mediante la transformación de la materia (relación con “lo otro”); con “los otros”, ya que el trabajo se realiza con otros y para otros; y con “el Absolutamente Otro”, ya que el trabajo es una manifestación de la participación en el poder creador de Dios. También en la *cuestión ecológica* se presenta la relación con “lo otro” como una relación con la naturaleza que implica responsabilidad, precisamente por ser imagen de Dios y por tanto administrador de la creación.

Los *medios de comunicación* es otro de los temas concretos en que el autor aplica su propuesta de fundamentación basada en la relacionalidad y el misterio trinitario. Para el autor la comunicación intratrinitaria es imagen y modelo que debe inspirar las comunicaciones humanas. Además, en este ámbito muestra también la incidencia concreta de la cristología, ya que considera que Dios se ha comunicado a los hombres por medio del Verbo (Encarnación). Estas consideraciones son un claro reflejo del esfuerzo por fundamentar teológicamente los temas de moral social concreta.



El misterio de Dios trino, en concreto el aspecto relacional y el amor que se da entre las Personas divinas, es considerado como modelo que puede y debe inspirar la configuración de una sociedad que respete los valores de la verdad, la justicia y la paz. El autor reconoce que esta clave de fundamentación de la sociedad ha estado muy presente en el Magisterio social; sin embargo, todavía queda mucho por recorrer en el sentido de plasmar en la realidad dicho modelo. Uno de los principales obstáculos que pueden señalarse en este cometido es el de la secularización, y de ahí la propuesta de Flecha de comenzar por fundamentar –partiendo de la fe en la Trinidad– una ética de la fraternidad como parte de la vocación del hombre. La referencia a otro trabajo del autor sobre la vida moral y el misterio trinitario son una evidencia del esfuerzo que ha puesto por fundamentar la actuación moral, y en nuestro caso en la esfera social, en el dogma cristiano.

En definitiva, para nuestro autor la Trinidad incide en lo social bajo un aspecto liberador a través de dos valores: la libertad y la igualdad. De modo que la vida intratrinitaria tiene para Flecha un claro reflejo en las relaciones interpersonales, como hemos intentado reflejar al exponer la aplicación de este elemento de fundamentación a los diversos ámbitos concretos.

Respecto a la incidencia de la cristología, hay que señalar en primer lugar que es un aspecto presente entre los fundamentos de la disciplina, sobre todo bajo la categoría del *seguimiento de Cristo*, lo cual implica asumir las Bienaventuranzas, las cuales nuevamente encontramos traducidas en valores. Además, Jesús es considerado como *icono* o *imagen* del hombre que hay que imitar. Esto viene a configurar una antropología que bebe de la cristología y que sirve de apoyo a la reflexión moral social. En segundo lugar hay que decir que el autor se ha esforzado por reflejar la incidencia del misterio cristológico en los temas concretos. Así, por ejemplo, podemos destacar la importancia de la *encarnación* referida a la familia y los medios de comunicación, el trabajo como continuación de la obra *redentora*, el voluntariado como *imitación* del *servicio* de Cristo, etc.

También la referencia a la dimensión escatológica en relación con las cuestiones sociales es presentada bajo la categoría de *esperanza escatológica*, a diferencia de los otros manuales en los que se destacaba el tema del Reino. Pero a fin de cuentas, el autor termina insistiendo en el mismo punto: el compromiso “activo” (beligerante en palabras de Metz) de los cristianos por la justicia y la paz *ya* en este mundo y al mismo tiempo en vista al *futuro*, es decir, a los nuevos cielos y la nueva tierra donde ambas —justicia y paz— serán plenas. Para Flecha ese compromiso de los cristianos se traduce en justicia social, solidaridad universal, anuncio de la paz y denuncia de injusticias. De todas formas, se echa en falta una mayor incidencia de la dimensión escatológica a la hora de abordar cada tema concreto de moral social.

Además, este tema se sitúa en la línea de la reflexión presente en *Lumen gentium* sobre la índole escatológica. Partiendo de este documento nuestro autor concluye que la esperanza escatológica ya ha comenzado con Cristo, que Cristo mismo ilumina las realidades temporales y que por tanto la dedicación a éstas no alejan al cristiano de la misión que el Padre le ha confiado; al contrario, lo interpela a construir un mundo más humano.

Conviene no pasar por alto que en esta obra vuelve a aparecer la dimensión social de la eucaristía, aspecto del que ya habíamos encontrado una breve referencia en el manual de Coste. En este caso, para Flecha, el misterio eucarístico (amor de Jesucristo) es uno de los aspectos que determina la especificidad de la fe cristiana. Además, nuestro autor pone en relación directa la celebración del culto eucarístico con la responsabilidad social de los cristianos resaltando conceptos como “entrega”, “gratuidad” y “consagración del mundo”. Esta perspectiva se une a la reflexión que en este sentido han hecho Juan Pablo II y Benedicto XVI. Se trata de una aportación que es bien recibida y constituye un segundo ejemplo de cómo la fundamentación de la moral social cristiana comienza a descubrir las posibilidades de profundización en la relación entre el misterio eucarístico y las realidades sociales.

Otro de los puntos interesantes en esta obra es la referencia a la Paternidad universal de Dios. Ya en el manual de Aurelio Fernández habíamos encontrado una breve alusión, sólo de paso, a la Paternidad divina como fundamento de la sociabilidad humana. Flecha pone en relación dicha Paternidad con la *fraternidad* universal y por tanto con las relaciones que deben darse entre los hombres. De este modo Paternidad divina y fraternidad humana universal vienen a ser uno de los fundamentos de la sociabilidad por los cuales se consigue dar el paso de la simple solidaridad a la fraternidad entre todos los hombres. Además, al tratar estas cuestiones el autor menciona de paso algo que podría ser entendido en la línea de la opción fundamental, ya que afirma que es necesario optar por el hombre si realmente se pretende optar por Dios. Como se ve, *Paternidad-filiación* son dos conceptos que van de la mano y que ayudan al autor a sustentar la sociabilidad del ser humano.

Por último, tiene su interés mencionarlo, Flecha, al igual que la gran mayoría de los autores que hemos analizado, se apoya en los principios generales y en los valores fundamentales expuestos por el Magisterio social (DSI). La presencia de estas categorías tomadas de la DSI en los manuales de moral social es un claro reflejo de que el Magisterio social viene a ser una guía para esta disciplina, en cuanto orienta la vida de las personas en sociedad según las enseñanzas bíblicas y de la Tradición. Además, en el manual resulta evidente la influencia de estas categorías y de todo el Magisterio social a la hora de abordar las cuestiones concretas. Pensamos así porque el autor se preocupa por sustentar las distintas cuestiones trayendo como referencia alguna cita de la Escritura o algún punto del Magisterio que confirme y avale los que se afirma.

En el conjunto del manual el autor parece obviar el papel de la DSI respecto a la moral social. Es cierto que para Flecha, siguiendo las *Orientaciones* publicadas por la Congregación para la Educación Católica, la Iglesia tiene por misión la atención al hombre y su destino; y de aquí deriva el derecho y deber de la Iglesia de juzgar las situaciones y estructuras en los diversos sistemas sociales. De donde podemos deducir que este es precisamente el cometido de la DSI en el conjunto de la moral social.

A la luz de todas estas observaciones podemos concluir que no cabe duda que ha ido imponiéndose en los manuales un modo de acercarse a la fundamentación de la vida en comunidad partiendo de claves cristianas como el misterio trinitario. Esta obra no es la excepción. El autor considera importante iluminar los distintos aspectos de la realidad teniendo en cuenta el dato proporcionado por el dogma cristiano. De ahí las referencias a los misterios trinitario, cristológico y eucarístico como claves que iluminan la realidad social del hombre y como puente que une a la moral fundamental con la moral social.

#### **4. *Morale sociale (E. Colom)***

##### **4.1. *Presentación de la obra***

Enrique Colom, doctor en Teología por la Universidad de Navarra (1975), es profesor emérito de Moral social en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz en Roma y consultor del Pontificio Consejo «Justicia y Paz». Colom es autor del cuarto volumen de la colección de manuales *Elegidos en Cristo para ser santos* de la universidad en la que ha sido profesor. El primer volumen de esta serie está dedicado a la *Moral fundamental* y el tercero a la *Moral especial*. El segundo está previsto para la *Moral teologal*. Aquí analizaremos el cuarto volumen en el que se aborda la *Moral social*.

Este manual fue publicado en 2008 en lengua italiana<sup>986</sup>. Existe además una versión en lengua castellana, disponible en Internet pero de momento no publicada<sup>987</sup>. Esta última es de 2011 y contiene una puesta al día de la

---

<sup>986</sup> E. Colom, *Scelti in Cristo per essere santi*, IV, *Morale sociale*, EDUSC, Roma 2008.

<sup>987</sup> Idem, *Elegidos en Cristo para ser santos*, IV, *Moral social*, Roma 2011 (cf. [www.eticaepolitica.net](http://www.eticaepolitica.net)).

bibliografía, sobre todo para el público de lengua castellana, además de algunas pequeños modificaciones y añadidos<sup>988</sup>.

El manual dedicado a la *Moral especial*, a cargo del profesor Rodríguez Luño, contiene el tratamiento de la virtud de la justicia<sup>989</sup>, quedando de esta manera para el volumen de *Moral social* los temas de los que se ha venido ocupando la doctrina social de la Iglesia: familia, trabajo, cultura y medios de comunicación, política, economía y diversos aspecto de la mundialización<sup>990</sup>.

Es sobre todo el primer capítulo, titulado *el seguimiento de Cristo en la actividad social*, donde el autor aborda algunas cuestiones relativas a la fundamentación de la moral social. Ahí se reflexiona sobre el carácter social de la persona bajo la perspectiva de complementariedad entre el aspecto individual y el social. Es decir, como en otros autores, encontramos el binomio *persona-sociedad*.

El título de la serie de manuales —*elegidos en Cristo para ser santos*—, aplicado a la moral social, declara la intención del autor de insistir en la importancia de la actuación de los cristianos en las realidades temporales. Este empeño debe ser entendido como «parte integrante de la vocación con que Dios llama a cada hombre al logro del propio fin: la santidad; contribuir a la edificación de la sociedad debe considerarse, por tanto, una

---

<sup>988</sup> Aquí utilizaremos la versión italiana (*Morale sociale*), que es la que cuenta con ISBN, y para las traducciones de las citas nos serviremos del texto de la versión disponible en Internet (*Moral social*). Cuando haga falta hacer referencia a alguno de los añadidos de la versión española posterior, citaremos directamente la traducción disponible en Internet, que quedará consignada en nota a pie como *Moral social*.

<sup>989</sup> Cf. A. Rodríguez-Luño, *Scelti in Cristo per essere santi*, III, *Morale speciale*, EDUSC, Roma 2008.

<sup>990</sup> Cf. R. Muñoz y G. Guitián, «Manuales de Moral social (2000-2008)» p. 176.

tarea importante y venturosa que, mientras procura el bien ajeno, aumenta el bien propio»<sup>991</sup>. Esto es precisamente de lo que se ocupa la moral social.

El autor se ha propuesto desarrollar los puntos básicos de la moral social católica, para lo cual se apoya en muchas citas magisteriales. Es consciente que este modo de proceder ha sido frecuentemente criticado, y sin embargo lo considera oportuno en el caso de un curso institucional que pretende facilitar el conocimiento directo de la doctrina católica<sup>992</sup>. De cualquier forma, citando a Juan Pablo II, advierte que no debe olvidarse que «con el mensaje evangélico la Iglesia ofrece una fuerza liberadora y promotora de desarrollo, precisamente porque lleva a la conversión del corazón y de la mentalidad; ayuda a reconocer la dignidad de cada persona; dispone a la solidaridad, al compromiso, al servicio de los hermanos; inserta al hombre en el proyecto de Dios, que es la construcción del Reino de paz y de justicia, a partir ya de esta vida» (*Redemptoris missio* 59).

Pasamos a continuación a tratar los principales elementos de fundamentación contenidos en el primer capítulo del manual. Añadiremos también algunos aspectos relacionados con la DSI, principalmente en la línea de los principios y valores.

#### **4.2. Teología moral social fundamental**

¿Cuál es la concepción que tiene el autor respecto a la moral social? Veámoslo partiendo de la siguiente definición:

La teología moral social es la parte de la teología moral que se propone la comprensión científica y la exposición sistemática de la vida en Cristo en el contexto de la vida social. Dicho en otro modo, es la parte de la moral que se

---

<sup>991</sup> E. Colom, *Moral social*, p. 10.

<sup>992</sup> Cf. Idem, *Morale sociale*, p. 11.

ocupa de iluminar, con ayuda de la fe, la relación de la actividad social con el fin último del hombre, es decir, con la santidad<sup>993</sup>.

También es importante tener en cuenta que para el autor moral social y DSI no se identifican, sino que esta última es el Magisterio propio del ámbito social. Pero aunque no se identifican, existe entre ambas disciplinas un nexo, al igual que ocurre siempre entre Teología y Magisterio, que en este caso puede ser más estrecho por motivos históricos, ya que «el Magisterio social se ha anticipado al análisis teológico. De ahí que muchos conceptos de esta materia se puedan aplicar tanto al Magisterio social cuanto a la teología moral social»<sup>994</sup>.

En la definición se aprecia la intención de fundamentar teológicamente la disciplina, al considerar que la reflexión debe partir de Cristo. Veremos cómo consigue reflejar la incidencia de la vida en Cristo al presentar las distintas claves de fundamentación y al aplicarlas a los diversos ámbitos de la vida social.

Siguiendo la enseñanza conciliar (cf. GS 24), el autor perfila una cierta semejanza entre el *seguimiento de Cristo* en el actuar social y la vida trinitaria. Teniendo en cuenta la “practicidad” de la moral el autor subraya que en el caso de la moral social dicha nota característica impulsa a la vida *en Cristo*.

Colom sintetiza las características propias de la teología moral social con las siguientes palabras: «1) clara inteligencia y plena docilidad a la doctrina

---

<sup>993</sup> «L'espressione teologia morale sociale, in senso stretto, indica quella parte della teologia morale che si propone la comprensione scientifica e l'esposizione sistematica della vita in Cristo nel contesto dell'agire comunitario. Detto in altro modo, è la parte della morale che intende illuminare con aiuto della fede il rapporto dell'agire sociale con il fine ultimo dell'uomo, vale a dire, con la santità». (Ibidem, p. 58 s.).

<sup>994</sup> «... il Magistero sociale si è anticipato all'analisi teologica. Di conseguenza (...) quanto indicato può valere tanto per il Magistero sociale quanto per la teologia morale sociale». (Ibidem, p. 59).

evangélica, a la tradición viva de la Iglesia (que no pueden prescindir del Magisterio) y a las correspondientes exigencias éticas; 2) profundo conocimiento de la filosofía, especialmente de la antropología filosófica, y de las ciencias humanas; 3) solícito estudio de los “signos de los tiempos”, esto es, de los acontecimientos que se presentan en el correr de la historia, teniendo cuenta las circunstancias de tiempo y de lugar; 4) decidido empeño por promover una sociedad que respete y favorezca el desarrollo integral de toda persona humana»<sup>995</sup>.

Teniendo en cuenta esta raíz teológica de la disciplina, nos detendremos a continuación en una serie de claves de fundamentación. En primer lugar consideraremos el binomio persona-sociedad, para detenernos posteriormente en la reflexión sobre el compromiso social de los cristianos. Más adelante reflexionaremos sobre la relación entre la Iglesia y la sociedad. Por último indicaremos algunos aspectos sobre los principios y valores de la DSI.

a) *Persona y sociedad*

Bajo este apartado el autor desarrolla tres aspectos: la sociabilidad humana, la sociedad considerada en sí misma y la relación entre la sociedad y la dimensión trascendente de la persona. Veamos detenidamente cada uno de estos puntos:

---

<sup>995</sup> «1) chiara intelligenza e piena docilità alla dottrina evangelica, alla tradizione viva della Chiesa (che non può prescindere dal Magistero) e alle esigenze etiche connesse; 2) profonda conoscenza della filosofia, specialmente dell'antropologia filosofica e delle scienze umane; 3) solerte studio dei "segni dei tempi", cioè degli avvenimenti che si svolgono nel corso della storia, tenendo conto delle loro circostanze di tempo e di luogo; 4) deciso impegno per promuovere una società che rispetti e favorisca lo sviluppo integrale di ogni persona umana». (Ibidem, p. 66 s).



- La sociabilidad humana

Un primer elemento tratado por el autor es el de la *relacionalidad*, es decir, la dimensión social de la persona. Es de sobra conocido que a la moral le compete el estudio del comportamiento humano encaminado a alcanzar su propio fin, el fin último: la plenitud, la felicidad. Esto requiere, en primer lugar, conocer la verdad sobre el hombre. Es decir, la moral debe estar sustentada en la *antropología*, en una adecuada concepción del hombre. Citando unas palabras de Sheed, el autor subraya la importancia de la antropología para la moral social:

Todas nuestras instituciones —la familia, la escuela, los sindicatos, el gobierno, las leyes, las costumbres y todo lo demás — brotaron de la idea que tenían del hombre los que las crearon (...) Cuando algo no está en regla en alguna institución (...) la pregunta acerca de lo que es el hombre resulta no sólo práctica, sino más práctica que ninguna otra<sup>996</sup>.

Por eso Benedicto XVI afirma que «los individuos sólo alcanzarán su auténtica realización cuando acepten los elementos genuinos de la naturaleza que los constituye como personas»<sup>997</sup>, y uno de esos elementos es precisamente la *sociabilidad* del ser humano: el hombre ha sido creado por Dios como un *ser social* (cf. Gn 1, 27; 2, 18.20.23). La *relacionalidad* es una nota propia de la naturaleza humana y siguiendo nuevamente al Papa es posible sostener que «la criatura humana, en cuanto de naturaleza espiritual, se realiza en las relaciones interpersonales. Cuanto más las vive de manera auténtica, tanto más madura también en la propia identidad personal. El hombre se valoriza no aislándose sino poniéndose en relación con los otros y con Dios. Por tanto, la importancia de dichas relaciones es fundamental» (*Caritas in veritate* 53).

---

<sup>996</sup> F.J. Sheed, *Sociedad y sensatez*, Herder, Barcelona 1963, p. 7. (Cf. COLOM, *Moral social*, p. 12).

<sup>997</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los miembros de las Academias Pontificias de las Ciencias y de las Ciencias Sociales*, 21-XI-2005.

Colom deja claro que el tema de la *sociabilidad* es una cualidad natural del hombre y requisito indispensable para alcanzar el propio bien integral. Además, esta nota inherente al ser humano tiene sus raíces teológicas en la creación del hombre a *imagen y semejanza* de Dios y en el *misterio trinitario*. La semejanza del hombre con Dios implica que su vida debe, de alguna manera, imitar la vida de relación intra-trinitaria, en la cual se da un perfecto respeto de la personalidad. Esto mismo es lo que debe suceder en la vida de relación entre los hombres, tal como lo explica Illanes: «todo hombre debe considerar a los demás seres humanos no sólo como “otros yo”, otros seres semejantes a él, sino como “partes del propio yo”, ya que el yo que cada hombre es se realiza no en la soledad, sino en la comunión, en el reconocerse solidario de los otros y vivir en coherencia con esa solidaridad»<sup>998</sup>.

Si bien desde la antigüedad (por ejemplo Aristóteles) se ha afirmado el carácter social del hombre, solamente a la *luz de la fe* ésta adquiere un significado pleno, tal como lo afirmó Juan Pablo II:

El prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en la imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo. Por tanto, debe ser amado, aunque sea enemigo, con el mismo amor con que le ama el Señor, y por él se debe estar dispuesto al sacrificio, incluso extremo: “dar la vida por los hermanos” (cf. 1 Jn 3,16) (SRS 40).

Una observación interesante que hace Colom es que aunque la sociabilidad es natural al hombre y tiene –como hemos visto– una confirmación sobrenatural, esto no quiere decir que las relaciones sociales puedan abandonarse a la espontaneidad: es necesaria la formación (un

---

<sup>998</sup> J.L. Illanes, «Persona y sociedad», en *Moral de la persona y renovación de la Teología moral*, A. SARMIENTO (ed.), EIUNSA, Madrid 1998, p. 215. (Cf. COLOM, *Moral social*, p. 13).

empeño personal y colectivo). El motivo está, como afirma el *Compendio*, que «la sociabilidad humana no comporta automáticamente la comunión de las personas, el don de sí. A causa de la soberbia y del egoísmo, el hombre descubre en sí mismo gérmenes de insociabilidad, de cerrazón individualista y de vejación del otro» (CDSI 150). Más adelante profundizaremos en este aspecto de la formación.

En resumen, la *sociabilidad* es connatural al hombre y tiene su fundamento teológico en la creación del hombre a imagen y semejanza de un Dios trinitario, de un Dios que no es solitario sino relación de tres Personas distintas.

- La sociedad

La sociabilidad lleva al hombre a unirse a otras personas con el objetivo de alcanzar diversos fines. Esto es lo que da lugar a las sociedades. Algunas de estas son *naturales* (familia, Estado, etc.), en cuanto necesarias para el desarrollo de la persona misma y por tanto están presentes en todas las culturas; otras en cambio dependen de las circunstancias y son de libre institución<sup>999</sup>.

Para el autor es importante dejar claro la estrecha relación entre el desarrollo personal y la vida social: ambos no se contraponen, sino que se complementan e influyen mutuamente. Esto, que puede parecer obvio, ha sido olvidado por las ideologías surgidas de la ilustración, las cuales han sostenido la posibilidad y necesidad de crear instituciones sociales que lograran por sí solas la perfección de las personas. Esta perspectiva, además de manifestar un error antropológico y teológico, ha sido desvelada como

---

<sup>999</sup> Cf. E. Colom, *Morale sociale*, p. 17.

falsa por la historia misma: el progreso técnico y estructural por sí solos no han conseguido edificar una sociedad humana<sup>1000</sup>.

Por otro lado, pero siempre en la línea de la estrecha relación entre las dimensiones personal y social, es importante afirmar que así como el hombre es el centro y fin de la sociedad, también es quien la edifica. De ahí que las estructuras sociales sean un reflejo de las personas que la forman. Por eso, la vida social de los cristianos debe contribuir a la edificación de la sociedad teniendo en cuenta los valores espirituales y las relaciones de amistad que se desarrollan a través del amor y la autodonación.

Es fundamental el crecimiento interior de las personas para mejorar las estructuras sociales y transformar el tejido social. Esta es la vía señalada por el autor para contribuir con mayor eficacia al bien común de la sociedad. Más adelante, al hablar del compromiso social de los cristianos, insistiremos en la incidencia de la moral personal en la moral social.

- Sociedad y dimensión trascendente de la persona

La sociabilidad también afecta a la dimensión trascendente del hombre. De ahí el error — típico de una cultura secularizada — en que se encuentran quienes sostiene que la vida religiosa y trascendente es una cuestión puramente individual y sin referencia a la vida social<sup>1001</sup>. Este error tiene implicaciones no sólo en la esfera personal, sino también en la social. Así lo expresa Colom:

---

<sup>1000</sup> Cf. *Ibidem*, p. 18.

<sup>1001</sup> Para profundizar en este tema el autor cita: M. Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Rialp, Madrid 2006; J. Habermas y J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid 2006.

En efecto, la causa última de los problemas que aquejan a la sociedad actual ha sido el olvido, teórico y práctico, de algunas dimensiones esenciales del ser humano, entre ellas, su subjetividad y su trascendencia<sup>1002</sup>.

Por eso el autor no duda en calificar el ateísmo como uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo, cuyos efectos son letales para la vida social<sup>1003</sup>.

Y es aquí donde encontramos la fundamentación teológica de la moral social propuesta por Colom. Éste afirma que una *antropología integral* fundamenta la dignidad humana en la creación del hombre a *imagen y semejanza de Dios* y que su fin último se encuentra en Él (cf. GS 19). Por tanto, citando a Juan Pablo II, afirma que «la dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los actuales problemas de la convivencia humana» (CA 55). Por esto, quienes ignoran la dimensión trascendente de la persona tienden a deshumanizar la sociedad:

Una antropología que ignora la apertura trascendente del ser humano desconoce su elemento más importante: el espíritu; si esto sucede, el crecimiento personal y social se confía al progreso técnico y acaba por rebelarse contra el hombre. Resulta así evidente que el planteamiento de una sociedad verdaderamente humana no debe partir de la tecnología para llegar luego a la economía, a la política y –como superestructura– a la religión; el verdadero orden comienza con los valores trascendentes para luego ocuparse de aquéllos sociales y materiales. Cuando la sociedad no se construye de ese modo, proliferan los “desórdenes”, evidentes en el mundo actual: si se prescinde de Dios –o tan solo se pone entre paréntesis–,

---

<sup>1002</sup> «Difatti, la causa dei problemi che interessano la società attuale è stata la dimenticanza, teoretica e pratica, di alcune delle dimensioni essenziali dell'essere umano, tra cui la sua soggettività e la sua trascendenza». (E. Colom, *Morale sociale*, p. 20).

<sup>1003</sup> Cf. Idem, *Moral social*, p. 17.

prevalece la prepotencia, la coacción física o aquélla más sutil de los condicionamientos socio-económicos<sup>1004</sup>.

Esta situación se manifiesta en la sociedad actual, de ahí que las relaciones de convivencia tiendan a ser cada vez más tensas y violentas. En el fondo, la pérdida del sentido trascendente conduce al debilitamiento de la fuerza moral para actuar bien, y esto tiene claras repercusiones en la vida social.

En este sentido se comprende que sólo Dios puede ser el fundamento de un orden social estable. Por eso, con palabras del *Compendio* podemos afirmar que «es el mismo misterio de Dios, el Amor trinitario, que funda el significado y el valor de la persona, de la sociabilidad y del actuar del hombre en el mundo, en cuanto que ha sido revelado y participado a la humanidad, por medio de Jesucristo, en su Espíritu» (CDSI 54).

Por todo esto es de suma importancia fortalecer el sentido religioso del hombre, potenciar su dimensión espiritual y cultivar el valor de lo sagrado (cf. *Christifideles laici* 4); se debe evitar separar y contraponer la dimensión religiosa y social del hombre, precisamente porque la búsqueda de Dios, el amor por el prójimo y el interés por el mundo se refuerzan entre sí.

---

<sup>1004</sup> «Una antropologia che ignori l'apertura trascendente dellapersona ne misconosce l'elemento più importante: lo spirito; quando ciò succede, ogni crescita personale e sociale si affida al progresso tecnico e finisce per rivoltarsi contra l'uomo. Risulta così palese che il disegno di una società veramente umana non deve essere ascendente: partire dalla tecnologia per arrivare poi all'economia, alla politica e – come sovrastruttura o sovrappiù – alla religione; bensì discendente: il vero ordine comincia coi valori trascendenti per poi scendere a quelli sociali e materiali. Non costruire in tal modo la società comporta i "disordini" evidenti nel mondo attuale: se si prescinde da Dio – o soltanto lo si pone tra parentesi –, resta unicamente la prepotenza, la coazione, quella fisica o quella più sottile degli svariati condizionamenti socio-economici». (Idem, *Morale sociale*, p. 20 s.).

Volviendo al punto del que partimos, la relación y complementariedad entre lo personal y lo social, y a la luz de lo hasta aquí expuesto, es posible concluir que no es posible mejorar la sociedad si está ausente el empeño por mejorar personalmente: «a un mundo mejor se contribuye solamente haciendo el bien ahora y en primera persona, con pasión y donde sea posible» (*Deus caritas est* 31). Moralidad social y personal van de la mano y avanzan conjuntamente. En este sentido son iluminadoras las palabras de Gómez Granados citadas en la versión castellana del manual, las cuales expresan la importancia de la vida de fe y su necesaria manifestación en la acción social:

[Por eso, en el ámbito social], la primera tarea es ayudar, facilitar y propiciar el encuentro personal de cada cristiano con Cristo (...) Durante mucho tiempo se nos insistió en la necesidad de hacer vida la fe, en la proyección social de lo que creemos, en el compromiso social y en la opción preferencial por los pobres, y todo esto sigue siendo un tema urgente y prioritario. Es más, es la verificación concreta de la fe, pero el primer paso no es la acción, sino el encuentro personal con Cristo, lo demás es consecuencia (1 Cor 13). En efecto, el encuentro con Cristo es un acontecimiento que cambia la vida<sup>1005</sup>.

Es posible apreciar el esfuerzo por subrayar la búsqueda de la santidad personal como característica indispensable para una correcta actuación en la vida social.

Con esta última consideración podemos pasar a exponer el compromiso social de los cristianos, aspecto en el que Colom subraya temas como la función social de la caridad, la unidad de vida, la necesidad de formación y la incidencia del pecado en la vida social. Veámoslo más en detalle.

---

<sup>1005</sup> M. Gómez Granados, «Responsabilidad y protagonismo de los laicos en el hoy de América Latina», en PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *Aparecida 2007*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2008, Vid. § 2d. (Cf. E. Colom, *Moral social*, p. 20).

b) *Vida cristiana y compromiso social*

El autor comienza por situar el *compromiso social de los cristianos* en la línea del *seguimiento de Cristo*: «así que el compromiso social de los cristianos implica algo más que el conocimiento de un conjunto de principios, de juicios y de directrices; es sobre todo la decisión de identificarse con Jesús —de buscar la santidad— a través de la práctica fiel de los deberes sociales, que son parte integral de la vocación cristiana»<sup>1006</sup>.

La Encarnación del Verbo es reconocida como el acontecimiento a través del cual es posible conocer la verdad sobre el hombre, ya que «el Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho Él mismo carne y habitando en la tierra, entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo» (GS 38).

Al mismo tiempo, nuestro autor reconoce que «la enseñanza de Jesús sobre el ámbito social no es muy extensa; pero su vida pone de manifiesto el valor moral y sobrenatural de sus actividades»<sup>1007</sup>. Existe una relación muy estrecha entre la vida social y la perfección humana, de ahí la importancia de todas las relaciones sociales en orden a la santificación personal. Así deben entenderse las siguientes palabras de Herr:

La responsabilidad social del cristiano ciertamente no es el interés prioritario del Nuevo Testamento que, sin embargo, no deja nada que desear en materia de claridad en cuanto a los efectos de la fe sobre la vida concreta

---

<sup>1006</sup> «Sicché l'impegno sociale del cristiano implica qualcosa di più che la conoscenza di un insieme di principi, di giudizi e di direttrici; è soprattutto la decisione di identificarsi con Gesù —di cercare la santità— attraverso la pratica fedele dei doveri sociali, che sono parte integrante della vocazione cristiana». (E. Colom, *Morale sociale*, p. 26).

<sup>1007</sup> Idem, *Moral social*, p. 21.



de los cristianos. El Reino de Dios proclamado por Jesús tiende a un cambio total de la conducta individual de la vida y de la realidad social<sup>1008</sup>.

Por eso la desconexión entre fe y vida diaria es señalada como uno de los principales errores de la actualidad. Se trata de un grave error, precisamente porque el compromiso social es una específica responsabilidad de toda persona, por la cual será juzgada al final de los tiempos (cf. Mt 25, 31-46): «no puede existir una auténtica vida cristiana (ni tampoco humana) si se desatienden las incumbencias, las leyes y las instituciones sociales. Por eso “el cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo; falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación” (GS 43)»<sup>1009</sup>.

En definitiva, la vida social es importante en orden a la propia salvación, a la santificación personal, y es por esto que el autor aborda en otro momento el tema de la *unidad de vida*<sup>1010</sup>. Este concepto tiene su raíz en el

---

<sup>1008</sup> «La responsabilità sociale del cristiano non sta certo in primo piano nell'ambito d'interesse del Nuovo Testamento; e tuttavia gli scritti del Nuovo Testamento non lasciano nulla a desiderare in quanto a chiarezza circa gli effetti della fede sulla vita concreta del cristiano stesso. Il Regno di Dio annunciato da Gesù tende a un mutamento totale della condotta di vita individuale e dei rapporti sociali»: T. Herr, *La dottrina sociale della Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato 1988, p. 13. (Cf. E. Colom, *Morale sociale*, p. 26).

<sup>1009</sup> «non esiste un'autentica vita cristiana (neppure umana) se si tiene poco conto dei bisogni, delle leggi e delle istituzioni sociali. Perciò “il cristiano che trascura i suoi impegni temporali, trascura i suoi doveri verso il prossimo, anzi verso Dio stesso, e mette in pericolo la propria salvezza eterna” (GS 43)». (E. Colom, *Morale sociale*, p. 27 s.).

<sup>1010</sup> Colom afirma que la noción de “unidad de vida” pertenece desde el principio a la doctrina cristiana, aunque la expresión es reciente. Sobre este concepto el autor se apoya en las siguientes fuentes: CONCILIO VATICANO II. Decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 14 y Decr. *Perfectae caritatis*, n. 18; *Christifideles laici*, n.

Evangelio, cuando el Señor deja clara la incoherencia de aquellas personas que no viven lo que enseñan (cf. Mt 23, 3). Esto ha sucedido también entre los cristianos, que en algunas épocas han separado fe y vida:

En la segunda mitad del siglo XX, como reacción a la insistencia unilateral sobre la *ortodoxia*, algunos autores se preocuparon sólo por la *ortopraxis*; ambos extremos están equivocados: el verdadero cristianismo acepta la ortodoxia que necesariamente se convierte en ortopraxis, es decir, actúa en unidad de la vida<sup>1011</sup>.

Este tema es importante en orden a lo social, ya que como afirma Juan Pablo II «el mensaje social del Evangelio no debe considerarse como una teoría, sino, por encima de todo, un fundamento y un estímulo para la acción» (CA 57). Es decir, ortodoxia y ortopraxis deben estar armónicamente presentes en la vida del cristiano.

El autor insiste en la importancia de tomarse en serio la renovación social como manifestación de la vocación personal a la santidad. Toda la espiritualidad cristiana debe permear las actividades humanas, ya sean personales o sociales, familiares, laborales, económicas, etc.

---

59. Sobre el tema puede verse: SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, n. 165; Idem., *Conversaciones*, Rialp, 21ª ed., Madrid 2002, nn. 113-123; M. Belda, «La nozione di "unità di vita" secondo l'Esortazione Apostolica Christifideles laici», en *Annales theologici* 3 (1989) pp. 287-314; R. Lanzetti, «La unidad de vida y la misión de los fieles laicos en la Exhortación Apostólica "Christifideles laici"», en «*Estudios 1985-1996*», suplemento de «*Romana*» (edición castellana) pp. pp. 85-102; D. Le Tourneau, «Las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá sobre la unidad de vida», en *Scripta Theologica* 31 (1999) pp. 633-676; A. Aranda, *La lógica de la unidad de vida*, EUNSA, Pamplona 2000.

<sup>1011</sup> «Nella seconda metà del XX secolo, per reazione contro un'insistenza a volte unilaterale sull'*ortodossia*, ci sono stati autori che si sono preoccupati soltanto dell'*ortoprassi*; tutti e due gli estremi sono sbagliati: il cristianesimo vero accoglie l'*ortodossia* che necessariamente diviene ortoprassi, cioè agisce in unità di vita». (E. Colom, *Morale sociale*, p. 33 s.) (La traducción es nuestra).

Con esto se pretende subrayar de modo particular que los cristianos, y sobre todo los laicos, están llamados a vivir en plena armonía la vida de relación con Dios (frecuencia de sacramentos, trato con Dios, etc.) y las actividades de orden temporal. Es por esto que Benedicto XVI enseña que «la fecundidad del apostolado de los laicos depende de su unión vital con Cristo», es decir, de una sólida espiritualidad, alimentada por la participación activa en la liturgia y expresada en el estilo de las bienaventuranzas evangélicas. Además, para los laicos son de gran importancia la competencia profesional, el sentido de la familia, el sentido cívico y las virtudes sociales»<sup>1012</sup>. Esto viene a destacar la armonía —lejos de cualquier contraposición— entre fe y vida.

Esto nos lleva a un tercer aspecto poco señalado en los manuales de moral social, pero al que Colom, en sintonía con la enseñanza del *Compendio* (cf. CDSI 531), le concede una cierta entidad: la importancia de la formación. Veámoslo.

La formación se plantea como una necesidad frente a la finalidad de permear la sociedad con los valores evangélicos. Además, la formación orientada en este sentido contribuirá a la armonía entre la libertad personal de los cristianos y las enseñanzas magisteriales sobre estos temas.

Colom señala la necesidad de formación permanente y al mismo tiempo en continua actualización. Muy brevemente y como de paso se refiere a cuatro aspectos de la formación: el puramente técnico, el que proviene del dato de fe, el relativo a las virtudes (hábitos operativos) y los argumentos racionales que respaldan los criterios de moral natural (ley moral natural). Aclara que estos últimos no son diversos de los que se conocen por fe, pero sí son necesarios en una sociedad pluralista.

---

<sup>1012</sup> BENEDICTO XVI, *Angelus*, 13-XI-2005; la cita interna es de *Apostolicam actuositatem* 4.

Ahora bien, sin descuidar este aspecto de la formación, no hay que olvidar, por un lado, que sólo Cristo revela plenamente el misterio humano, y por otro, que es necesaria la fe para purificar la razón y por tanto que ésta es importante para edificar la sociedad. De ahí la importancia que debe conceder un cristiano al Magisterio de la Iglesia, que en campo social se llama *doctrina social de la Iglesia*, y que busca ser una guía, al mismo tiempo que contribuye a formar las conciencias en el terreno de la actuación social<sup>1013</sup>.

Pasamos ahora a considerar el tema de la *caridad* en la vida social. El autor comienza presentando la raíz bíblica de esta virtud al mismo tiempo que la pone en relación con la sociabilidad del hombre: Dios es Amor (cf. 1 Jn 4, 8.16) y el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1, 26). De estas dos realidades se deriva que «el ser humano resulta, incluso para sí mismo, incomprensible y sin sentido si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio»<sup>1014</sup>. Esto tiene su importancia para la moral social ya que el hombre se realiza más en la medida en que vive la *fraternidad*, en la medida en que *se dona a sí mismo*, aspectos plenamente acordes con la naturaleza relacional del ser humano.

Este compromiso de amor y de entrega a los demás es conforme con lo que ya se ha dicho sobre la vocación del hombre a la santidad: «el compromiso social forma parte integrante de la *sequela Christi*, de la vocación a la santidad a que todos estamos llamados; santidad que se identifica con la caridad»<sup>1015</sup>.

---

<sup>1013</sup> Cf. E. Colom, *Morale sociale*, p. 39.

<sup>1014</sup> «... la vita umana è priva di senso e rimane incomprensibile se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio». (Ibidem, p. 28).

<sup>1015</sup> «l'impegno sociale forma parte integrante della *sequela Christi*, della vocazione alla santità a cui ogni persona è stata chiamata; santità che si identifica con la carità». (Ibidem, p. 29).

Al igual que en otros manuales de moral social, Colom destaca la primacía de la caridad sobre la justicia:

Como el amor es un factor imprescindible de la dignidad humana, la promoción de ésta requiere que las personas sean tratadas con amor, y no simplemente con justicia, en modo razonable, etc. Por eso, la solución de los grandes –o pequeños– problemas personales y sociales exigen la caridad<sup>1016</sup>.

Pero, es importante decirlo, al destacar la primacía de la caridad el autor también deja claro que las otras virtudes (no sólo la justicia) también son necesarias en la vida social y en las estructuras socio-políticas: «quien no vive las exigencias propias de las virtudes y actitudes personales que son necesarias para el desarrollo social, tampoco vive la caridad»<sup>1017</sup>.

Por último encontramos una mención a la incidencia del pecado en la vida social. En este sentido contrasta por un lado los enormes avances técnicos y de progreso con los millones de personas que carecen de los bienes básicos para sobrevivir. La consecuencia de este estilo de vida es el pecado: «el pecado del hombre, es decir su ruptura con Dios, es la causa radical de las tragedias que marcan la historia de la libertad» (*Libertatis conscientia* 37). De hecho, y esto debe ser tenido en cuenta por la moral social, los pecados personales tienden a formar “estructuras de pecado”<sup>1018</sup>, las cuales condicionan la conducta humana al mismo tiempo que incentivan otros pecados.

---

<sup>1016</sup> Idem, *Moral social*, p. 23.

<sup>1017</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>1018</sup> Sobre las estructuras de pecado y su incidencia en la vida social véase: Juan Pablo II, *Ex. Ap. Reconciliatio et poenitentia*, 16: AAS 77 (1984) 185-275; J.L. Illanes, «Estructuras de pecado», en *Estudios sobre la encíclica “Sollicitudo rei socialis”*, F. FERNÁNDEZ (ed.), Unión Editorial, Madrid 1990, pp. 379-397.

De ahí la importancia de tener en cuenta el *mysterium iniquitatis*<sup>1019</sup> en el análisis de la sociedad. De lo contrario, será imposible captar las causas de los males que aquejan a nuestra sociedad y por tanto difícilmente se podrán establecer vías de solución. El compromiso personal por mejorar la sociedad no debe ignorar el pecado y sus repercusiones en la vida diaria y en las estructuras sociales.

En definitiva, como las estructuras de pecado derivan de los pecados personales es importante la mejora personal: sólo mediante el camino de la vida virtuosa será posible avanzar por el camino de la justicia y la caridad social.

c) *Iglesia y sociedad*

En el punto anterior hemos pretendido reflejar que no sólo la naturaleza humana, sino también la fe reclaman un compromiso en el ámbito social. Ahora nos toca recoger la reflexión que hace el autor sobre el papel de la Iglesia en este cometido: ¿cuál es la tarea que la Iglesia debe cumplir en el ámbito social? En el manual se responde a esta pregunta centrándose en la misión de la Iglesia en el mundo, sin perder de vista la autonomía de las realidades temporales y explicando la relación entre Iglesia y política, así como el pluralismo social de los católicos. Veamos estos aspectos más en detalle.

En este tema el autor comienza por situar *la misión de la Iglesia* como continuación de la misión de Cristo, es decir, su misión es asistir al hombre en el camino de la salvación. De ahí que, en palabras de Benedicto XVI en la última encíclica del Magisterio social, la Iglesia tenga «un papel público que no se agota en sus actividades de asistencia o educación, sino que manifiesta toda su propia capacidad de servicio a la promoción del hombre y la fraternidad universal» (*Caritas in veritate* 11). Como se ve, la misión de

---

<sup>1019</sup> Cf. E. Colom, *Morale sociale*, p. 40 s.

la Iglesia va más lejos de una simple propuesta de norma ética, le compete «enseñar la dimensión evangélica y humanista de la vida social, y exponer la profunda verdad sobre el hombre en sus relaciones con los demás hombres; de ahí derivarán la propuesta de los comportamientos apropiados y el estímulo para su realización»<sup>1020</sup>.

Ahora bien, es importante decir que el papel de la Iglesia se limita al ámbito moral y evangélico, y por tanto no le corresponde la función de proponer soluciones en el ámbito técnico u organizacional. Este es un aspecto en el que el Magisterio ha insistido abundantemente, sobre todo al sostener la *autonomía de las realidades temporales* (cf. *Caritas in veritate* 9; GS 36; SRS 41; CDSI 68, 197, etc.).

En este terreno es importante tener muy claro que la vida cristiana y la promoción de los bienes terrenos no se identifican, aunque sí existen vínculos muy profundos entre ambas. Por un lado se dan los vínculos antropológicos (ya que el hombre es un ser social y por tanto es natural su preocupación por lo temporal); por otro, vínculos teológicos (ya que no se pueden separar el orden de la creación y el de la redención); y prácticos (porque caridad y justicia son inseparables)<sup>1021</sup>.

Del mismo modo, es importante señalar la relación, sin confusión, que se da entre *la Iglesia y la política*. A propósito del tributo al César (cf. Mt 22, 15-21) Jesús viene a recordar que existe un recíproco influjo entre la justicia escatológica y la justicia terrena y social. Esta relación es un aspecto

---

<sup>1020</sup> «mostrare la valenza evangelica ed umanistica della vita sociale, di esprimere la profonda verità sull'uomo nei suoi rapporti con gli altri uomini e di insegnare e di stimolare a vivere i comportamenti che conseguentemente ne derivano». (Ibidem, p. 43).

<sup>1021</sup> Cf. Ibidem, p. 45.

recurrente en la enseñanza de Benedicto XVI<sup>1022</sup>, tema en el que aprovecha para subrayar la aportación de los laicos a la sociedad, precisamente porque a ellos les compete construir un orden social más justo mediante su actuación en política.

Pasamos así al tema del *pluralismo social de los católicos*. En este aspecto cabe destacar que la Iglesia reconoce a sus fieles la libertad en el ámbito de las cuestiones temporales, ya que se trata de un derecho relacionado con la dignidad de la persona. En otras palabras, no se trata de una concesión a los fieles debida al pluralismo de la sociedad actual: su raíz es originaria, parte de la dignidad del hombre y la Iglesia la respeta.

Es importante dejar claro en este tema que así como la Iglesia reconoce el pluralismo de opciones políticas, también admite que existe una legítima variedad de opciones posibles, de ahí que «a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia» (GS 43). Este modo de proceder es una manifestación del respeto a la libertad personal, y por tanto expresión del equilibrio entre la dimensión social y religiosa de la persona.

Tampoco hay que olvidar que los cristianos, en cuanto ciudadanos, son iguales a las otras personas. Su pertenencia a la Iglesia no modifica en nada su libertad política. Esta enseñanza queda resumida en las siguientes palabras de Martín de Agar:

La fe orienta al hombre en lo más profundo de su ser, pero no prescribe la función social de la persona. En virtud de esto la Iglesia no se identifica con ninguna entidad estatal o social y quien es cristiano puede vivir en diferentes formas de estado y en diferentes asociaciones<sup>1023</sup>.

---

<sup>1022</sup> Cf. BENEDICTO XVI, *Enc. Deus caritas est*, 28 s.: AAS 98 (2006) 217-252; Idem., *Discurso en Verona*, 19-X-2006.

<sup>1023</sup> «La fede orienta l'uomo nel più profondo del suo essere, ma essa non gli prescrive affatto il suo ruolo sociale individuale. In forza di ciò la Chiesa non si



Teniendo lo anterior en cuenta hay que añadir que el *pluralismo* no debe ser confundido con el *relativismo ético*<sup>1024</sup>.

Por tanto, la obligación de vivir de acuerdo a las enseñanzas de la Iglesia no elimina el pluralismo de elección política y temporal de los cristianos. Ahora bien, y hay que reconocerlo, el ejercicio del pluralismo no es sencillo, de ahí que –como hemos visto antes– es importante y necesaria la formación continua para no imponer las propias opiniones en este terreno.

d) *Principios y valores de la DSI*

Una vez expuestos los fundamentos anteriores y antes de entrar de lleno en los temas de moral social concreta, el autor dedica un capítulo a la *doctrina social de la Iglesia*.

Teniendo en cuenta que para Colom la DSI es el Magisterio propio de la moral social, creemos oportuno detenernos en la raíz teológica que subyace a los principios y valores que expone la DSI, en los cuales se apoya la moral al tratar los temas de orden social.

Partiendo de la Revelación y de la verdad del ser humano la doctrina social de la Iglesia propone una serie de principios y valores. Los principios son metas propuestas y sirven de fundamento; mientras que los valores indican el aprecio que se tiene por algunos elementos de la vida social en vistas a conseguir las metas (principios). En el caso de la DSI los valores

---

identifica con nessuna entità statale o sociale e chi è cristiano può vivere in diverse forme di stato e in diverse associazioni»: J.T. Martín de Agar, «Il diritto alla libertà nell'ambito temporale», en «*Persona y Derecho*», *Suplemento Lex Nova* 1 (1991) p. 136. (La traducción es nuestra) (cf. COLOM, *Morale sociale*, pp. 56 s.).

<sup>1024</sup> Sobre la diferencia entre pluralismo y relativismo ético, y en general sobre el compromiso de los católicos en política Colom se apoya en la siguiente nota doctrinal: Congr. para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* 3.

apuntan al crecimiento de la persona en el desempeño de las relaciones sociales<sup>1025</sup>.

Los principios son: la dignidad humana y la igualdad radical de todos los hombres, la solidaridad, el bien común, destino universal de los bienes y la propiedad privada, la subsidiariedad y la opción preferencial por los pobres; mientras que entre los valores encontramos la verdad y la justicia, la libertad y la paz. A continuación nos centraremos en la raíz teológica de cada una de estas categorías, tal como aparecen expuestas en el manual.

En primer lugar cabe destacar que en la propuesta de Colom los *principios* tienen como raíz común la dignidad de la persona humana. Tanto la dignidad como la igualdad radical de todo ser humano tienen un alcance antropológico que los constituye en la fuente del resto de principios propuestos por la DSI (cf. OEDSI 31; CDSI 107).

La *dignidad humana* tiene su raíz en la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, hecho por el cual la persona está llamada a la unión con Dios (cf. GS 19, 24): «el hombre ha recibido de Dios su dignidad inalienable, que ha sido incomparablemente elevada y encuentra su plenitud en el misterio de Cristo. La razón de esa dignidad no deriva, por tanto, de la utilidad social, (...) es, ante todo, algo que procede de Dios, y que Él concede al hombre en cuanto imagen suya»<sup>1026</sup>.

A su vez, la dignidad esencial de todo ser humano es la base de la *radical igualdad* de todos los hombres. Sin embargo, el autor no deja de considerar que al mismo tiempo que la enseñanza social sostiene la igualdad de todos

---

<sup>1025</sup> Cf. E. Colom, *Morale sociale*, p. 113 s.

<sup>1026</sup> «L'uomo ha ricevuto da Dio la sua inalienabile dignità; es esa è stata poi incomparabilmente elevata e trova la sua piena spiegazione del mistero di Cristo. La ragione di tale dignità non si trova, pertanto, nell'utilità sociale (...), è innanzi tutto qualcosa di relativo a Dio, che la accorda all'uomo in quanto Sua immagine». (Ibidem, p. 117).

los hombres, es necesario reconocer también la presencia de desigualdades, las cuales, mientras no sean injustas contribuyen al enriquecimiento de la sociedad. De este modo, «sin ceder a un igualitarismo utópico (...) se favorecerá una verdadera igualdad entre los hombres»<sup>1027</sup>.

En cuanto a la *solidaridad*, el autor la presenta como una categoría derivada de la sociabilidad humana. Sin embargo, no se queda en este aspecto, sino que propone algunas raíces teológicas interesantes. Por ejemplo, «la unidad genealógica del género humano, como fundamento de un destino histórico común, que debe favorecer una profunda y universal fraternidad: Dios “hizo salir de un solo principio a todo el género humano para que habite sobre toda la tierra” (Hch 17,26; cf. Gn 3,20). En otras palabras, el parentesco natural de todos los hombres reclama una actuación solidaria»<sup>1028</sup>.

Además, se señala como punto culminante de la solidaridad la *fraternidad universal*, la cual deriva de la *común filiación divina* (cf. Mt 23,8-9; Ef 4,6).

El autor afirma, con Juan Pablo II, que «se percibe a la luz de la fe un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres Personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra “comunidad”» (SRS 40).

---

<sup>1027</sup> «senza cedere a un equalitarismo utopico (...) si favorirà un'autentica parificazione tra gli uomini». (Ibidem, p. 118).

<sup>1028</sup> «l'unità genealogica del genere umano, come origine di un destino storico comune, che dovrebbe far sgorgare la consapevolezza di una profonda ed universale fraternità: Dio “creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra” (At 17, 26; cf. Gn. 3,20). In altre parole, la naturale parentela di tutti gli uomini sollecita un agire solidale». (Ibidem, p. 131).

En cuanto al *bien común*, es interesante la visión que presenta el autor, ya que no se queda en un planteamiento exclusivamente terreno de éste, sino que lo armoniza con el fin último del hombre que es la unión con Dios. De ahí que «el bien común terreno tiene valor sólo en referencia al fin último de la persona y al bien común de toda la creación, que se encuentra en Dios; sin ninguna razón se puede privar al bien común de esta dimensión trascendente»<sup>1029</sup>.

Otro de los principios presentados es el *destino universal de los bienes y la propiedad privada*. También comienza situándose su fundamento en la dignidad del ser humano la cual lo hace acreedor de los bienes materiales necesarios para su propio desarrollo; y en la sociabilidad humana por la cual nadie es ajeno al bien de los demás<sup>1030</sup>. Si nos preguntamos por su raíz teológica, además de la dignidad y sociabilidad humana abría que recurrir al misterio de la creación, en la línea de la definición del principio en GS 69. «La raíz última de esa destinación universal de los bienes es, por ende, el hecho de que Dios ha creado y dado la tierra a los hombres para su desarrollo, sin excluir ni privilegiar a nadie»<sup>1031</sup>.

Por último, señalamos la reflexión sobre la *opción preferencial por los pobres*. El autor reflexionó sobre este concepto partiendo de las enseñanzas bíblicas y de los pronunciamientos magisteriales al respecto. En primer lugar se debe hacer notar que las privaciones de diverso tipo (económicas, culturales, espirituales, etc.) contrastan con la dignidad de la persona,

---

<sup>1029</sup> «i bene comune terreno ha valore solo in riferimento al fine ultimo della persona e al bene comune dell'intera creazione, che si trova in Dio; per nessun motivo si può privare il bene comune di questa dimensione trascendente». (Ibidem, p. 120) (La traducción es nuestra).

<sup>1030</sup> Cf. Ibidem, p. 122.

<sup>1031</sup> «La radice ultima dell'universale destinazione dei beni della terra si trova nel fatto che Dio l'ha creata e data agli uomini per il loro sviluppo, senza escludere né privilegiare nessuno». (Ibidem).

dignidad que como ha pretendido reflejar Colom, se encuentra a la base de todos los principios de la DSI. Es por esto que «la Iglesia, siguiendo los pasos de Jesús y anunciando la obra de la salvación, no puede desatender el respeto de esa dignidad, especialmente de los más necesitados, a quienes falta la oportunidad de desarrollarla»<sup>1032</sup>.

Esta opción es en el fondo un reflejo de la universalidad de la misión de Cristo, al mismo tiempo que promueve la igual dignidad de todos los hombres. La preferencia por los pobres es ampliamente subrayada en la Escritura. Así, por ejemplo, en el Antiguo Testamento ocupa un lugar destacado el desvelo de Dios por los pobres y oprimidos (cf. Pr 22,22-23; Ez 34,2-4.10; So 2,3). En el Nuevo Testamento, Jesús anuncia la bienaventuranza a los pobres (cf. Lc 4,16-21; 7,20-22). También los Padres de la Iglesia y el Magisterio social han hecho énfasis en la opción preferencial por los pobres.

Pasamos ahora a los valores de la DSI. Estos son categorías que muestran la primacía de la persona humana y son indispensables para alcanzar tanto la perfección personal como una convivencia social más humana. En el tema de los valores Colom se apoya en diversos documentos del Magisterio social y en el *Compendio de doctrina social*, del cual va entresacando las principales aportaciones. En la reflexión presentada sobre los valores no hay ningún elemento novedoso que comentar.

### 4.3. *Temas de moral social concreta*

Como hemos indicado en la presentación, después de exponer los elementos de fundamentación viene el desarrollo de los ámbitos concretos de la convivencia humana. La familia, centro de la vida civil, social y

---

<sup>1032</sup> «La Chiesa, seguendo le orme di Gesù e annunciandone l'opera di salvezza, non può trascurare quanto riguarda la dignità umana, particolarmente dei più bisognosi, a cui manca la possibilità di svilupparla». (Ibidem, p. 126).

cristiana; el trabajo, eje de la vida social; la ética de la convivencia (que incluye tanto cultura y comunicación, como violencia y reconciliación); la organización política de la sociedad (donde se abordan la vida política, los derechos humanos y la organización del Estado); la vida económica; y por último un capítulo donde se presentan diversos temas desde la perspectiva mundial o globalizada (la mundialización de las relaciones humanas, aspectos políticos y económicos desde el enfoque mundial y el tema ecológico).

En el desarrollo de los temas concretos es posible percibir un esfuerzo por exponerlos teniendo en cuenta la vocación a la santidad, clave que ha guiado la fundamentación de la presente obra. Veamos cómo consigue el autor aplicar la fundamentación a los diversos ámbitos sociales.

El *matrimonio y la familia* son presentadas como instituciones que desarrollan un papel social insustituible en la *humanización* de las personas. Tanto la Escritura como la Tradición de la Iglesia han considerado la familia como la primera y fundamental sociedad humana. De hecho, esta es el lugar donde comienza a experimentarse la *sociabilidad* y la *solidaridad*, donde se ejercitan responsabilidades sociales, necesarias para el buen funcionamiento de las relaciones humanas: «el profundo y constante amor conyugal, paterno-materno y filial es la mejor escuela para aprender una vida de donación y servicio, indispensable para el buen desarrollo social»,<sup>1033</sup>.

Además, el autor recuerda el principio doctrinal de que el matrimonio, en cuanto sacramento, está ordenado a la salvación de las almas: contribuye a la salvación personal mediante el servicio que presta a los demás (cf. CIC 1534). De ahí la importancia de no permitir que se les aisle o reduzca al ámbito meramente privado.

---

<sup>1033</sup> «Il profondo e costante amore sponsale, parentale e filiale si manifesta come scuola per imparare una vita di donazione e di servizio, indispensabile per un buon andamento sociale». (Ibidem, p. 160).

El criterio de la formación, tan presente en la fundamentación, es considerado en el tema de la familia, ya que a los padres corresponde empeñarse seriamente en la preparación de sus hijos para que vivan una vida verdaderamente humana. Siguiendo la enseñanza conciliar se recuerda que la educación de los hijos debe estar orientada a su propio *fin último* (la salvación, la unión con Dios) y al bien de la sociedad (cf. Decl. *Gravissimum educationis* 1).

Respecto al tema del *trabajo*, Colom comienza presentando el fundamento bíblico de este ámbito de la vida social. En primer lugar se destaca el designio originario de Dios de crear al hombre como colaborador suyo en la obra de la creación. Los relatos de la creación contenidos en el libro del Génesis muestran el designio de Dios sobre el hombre en este mundo del siguiente modo: «en obediencia a su Creador, el hombre debe someter, cultivar y mantener la tierra en compañía de otros hombres»<sup>1034</sup>, en otras palabras, en cuanto imagen del Creador y en unión con otros hombres, debe cultivar y custodiar la entera creación.

También de la Revelación veterotestamentaria es importante subrayar que al hombre le corresponde el papel de administrador, es decir, debe dominar el mundo de acuerdo con el plan del Creador. Por su parte, la Revelación neotestamentaria viene a ser como una confirmación del valor del trabajo humano, ya que el mismo Hijo de Dios asumió la actividad laboral, le confiere su significado más profundo y la orienta a la edificación del Reino de Dios (cf. LE 26)<sup>1035</sup>.

El Concilio Vaticano II ha destacado (partiendo de la enseñanza bíblica) que el trabajo presenta cuatro finalidades íntimamente relacionadas: el progreso del mundo, el servicio a la sociedad, la perfección del trabajador y

---

<sup>1034</sup> «nell'obbedienza al suo Creatore, l'uomo deve soggiogare, coltivare e custodire la terra in compagnia con gli altri uomini». (Ibidem, p. 174).

<sup>1035</sup> Cf. Ibidem, p. 176.

la gloria de Dios (cf. GS 67). Con esto Colom conecta con la clave organizadora de su propuesta de moral social: la santidad, es decir, el trabajo como medio de unión con Dios:

El punto central de reflexión sobre el valor cristiano del trabajo proviene de la dimensión trascendente de la persona: el fin último del ser humano es su unión con Dios, la santidad. Así pues, el significado más profundo del trabajo se halla en encauzarlo hacia ese fin trascendente: “El cristiano que está en actitud de escucha de la palabra del Dios vivo, uniendo el trabajo a la oración, sepa qué puesto ocupa su trabajo no sólo en el progreso terreno, sino también en el desarrollo del Reino de Dios, al que todos somos llamados con la fuerza del Espíritu Santo y con la palabra del Evangelio” (LE 27)<sup>1036</sup>.

Como se ve el autor pretende poner de manifiesto la estrecha relación que existe entre el trabajo humano y los misterios de la creación y la redención. El Vaticano II ha profundizado en el tema de la santificación del trabajo y la santificación del trabajador, y ha propuesto una noción del trabajo como participación en el designio originario del Creador. En resumen, podemos concluir que «el trabajo realizado en unión con Cristo, no es sólo un medio para la humanización de las personas, sino también un camino para su santificación»<sup>1037</sup>.

Además de las consideraciones anteriores sobre el trabajo, también es importante subrayar que la actividad laboral es un medio privilegiado para

---

<sup>1036</sup> Il punto centrale della riflessione sul senso cristiano del lavoro deriva dalla dimensione trascendente della persona: la finalità ultima dell'essere umano è la sua unione con Dio, la santità. Così il significato più profondo del lavoro si coglie nell'indirizzarlo verso questo fine trascendente». (Ibidem, p. 187).

<sup>1037</sup> «il lavoro, fatto in unione con Gesù, non è soltanto un mezzo di umanizzazione delle persone, ma anche un percorso per la loro santificazione». (Ibidem.) Sobre el trabajo como medio de santificación el autor se apoya en las enseñanzas de San Josemaría. Véase, por ejemplo, SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Conversaciones*, Rialp, Madrid <sup>21</sup>2002, 10.



vivir la relacionalidad y la solidaridad. De ahí la importancia del trabajo a la hora de tratar la dimensión social del hombre.

Otro de los ámbitos estructurales presentes en el manual es la *economía*, la cual debe ser considerada como un medio para producir un verdadero progreso del hombre y de la sociedad. Por situar el tema en el contexto de la propuesta del autor podemos señalar el compromiso que tienen los cristianos de continuar la obra de Cristo – como parte de la *sequela Christi* –, lo cual comporta vivir la pobreza evangélica (no tanto como privación, sino como modelo de vida)<sup>1038</sup>, ayudar a los necesitados y comprometerse socialmente en la búsqueda de soluciones para superar las distintas formas de pobreza<sup>1039</sup>.

Al referirse a la pobreza y riqueza el autor señala en primer lugar la primacía de las disposiciones interiores (la confianza en Dios, el desprendimiento interno y externo de los bienes, el uso adecuado de estos en función de las exigencias de la caridad y la justicia, la generosidad, etc.). Sin embargo, Colom advierte de la necesidad de cuidar también las manifestaciones externas, tanto a nivel personal como institucional, siendo estas manifestaciones las que interesan primordialmente a la moral social:

---

<sup>1038</sup> «Para el cristianismo, el término “pobreza” no es solamente expresión de privación y marginación de las que debemos liberarnos. Designa también un modelo de vida que ya aflora en el Antiguo Testamento en el tipo de los “pobres de Yahvé” y vivido y proclamado por Jesús como Bienaventuranza. San Pablo concretó esta enseñanza diciendo que la actitud del cristiano debe ser la del que usa de los bienes de este mundo (cuyas estructuras son transitorias) sin absolutizarlas, pues son sólo medios para llegar al Reino. Este modelo de vida pobre se exige en el Evangelio a todos los creyentes en Cristo y por eso podemos llamarlo “pobreza evangélica”». (Conferencia del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla. Conclusiones*, III Conferencia General del CELAM, Puebla 1979, 1148.).

<sup>1039</sup> Cf. E. Colom, *Morale sociale*, p. 287.

La sociedad debe ser consciente de que la pobreza de cualquier género no es digna de las personas y de los pueblos. Es, por tanto, necesario un auténtico y constante compromiso por erradicar la indigencia de tantos seres humanos en tantas partes del mundo. Este compromiso está directamente relacionado con principios básicos de la doctrina social de la Iglesia: el amor preferencial por los pobres, la destinación universal de los bienes, la solidaridad y la subsidiaridad<sup>1040</sup>.

En definitiva, siguiendo las enseñanzas del Magisterio social, el autor subraya que la economía tiene por finalidad el servicio a la persona y a su auténtico bien de acuerdo con el designio divino.

En el tratamiento de la *vida política* el autor también busca incidir en el compromiso de los cristianos, precisamente porque este terreno no es extraño a la historia de la salvación, «sino como una realidad edificada por la libre elección de los hombres y, por tanto, positiva o negativamente relacionada con los valores del Reino»<sup>1041</sup>.

La política debe estar en todo momento al servicio de la persona y de la sociedad, y en este sentido orientada al bien común. El autor fija dos condiciones necesarias para conseguir estos objetivos: «a) Promover el desarrollo integral de las personas, que incluye el crecimiento de la vida virtuosa ya que la vitalidad de un grupo social deriva, principalmente, de las virtudes de quienes lo componen. b) Impulsar una cultura

---

<sup>1040</sup> «La società deve essere consapevole che l'indigenza di qualsiasi genere non è degna delle persone e dei popoli. Occorre quindi un autentico e costante impegno per debellare la povertà, per superare lo stato di miseria di tanti esseri umani in tante parti del mondo. Tale impegno è direttamente collegato ai principi basilari della dottrina sociale della Chiesa: l'amore preferenziale per i poveri, la destinazione universale dei beni, la solidarietà e la sussidiarietà». (Ibidem, p. 288).

<sup>1041</sup> «... ma come realtà connotate dalla libera scelta degli uomini e quindi positivamente o negativamente relazionate ai valori del Regno»: Ibidem, p. 240. (Cf. BENEDICTO XVI, *Mensaje de Cuaresma 2006*).

auténticamente humanista y establecer las instituciones sociales y políticas que favorezcan la edificación del bien común»<sup>1042</sup>. Como se ve Colom vuelve a aplicar la formación en virtudes, en esta ocasión a la vida política.

#### 4.4. Valoración

La novedad de este manual es que el autor ha enfocado la moral social desde la vocación de todos los fieles a la santidad. Se trata de una propuesta muy característica y realmente mantenida a lo largo de toda la obra. En realidad, es el enfoque sobre el que se construye toda la moral expuesta en la serie de manuales *Scelti in Cristo per essere santi*. La columna vertebral de estos manuales es la llamada a la santidad considerada en todo el espectro de la actuación humana (vida moral). Por tanto, nos encontramos ante un manual marcado decisivamente por un proyecto unitario de explicación de la moral cristiana.

En el volumen que hemos analizado el autor concede gran importancia a las enseñanzas bíblicas, a la Tradición de la Iglesia y a la interpretación autorizada del Magisterio. Estas tres fuentes teológicas las encontramos armónicamente presentes en toda la exposición del manual. Al mismo tiempo se apoya en datos provenientes de ámbitos distintos a los de la Revelación, como por ejemplo la antropología filosófica y otras ciencias humanas. Este esfuerzo se refleja en la abundante bibliografía referida, tanto en la versión italiana como en la castellana. No obstante existe un predominio del recurso a las fuentes propiamente teológicas.

---

<sup>1042</sup> «a) La necessità di promuovere la crescita integrale delle persone; il che, oltre al progresso del benessere materiale, comporta lo sviluppo della vita virtuosa, ma anche la persuasione che la buona riuscita della società dipende in primo luogo dalle virtù dei cittadini che ne fanno parte. b) La pari necessità di promuovere strutture sociali e politiche che facilitino la crescita globale di tutti i cittadini». (Ibidem, p. 241).

El binomio persona-sociedad aparece también en este manual, pero en una relación muy marcada, ya que el autor insiste continuamente en la necesidad de la mejora personal (necesidad de una vida virtuosa) para poder construir una sociedad justa y en continua mejora. Este aspecto es un claro reflejo de la complementariedad entre moral de la persona y moral social, y en cierto modo, de lo desdibujado de sus fronteras. Nos parece que esto es así por una opción de fundamentación cristológica: abordar la moral social desde la *vida en Cristo*.

Ya en la definición de moral social proporcionada por Colom aparece el tema de la santidad (fin último del hombre) referida a la unión con Cristo. Consideramos que este aspecto es reflejo del esfuerzo por presentar la moral bajo las pautas marcadas por el Concilio Vaticano II, en concreto, según el deseo conciliar de que la moral «explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto para la vida del mundo en la caridad» (OT 16).

Para poder conseguir este objetivo se señala como punto prioritario e indispensable el encuentro de cada persona con Cristo y así el planteamiento de la moral social queda caracterizado por la búsqueda de la santidad siguiendo a Cristo. Esto, necesariamente remite a lo personal y produce el entrelazamiento de ambas dimensiones, pues de este encuentro depende la construcción de una sociedad justa. En otras palabras, perfección personal y progreso social son dos realidades que caminan de la mano.

Con este enfoque queda incluso apuntada una dimensión espiritual de la moral social que no habíamos visto en manuales anteriores. Veámoslo.

Partiendo de la idea que enmarca la vida moral en el contexto de la santidad Colom enfoca la disciplina desde la óptica del seguimiento de Cristo —la *sequela Christi*— referida a la actividad del hombre en sociedad. Si la moral consiste en seguir a Cristo, el ámbito social no permanece ajeno a esta perspectiva, de ahí que Colom sostenga la importancia de considerar las relaciones sociales como un medio de identificación con Cristo.

Bajo esta perspectiva cabe señalar la recurrente insistencia en el compromiso de los cristianos frente al orden social, precisamente porque este ámbito es parte integrante de su vocación a la santidad: vocación a seguir a Cristo santificando las distintas realidades temporales. En este sentido sobresale en el manual el papel de los fieles laicos en las cuestiones de orden temporal. El fundamento teológico de esta postura encuentra su raíz en la Encarnación del Verbo que al asumir la naturaleza humana asumió también la realidad social (la competencia del hombre en el terreno temporal).

A lo largo de la presentación de la moral social nos encontramos con algunas consideraciones un tanto novedosas y, al mismo tiempo, interesantes que enlazan con aspectos personales de la moral. Entre estas cabe destacar la importancia que el autor otorga a la *unidad de vida* y a la necesidad de *formación* (sobre todo la formación de una vida virtuosa en orden a la santidad y el conocimiento de la enseñanza de la DSI). De estos dos aspectos la unidad de vida adquiere mayor relevancia en la exposición que hace el autor.

La unidad de vida es importante para el planteamiento global de Colom, ya que la santidad personal implica una conexión entre la fe que se profesa (*ortodoxia*) y la vida misma (*ortopraxis*), tanto en sus aspectos personales como sociales. De este modo, en palabras de Juan Pablo II, el mensaje cristiano se convierte en fundamento de la acción. Así que la unidad de vida favorece la armonía entre fe y vida, entre ortodoxia y ortopraxis, entre lo personal y lo social. Este modo de concebir la vida misma debe influir en cada uno de los diversos campos de la vida social.

Unidad de vida significa, entre otras cosas, no separar la vida de fe y el compromiso frente al orden temporal. De ahí que en el manual de Colom se haga mucho hincapié en la importancia de no perder de vista –en cualquier tema relacionado con la moral social– la dimensión *trascendente* del ser humano, es decir, la referencia a Dios como fundamento del orden social. Esta dimensión no debe y no puede ser relegada al ámbito exclusivamente privado, ya que la fe tiene una dimensión social que es

importante vivir. No por nada el autor considera la pérdida de trascendencia como el hecho causante de los males que aquejan a nuestra sociedad. De aquí la importancia de fundamentar la moral social en una correcta antropología que tenga en cuenta tanto la dimensión trascendente de la persona como la unidad del ser humano entre lo personal y lo social.

Como ya hemos dicho, en *Morale sociale* encontramos una caracterización de la sociedad que parte del seguimiento de Cristo. Pero también la vida intratrinitaria incide a modo de fundamento en la disciplina.

La *sociabilidad* encuentra su fundamento en la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. De ahí que la relacionalidad de la persona sea vista como algo propio de la misma naturaleza. Esta fundamentación no es nueva, pero le ayuda al autor para integrar la dimensión social del ser humano en su propuesta, ya que enfoca las relaciones sociales como un aspecto dirigido a la consecución del fin último: la santidad. Es decir, la vida de relación es vista como un medio para la felicidad, para alcanzar la plenitud que es la unión con Dios. La vida social no es algo accesorio, sino un camino plenamente humano para ejercer el seguimiento de Cristo y para alcanzar el propio bien integral.

La *vida intratrinitaria* es considerada como el fundamento de la comunidad de vida humana, precisamente porque en las relaciones de vida entre las Personas divinas existe un profundo respeto de la personalidad. Es decir, el modelo trinitario permite enganchar la dimensión personal y social de cada hombre. La conclusión es que debemos ver en los demás una parte de nuestro propio yo, lo cual nos lleva a una vida solidaria y de comunión.

Al igual que otros autores, Colom señala la primacía de la *caridad* en la vida social, la cual es indispensable para vivir en comunión y para ejercitar la fraternidad entre los hombres. No obstante, el autor indica la necesidad de una vida virtuosa para alcanzar el fin de la persona y de la sociedad. Esto quiere decir que aunque otorga una cierta primacía a la caridad, también tiene en cuenta el resto de virtudes. Este aspecto es interesante

porque una vez más viene a demostrar la estrecha relación entre lo personal y lo social. Colom es consciente que la sociedad está formada por hombres (individuos), y en la medida en que estos sean virtuosos y tiendan a su fin último la sociedad mejorará. Es decir, cada sociedad es un reflejo de los individuos que la forman. Este planteamiento tiene en cuenta la unidad del hombre, el cual es a la vez individuo y a la vez un ser social. En el fondo, este enfoque nace de una correcta antropología como base de la moral social.

En esta línea se insiste en la importancia de no perder de vista la incidencia del mal (el pecado) en el mundo, y en concreto en la realidad social a través de las estructuras de pecado a las que Juan Pablo II se refirió en varias ocasiones. Ya nos hemos referido al hecho de que la sociedad es un reflejo de los individuos que la forman, y por tanto, los pecados personales (el mal personal) tiene incidencia directa en la sociedad del mismo modo en que la vida virtuosa de las personas aporta elementos positivos a la vida en comunidad.

Esta manera de concebir la moral social manifiesta que para nuestro autor el plan divino sobre el hombre —reflejado tanto en la creación como en la redención— tiene una incidencia directa en el orden temporal, sobre todo mediante el compromiso social por parte de cada una de las personas. Como ya ha quedado indicado, este compromiso social hace referencia directamente a la santidad personal y a la edificación de un mundo más justo.

Otro de los aspectos interesantes para nuestro tema es la *dimensión social de la Iglesia*, y como en otros autores, está enfocada a partir de la misión de la Iglesia como continuadora de la misión de Cristo, es decir, en orden a la salvación de las almas. El motivo por el que la Iglesia puede y debe intervenir en la esfera social es la Encarnación. De este hecho se desprende la estructura tanto divina como humana del cristianismo, la importancia de lo social para la salvación de las almas, la relación —a la que ya nos hemos referido— entre ortodoxia y ortopraxis y la dependencia entre el crecimiento en santidad y el progreso temporal.

Esta dimensión de la Iglesia tiene la difícil tarea de demostrar, en una cultura que tiende a perder el sentido de trascendencia, el papel público (y no exclusivamente privado como algunos desearían) de la fe. La tarea de la Iglesia en el orden social es respetuosa de la autonomía de las realidades temporales, pero frente a una sociedad secularizada no debe temer enseñar la incidencia del Evangelio en la vida social. Al mismo tiempo, la Iglesia, como gran conocedora del hombre, debe contribuir a la humanización de la sociedad, precisamente porque conoce profundamente al hombre. Este conocimiento que tiene la Iglesia del hombre se debe en el fondo a la Revelación en Cristo que es quien nos revela el misterio del hombre (cf. GS 22).

Aunque ya nos hemos referido a ello, también es importante subrayar que parte de la misión de la Iglesia en el terreno social es considerada en este manual a partir de la contribución de los laicos a la sociedad. En este sentido, destacan el pluralismo social de los católicos y la consecuente necesidad de formación, sobre todo el conocimiento de las enseñanzas de la Iglesia en el orden social (DSI).

Una vez más, al tratar los principios de la DSI nos encontramos con la referencia a la paternidad y filiación divina como fundamento de la fraternidad universal, la cual reclama una actitud solidaria entre los hombres. También es importante destacar la consideración que hace el autor sobre el bien común, el cual encontramos referido a la unión con Dios (santidad) y no solamente al bien terreno o temporal. Este planteamiento es coherente con el reclamo del autor a no perder de vista la dimensión trascendente de la persona.

Ahora bien, la pregunta que surge es si el autor consigue aplicar todos estos elementos de fundamentación (que no lo olvidemos, giran en torno a la vocación a la santidad de toda persona) a los distintos ámbitos de la vida social.

En primer lugar es importante reconocer que el elemento estructurador de su propuesta (la *sequela Christi*) está plenamente presente en los diversos ámbitos abordados. Así, en temas como la familia, el trabajo y la vida



económica se hace referencia a la importancia que tienen en orden a la consecución del fin último.

En segundo lugar, el autor no deja de señalar en uno u otro tema aspectos decisivos como la unidad de vida y la formación. Este segundo aspecto comienza a desarrollarse en la familia, pero debe estar presente siempre, también en la vida económica y política.

Según lo expuesto en la presentación de los temas concretos creemos que el autor ha conseguido aplicar su propuesta al terreno concreto donde se ejercita la moral social.

En definitiva, nos encontramos con una propuesta interesante de moral social, la cual parte de la perspectiva de la llamada a la santidad. Los aspectos personal y social del hombre aparecen armónicamente integrados, destacando así la importancia de la unidad de vida. Ésta permite considerar conjuntamente la vida de fe (sobre todo la relación con Dios) y la vida social (vida de relación con los demás) en orden a la santidad personal y al progreso social. Sin embargo, en esta propuesta no queda resuelta la difícil tarea —muy presente en otras obras— de compaginar la reflexión moral sobre los asuntos sociales en una sociedad plural. Partiendo de la propuesta aquí expuesta es difícil conseguir puntos de unión con los no creyentes.



## CAPÍTULO VII. CAPÍTULO CONCLUSIVO

Después del largo recorrido que hemos hecho siguiendo el análisis de diversos manuales de moral social desde 1965 hasta 2008, estamos en condiciones de hacer algunas observaciones sobre el estado de la cuestión estudiada, y también de presentar las principales aportaciones, enfoques, perspectivas, claves novedosas o vías que se han abierto en el camino de fundamentación de la Moral social. No obstante, esta valoración final es complementaria de las valoraciones parciales ofrecidas al final de cada manual, y ha de verse, por tanto, en continuidad con aquellas. En todo caso, las páginas que siguen no pretenden ser un balance definitivo del estado de la Moral social, sino terminar de dar respuesta a las preguntas que nos hacíamos en la introducción de este trabajo.

También aprovecharemos este apartado para señalar algunas coincidencias y diferencias entre los diversos manuales de moral social. Además, intentaremos reflejar el impacto que ha tenido el Concilio Vaticano II en la presentación de esta disciplina.

Las conclusiones incluirán tres núcleos principales relacionados con la fundamentación teológica de la Moral social: el primero será una reflexión centrada en la base antropológica de la moral social; en el segundo nos

detendremos en el uso que hacen los diversos autores de cada una de las fuentes teológicas; y, en el tercer núcleo nos referiremos a cómo ilumina el dogma cristiano diversos aspectos relacionados con la vida moral en su aspecto social. Hemos adoptado este esquema ya que en varios manuales la fundamentación de la moral social discurre por estas dos vías: una antropológica en la que predomina la reflexión racional, y otra teológica en la que procuran unir fe y razón, es decir, iluminar la reflexión racional mediante el dato revelado.

Estos tres núcleos vendrán precedidos por la presentación de un panorama general en el que expondremos una visión global de la fundamentación teológica de la moral social en los manuales.

Pasemos ahora al panorama general sobre el estado de la fundamentación y a la reflexión sobre los tres núcleos a los que antes hemos hecho referencia.

### ***1. Panorama general sobre la fundamentación de la Moral social en los manuales***

Antes de entrar de lleno en este punto conviene tener en mente que entre los manuales que hemos analizados algunos son de un único autor y otros son el fruto de la colaboración de un grupo de autores. Además, algunos manuales forman parte de un proyecto global de teología moral y otros son obras aisladas de Moral social. De esta manera los manuales estudiados pueden ser englobados en tres categorías: aquellos que forman parte de un proyecto global de teología moral de un solo autor (Günthor, Vidal, Sánchez, Fernández, Flecha y Colom); manuales que no forman parte de un proyecto global de moral (Aubert, Del Pozo, González-Carvajal, Coste, Calleja, Alburquerque y Bullón); y, aquellos manuales en los que colaboran varios autores, independientemente de formar parte de un proyecto global de teología moral o no: *La società e l'uomo* (Lorenzetti, coord.), *Etica della vita sociale* (Goffi y Piana, edd.), *Opción por la justicia y la*

*libertad* (Camacho, Rincón e Higuera), *Christliche Sozialethik* (Marx y Wulsdorf).

Respecto a la presentación de la moral social, y de modo particular en lo que se refiere a la fundamentación, hemos podido constatar una mayor profundidad y orden en la reflexión en aquellas obras de un único autor.

En cuanto a las obras en colaboración, quizá habría que señalar una excepción, ya que los autores alemanes (Marx y Wulsdorf) han logrado profundizar de un modo ordenado en el camino de la fundamentación como hemos tenido oportunidad de ver. En el resto de obras escritas por más de un autor se percibe la diversidad de enfoques y multiplicidad de elementos, los cuales terminan por complicar más la fundamentación de la materia. En estas obras se manifiesta sobre todo la falta de unidad en la fundamentación. Esto se debe en gran medida a que cada autor se encarga de desarrollar una parte del manual, muchas veces repitiendo aspectos o enfocándolos de un modo distinto al de otro colaborador de la misma obra, y por lo general sin tener muy en cuenta las claves de fundamentación referidas por los otros autores. Esta problemática es fácil de constatar en *Etica della vita sociale*.

En cuanto a las obras que forman parte de un proyecto global de teología moral cabe señalar que, por lo general, consiguen captar mejor los aspectos de fundamentación. Esto es verificable sobre todo por la incidencia de temas de moral fundamental en la presentación de la moral social. El dato más significativo en este sentido es la incorporación que hacen los autores de temas propios de la moral fundamental: la especificidad de la moral cristiana, la imagen de Dios en el hombre, el seguimiento de Cristo como parte de la vida moral, la vida en Cristo, las Bienaventuranzas como horizonte teológico-moral, la relación entre la conciencia personal y el Magisterio, etc. Es importante reconocer que este esfuerzo se aprecia con mayor claridad en algunos de los manuales publicados a partir del año 2000.

En algunas de las obras estudiadas se refleja la conciencia que tienen los autores de la necesidad de reflexionar sobre la fundamentación de esta

rama de la moral. Esto se manifiesta en el esquema de los manuales, ya que en muchos la parte de fundamentación precede al análisis de las cuestiones concretas. Además, esta conciencia de la necesidad de fundamentar la moral social es el origen de expresiones del tipo «se está a la búsqueda de una fundamentación de la disciplina de moral social» (Fernández), o bien, «la misión de la moral social va inseparablemente vinculada a su fundamentación» (Flecha). Incluso algunos hablan de la necesidad de un modelo de moral social como una tarea que aún hoy es «la cuestión de las cuestiones» (Calleja).

\* \* \*

Hechas estas observaciones preliminares, y después de haber analizado el planteamiento que ofrece cada uno de los autores en sus respectivos manuales, podemos afirmar primeramente que la fundamentación de esta disciplina no es una cuestión cerrada y de solución unívoca. Antes bien nos encontramos ante una tarea abierta, compleja y poliédrica. Esta afirmación viene constatada por la variedad de enfoques y perspectivas desde la que es abordada la cuestión social en las distintas obras. Así, si nos fijamos en las claves sobre las que los autores hacen girar la moral social, nos encontramos con la relación dialógica (Günthör), la liberación (Vidal y Alburquerque), la *koinonia* o comunión (Cozzoli y De Guidi), la justicia (Camacho y Marx), la corresponsabilidad (Sánchez), la tensión utopía-realidad (González-Carvajal), “lo verdaderamente humano” (Coste), el samaritanismo ético (Calleja), la *iconalidad* (Flecha) o la santidad (Colom).

Como se puede comprender, estas claves no son excluyentes entre sí, y de hecho, algunos autores consideran varias de ellas en su reflexión. Sin embargo, son ciertamente distintas y en cada caso son las nociones centrales desde las cuales cada autor elabora su propuesta. En una visión de conjunto, lo que resalta es precisamente la variedad.

Otro hecho que refleja la complejidad de la cuestión —y quizá contribuye a ella— es que en muchas ocasiones los esquemas adoptados en la presentación de la moral social manifiestan que no existe una frontera claramente definida entre la moral de la persona y la moral social. Así, por ejemplo, algunos autores incluyen temas como la salud, el matrimonio, la familia, etc., y por el modo en que son presentados no difieren de la reflexión que estos temas encuentran en la moral de la persona. Y otros autores, en cambio, los dejan fuera. Quizá, la difícil diferenciación entre lo personal y lo social es en cierto modo explicable si tenemos en cuenta que siempre estamos tratando de la acción humana, sea en su dimensión individual o social; pero siempre del mismo ser al que por motivos de estudio se le considera desde una u otra óptica. Un caso paradigmático del entrelazamiento de los aspectos sociales y personales es el manual de Colom, en el que la médula del planteamiento de moral social es la llamada y búsqueda de la santidad, cuestión ésta eminentemente personal.

Por otra parte, consideramos que es comprensible que se trate de una realidad compleja si tenemos en cuenta que la misma sociedad lo es. Nos encontramos ante una realidad dinámica, sujeta a constantes cambios, progresos, y —por qué no decirlo— en ocasiones también a retrocesos al perder de vista lo realmente importante de una sociedad, es decir, sus integrantes, cada una de las personas que la constituyen, el hombre mismo.

También hay que reconocer que ha influido en la configuración de la moral social las etapas por las que ha debido atravesar la DSI. Esto aparece reflejado claramente en algunos manuales. Así, por ejemplo, la profunda crisis por la que atravesó la enseñanza social de la Iglesia en las décadas de 1960 y 1970, y su posterior revitalización gracias al impulso dirigido por Juan Pablo II ha influido en la presentación de la disciplina. Este hecho encuentra su verificación más sobresaliente en el cambio de postura de Marciano Vidal, en posteriores ediciones de su *Moral de actitudes*. Decimos sobresaliente porque es el primer autor que dedica una parte considerable a la reflexión sobre los fundamentos de la moral social. Además, su modo de presentar la materia sirve a muchos otros como modelo (no en vano casi todos los manuales de esta materia le citan). También es un autor que ha

ido poco a poco profundizando en los aspectos relacionados con esta disciplina, y de hecho, es el autor que más ediciones de su obra ha publicado (hasta ocho).

En época más reciente ha surgido el debate en torno al estatuto epistemológico de la DSI y su relación con la moral social. Como ya advertimos al principio hemos optado por no detenernos en lo que sobre esta cuestión exponía cada manual, pues el tema merece un estudio aparte. Sin embargo, hemos hecho referencia a ella cuando ha sido preciso porque indirectamente influía en el modo de fundamentar teológicamente la disciplina a partir de su identidad propia. Como es sabido, en este debate se ventilaban preguntas como estas: ¿se trata de una única ciencia?, ¿cuáles es el objeto propio de cada una si se trata de dos ciencias autónomas?, ¿será que en el fondo pueden fusionarse en una sola ciencia?, etc.

Aunque a primera vista la confusión podría resultar problemática para el planteamiento de la moral social, pensamos que no lo ha sido del todo. El análisis de estos diecisiete manuales deja ver que aunque algunos autores identifiquen ambas disciplinas, otros las distinguen, y varios prefieran no entrar en la cuestión, sin embargo, a efectos prácticos todos han hecho lo mismo: incorporar con total naturalidad las aportaciones de la DSI, con sus correspondientes citas, para fundamentar o confirmar los principios relacionados con la vida social del hombre, como se hace en otras disciplinas teológicas. Eso sí, con mayor frecuencia. De modo que el debate enunciado, a nuestra consideración –que es la del análisis de los manuales de moral social–, permanece más en un nivel y una discusión más teórica que práctica, lo cual no resta importancia a los esfuerzos por clarificar la cuestión.

Tampoco se puede negar la influencia que ha ejercido sobre la moral social el florecimiento, en época postconciliar, de las denominadas teologías de la praxis. De modo muy particular ha incidido en la moral social la teología de la liberación. Por un lado, de modo positivo (incorporando elementos de valor a la reflexión, como por ejemplo la importancia de la *praxis*, el redescubrimiento de las aportaciones bíblicas sobre la libertad y la



liberación, y sobre todo la opción preferencial por el pobre) y, en algunas ocasiones, ciertas opciones han influido de modo negativo (enfrentando a los cristianos con la jerarquía por una insuficiente comprensión eclesiológica, despreciando el valor del magisterio social, etc.).

Otro de los factores sociales que muchos autores tienen en cuenta en sus manuales es el proceso de secularización. Al perder el hombre el sentido de trascendencia afloran las injusticias sociales en amplios sectores por todo el mundo. De ahí que algunos autores (especialmente Colom) subrayen el papel decisivo de la dimensión trascendente de la persona, también en la esfera social, y como dimensión clave para recuperar la *humanización* de la sociedad<sup>1043</sup>.

También influye en nuestra materia la conformación de una sociedad cada vez más tecnificada, en la que dominan los deseos de progreso y desarrollo, sobre todo en el ámbito económico. La ciencia, la técnica, y los medios de comunicación son —entre otros— factores que poco a poco han ido configurando la sociedad en la que nos encontramos.

Ante este panorama, el Concilio Vaticano II propició una nueva manera de concebir las relaciones entre la Iglesia y el mundo, entre la fe y una sociedad fuertemente secularizada, entre el cristianismo y la modernidad. Como tuvimos oportunidad de exponer en la parte histórica, cuando examinamos la moral social en torno al Vaticano II, este acontecimiento fue fundamental para la reflexión sobre las cuestiones sociales. Varios documentos conciliares —no solo GS— tienen en cuenta diversos aspectos de orden social. Sin embargo, la principal aportación del Concilio fue el enfoque novedoso con el que se abordó la cuestión de las realidades temporales en la Constitución pastoral.

---

<sup>1043</sup> Los autores en los que hemos podido percibir un planteamiento en el que se considera con mayor énfasis la dimensión trascendente de la persona son: Aubert, Günthör, Del Pozo, Fernández, González-Carvajal, Coste, Marx, Alburquerque, Flecha y Colom.

A partir de este momento la reflexión sobre los asuntos de orden temporal dará un giro: se da el paso de una postura crítica y de rechazo hacia la modernidad, a una reflexión que intenta dialogar con la cultura del momento. Al mismo tiempo existe un esfuerzo encaminado a la búsqueda del verdadero sentido de las realidades sociales como la economía, la política y la cultura.

Conviene no perder de vista que este cambio de enfoque derivado del Concilio no implica rechazo de lo anterior, simplemente busca orientar la reflexión de acuerdo con la cultura actual: esto es lo que Benedicto XVI denomina «la “hermenéutica de la reforma”, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia»<sup>1044</sup>, porque el Concilio de ningún modo supuso discontinuidad ni ruptura con la reflexión precedente.

Antes hemos dicho que no sólo GS trata temas relacionados con la vida social. Sin embargo, este documento sí es el principal encaminado en esta dirección. En el fondo, el documento demuestra el interés de la Iglesia por contribuir a las distintas problemáticas de la sociedad. Consideramos que la principal aportación que este documento trajo para la moral social fue su enfoque teológico. En plena sintonía con las indicaciones conciliares que afirman que la Escritura debe ser el “alma” de la teología (cf. DV 24), y que la teología moral debe estar más nutrida de la enseñanza bíblica (cf. OT 16), en GS encontramos un empeño por consolidar la reflexión sobre las cuestiones sociales partiendo de la Revelación y uniéndola a las aportaciones provenientes de las ciencias humanas. También comienzan a aparecer referencias a los Padres de la Iglesia para fundamentar los principios doctrinales en materia social. Es decir, la reflexión sobre lo social comienza a ser cada vez más teológica.

A casi cincuenta años de la promulgación de GS no cabe duda que este documento ha sido, por decirlo de un modo, la hoja de ruta de la moral

---

<sup>1044</sup> Benedicto XVI, *Discurso a la Curia Romana* (22-XI-2005).

social. Si hay algo que destaca sobremanera tras el análisis de los manuales de esta disciplina es la influencia decisiva de GS para la fundamentación de la moral social postconciliar. En GS aparecen, al menos como aspectos que iluminan las cuestiones sociales, distintos elementos que serán tenidos en cuenta en la fundamentación de esta disciplina: el énfasis en la dignidad humana, las bases de la fundamentación antropológica, la incidencia del misterio trinitario y la sociabilidad del ser humano, la escatología y la edificación del Reino de Dios ya en esta tierra, el papel de la Iglesia y de los fieles cristianos en la sociedad, la relación entre Iglesia y mundo, etc. Y, englobando todos estos aspectos, Cristo como Hombre perfecto que ha asumido la naturaleza humana y todas las realidades temporales. Estos y otros aspectos serán claves en la fundamentación de la moral social y abrirán nuevos horizontes y perspectivas sobre los cuales los estudiosos irán profundizando en sus propuestas de moral social. En los temas que presentaremos más adelante intentaremos dejar constancia de las referencias presentes en los manuales a la constitución pastoral, por más que sean breves, ya que pensamos que al menos son ideas que han contribuido a profundizar sobre la vida social y a fundamentarla teológicamente.

Por último, dentro de estas observaciones generales, no queremos dejar de mencionar el dato significativo de la evolución que ha tenido la importancia otorgada a la historia en el estudio de la moral social. Al presentar el manual de Vidal vimos cómo para este autor el desarrollo histórico precedía la parte de fundamentación. Más adelante, con Fernández señalamos que esta importancia alcanzó —por decirlo de alguna manera— un nivel máximo. En cambio, en los autores posteriores a excepción del caso aislado de Bullón, la reflexión sobre la historia de la moral social apenas encuentra espacio. De hecho, muchos la excluyen de sus manuales (González-Carvajal, Coste, Marx, Calleja, Flecha y Colom).

Después de haber presentado este panorama general sobre distintos aspectos que han influido en la configuración de la moral social, nos detendremos a continuación en la reflexión sobre los distintos elementos de fundamentación teológica de la materia que nos ocupa.

## 2. *Fundamento antropológico de la Moral social*

Al considerar las aportaciones del Concilio Vaticano II a la moral social hemos hecho especial hincapié en el fundamento antropológico. Sabemos que la primera parte de GS es una reflexión antropológica que permite fundamentar los temas concretos tratados en su segunda parte.

Al igual que hace el documento conciliar, muchos autores han procurado partir de una antropología adecuada en la construcción de su propuesta de moral social<sup>1045</sup>. No cabe duda que esta disciplina se ve afectada directamente por la idea que se tenga del hombre. Conocer la verdad sobre el hombre es fundamental para elaborar una propuesta de moral social. En este sentido es importante reconocer la influencia que ha tenido la corriente personalista en muchos de los autores aquí analizados<sup>1046</sup>. Desde la perspectiva que ofrece esta corriente se aplican a la moral social nociones como el diálogo teologal (llamada-respuesta), en el que insiste especialmente Günthor, aunque también otros autores tienen en cuenta el carácter dialógico del hombre al tratar el tema de la *relacionalidad* humana, aspecto que fundamenta su carácter social. Otras ideas adoptadas de la corriente personalista son el seguimiento o las virtudes sociales, subrayando en muchos casos la primacía de la caridad<sup>1047</sup>.

---

<sup>1045</sup> La base antropológica se nota de modo muy particular en los manuales de Aubert, Lorenzetti (en *Etica della vita sociale*), Camacho, Sánchez, Del Pozo, Fernández, Coste, Marx, Calleja, Alburquerque, Bullón, Flecha y Colom.

<sup>1046</sup> Los autores en los que se percibe una mayor influencia del personalismo en sus propuestas de moral social son: Günthör, Del Pozo, Fernández, Marx, Alburquerque, Flecha y Colom.

<sup>1047</sup> Los autores que explícitamente señalan la primacía de la caridad en la vida moral son: Günthör, Vidal, Lorenzetti y Cozzoli, Sánchez, Fernández, Coste, Calleja, Alburquerque, Bullón y Colom.

Como se ve, el personalismo ha supuesto un enriquecimiento para la explicación de la vocación del hombre a la sociedad, además de ser este un tema que enlaza bien con la teología trinitaria, como tendremos oportunidad de ver más adelante.

Una de las principales, o quizá la principal, clave antropológica de fundamentación de la moral social en los manuales es la *dignidad* de toda persona, por el hecho mismo de serlo. Por lo general todos, no sólo los creyentes, aceptan la superioridad del ser humano sobre el resto de criaturas. Sin embargo, en la mayoría de los autores esta categoría encuentra su raíz antropológica en la creación del hombre a *imagen y semejanza* de Dios, aspecto que GS 12 ponía ya de relieve.

Esta nota antropológica está muy presente al tratar los diversos temas concretos. De ahí la abundancia de referencias a la consideración integral del hombre, al hombre como centro y fin de la sociedad (y en particular de la economía), el respeto a la libertad humana, la aspiración a la trascendencia como el culmen de la dignidad, el respeto de los derechos humanos como expresión del respeto de la dignidad de todo hombre, etc.

Más adelante, al hablar de la Sagrada Escritura como fuente teológica de la moral social, nos detendremos en la consideración de la raíz teológica de la dignidad humana. Por ahora nos quedamos con la idea de que la *dignidad* humana es un elemento antropológico importante a la hora de adoptar una perspectiva para abordar las cuestiones de orden temporal.

Pensamos que en el hecho del recurso frecuente a la dignidad humana y sus derechos, y a los datos antropológicos básicos como cimiento de la moral social, influye, más allá de la influencia de GS, el intento de hacer una propuesta que pueda ser aceptada en una sociedad tan compleja como la que describen al principio de sus manuales prácticamente todos los autores.

Junto con la dignidad humana, aparece con mucha frecuencia otra categoría que también GS subraya en el número 12 antes mencionado: la *sociabilidad* constitutiva del hombre. El hombre no es un ser solitario, ha

sido creado para la comunión y por su misma naturaleza es social. Más adelante profundizaremos en este punto, relacionado como está con el misterio trinitario, pero aquí hay que dejar constancia del recurso frecuente a esta idea<sup>1048</sup>.

Unida a la categoría anterior, encontramos, sobre todo en los manuales de comienzo de este siglo, la insistencia en la relacionalidad. Algunos autores (especialmente Marx y Flecha) se apoyan en este concepto para referirse a la triple relación existente en el hombre: con el mundo (la naturaleza), con los otros (relaciones sociales), con Dios (relación trascendente). Se debe resaltar, a la vista de las propuestas revisadas, que la relacionalidad propia del ser humano es una de las claves antropológicas que permite aunar de manera más armónica razón y fe en el planteamiento de la moral social. Hemos visto cómo la idea de la relacionalidad permite integrar sin fricciones el misterio de Dios Trino, el hombre como imagen y semejanza de Dios y la apertura de la persona humana a los demás.

En definitiva, podemos afirmar que tanto la dignidad de toda persona humana como su sociabilidad (relacionalidad) son las cualidades preferidas para sustentar antropológicamente la reflexión moral en los diversos ámbitos (política, economía, cultura, etc.).

Nos parece también conveniente mencionar, por lo que tiene de significativo, el menor peso del recurso explícito a la *ley natural* a la hora de fundamentar la materia. Algún autor incluso rechaza expresamente fundamentar la materia en esta categoría (Vidal), pero también hay otros que siguen considerándola válida.

---

<sup>1048</sup> La sociabilidad como nota característica del ser humano tiene especial relevancia en los manuales de Aubert, Günthör (subrayando la relacionalidad), Goffi y Piana (edd.), Fernández, Marx, Calleja, Alburquerque, Bullón, Flecha y Colom.

Es cierto que quizá no todos comprenden por medio de la razón el orden de la ley natural —de ahí el doble esfuerzo reflejado en GS de ofrecer una fundamentación más teológica y atenta también a la experiencia—, y sin embargo, como hace notar Alburquerque, esta categoría sigue siendo válida, y sobre todo favorece el diálogo con los no creyentes. Por ejemplo, para Aubert, esta categoría es esencial para fundamentar la dimensión social del hombre y la solidaridad; sólo en un segundo momento hace referencia a la gracia (el orden de la redención), por el cual la naturaleza es elevada y entra a formar parte de la vida intratrinitaria. Quizá este autor le otorga tanta importancia a la ley natural por seguir los modos comunes de la DSI previa al Concilio (recordemos que al publicar su manual había pasado poco tiempo de la promulgación de GS). No obstante, dada la relevancia de esta categoría, Aubert fundamenta la moral social en una verdadera antropología teológica que tiene en cuenta la naturaleza humana, su relación con la gracia divina, la condición de pecado, la salvación y la apertura del hombre a la trascendencia.

De modo similar plantean los autores de *Etica della vita sociale* la fundamentación de la solidaridad fraterna: en un primer momento la presentan como parte de la misma naturaleza humana, y sólo en un segundo momento fundamentan el amor fraterno en la redención obrada por Cristo.

Fernández también se refiere al tema de la ley natural. Para este autor, la doctrina sobre la naturaleza humana (ley natural) es una herencia de las filosofías antiguas que ha sido asumida por el cristianismo, ya que contribuye a fundamentar el carácter social del hombre. Sin embargo, esta enseñanza fue enriquecida poco a poco por la reflexión elaborada a partir del dato revelado. De este modo, la sociabilidad humana es una categoría que puede ser explicada por la naturaleza misma del hombre, o bien teniendo en cuenta el fundamento teológico de la sociabilidad, que para

Fernández es el origen común de todos los hombres: la *Paternidad universal de Dios*<sup>1049</sup>.

### 3. *La Moral social y las fuentes teológicas*

Fruto de la renovación teológica lograda por el Vaticano II (aunque preparada con anterioridad), los autores de los manuales analizados reconocen la necesidad de fundamentar la moral social en las fuentes propiamente teológicas<sup>1050</sup>: Sagrada Escritura, tradición (particularmente en las enseñanzas patrísticas) y Magisterio.

Ahora bien, no siempre hay continuidad entre el reconocimiento de dicha necesidad y la puesta en práctica. En algunos casos la reflexión sobre los fundamentos bíblicos se limita a unos breves apuntes o citas, mientras que al desarrollar la temática concreta de moral social no se fundamentan las cuestiones en el dato revelado ni en la reflexión teológica precedente. Esta es una clara manifestación de la dificultad de integrar la enseñanza bíblica en la reflexión moral<sup>1051</sup>.

---

<sup>1049</sup> Además de estos autores, otros que tienen muy en cuenta la categoría de *sociabilidad* en su reflexión son: Günthör (relacionalidad), Coste, Marx y Colom. Al tratar las categorías fundamentales de la moral social, en concreto al referirnos a la solidaridad (fraternidad universal), volveremos a destacar la fundamentación de este principio en la paternidad divina.

<sup>1050</sup> Conviene tener en cuenta que no hemos hecho referencia a las ciencias sociales como fuente de la moral social, no porque las consideremos poco importantes, sino porque el objeto de este trabajo está dirigido a la fundamentación propiamente teológica.

<sup>1051</sup> Consideramos que los manuales que consiguen reflejar mejor la aplicación de la fundamentación bíblica y teológica a los temas concretos de moral social son: *Moral social cristiana* (Del Pozo), *Moral social, económica y política* (Fernández), *Les dimensions sociales de la foi* (Coste), *Christliche Sozialethik* (Marx y Wulsdorf), *Moral social samaritana* (Calleja), *Moral social* (Flecha) y *Morale sociale* (Colom).



Hace pocos años la Pontificia Comisión Bíblica reconoció dicha dificultad, a pesar de que los cristianos consideran la Escritura como fuente de la revelación, base de la fe y referencia imprescindible para la moral. La dificultad viene dada porque «los escritos bíblicos han sido redactados al menos hace mil novecientos años y pertenecen a épocas lejanas en las que las condiciones de vida eran muy diversas de las de hoy. Muchísimas situaciones y problemas actuales son completamente ignorados por los escritos bíblicos y, por lo tanto, se considera que no se pueden encontrar en ellos respuestas apropiadas a estos problemas. En consecuencia, aun cuando se reconoce el valor fundamental de la Biblia como texto inspirado y normativo, se mantiene en algunos una actitud fuertemente escéptica ya que se considera que la Biblia no puede servir para encontrar soluciones a tantos problemas actuales»<sup>1052</sup>.

No obstante, este documento ha ofrecido una perspectiva a tener en cuenta en la presentación de la moral. Parte del hecho de encontrarnos ante una “moral revelada”, según el horizonte trazado por el Concilio en *Dei Verbum*: la revelación principal del Dios de la Biblia no es un código, sino que ante todo se revela “a sí mismo” en su misterio, y “el misterio de su voluntad” (cf. DV 2). Por tanto, nos encontramos ante un don divino al que corresponde una respuesta humana, para la cual el dato bíblico es importante en la medida en que «presenta criterios cuya aplicación ayuda a encontrar soluciones válidas para el obrar humano»<sup>1053</sup>.

Veamos este punto más en detalle.

---

<sup>1052</sup> W. Levada, «Prólogo», en *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*, PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA (ed.), BAC, Madrid 2009, p. 13 s.

<sup>1053</sup> *Ibidem*, p. 15.

### 3.1. *Sagrada Escritura y Tradición de la Iglesia*

Por lo general, los autores de manuales de moral social tienen en mente dos directrices conciliares: la indicación que señala que la Escritura debe ser el *alma* de la teología (cf. DV 24) y la que anima a que la teología moral se *nutra* de la fuente bíblica (cf. OT 16). Ahora bien, podemos preguntarnos: ¿cómo acogieron los autores de manuales de moral social estas indicaciones?, ¿la disciplina que presentan es realmente bíblica?, ¿qué papel tiene la Escritura en la fundamentación de la moral social?, ¿aplican esta directrices conciliares a sus propuestas de moral social?

Como primera observación es interesante señalar el dato significativo de que muchos autores tienen la preocupación de referir que la Escritura no debe ser vista como un manual de moral, ni como un programa ético-social (Vidal, Camacho, Calleja, Marx, Albuquerque y Bullón). Esto es cierto, en cuanto que de la Escritura no es posible deducir un programa de teología moral social<sup>1054</sup>.

No obstante, numerosos autores señalan que la revelación bíblica es útil para la elaboración y fundamentación de una moral social cristiana, porque en ella encontramos “directrices fundamentales” (Günthör), “perspectivas globales” (Vidal), “valores, ideales y perspectivas antropológicas y morales” (Del Pozo), “criterios de comportamiento” (Fernández), “opciones y orientaciones” (Marx, Calleja y Albuquerque), etc., que guían la conducta moral del hombre en lo social, encaminándolo a su propia realización. Es decir, la Escritura no contiene en sí una moral social, pero en ella sí encontramos los principios fundamentales a través de los cuales es

---

<sup>1054</sup> En este mismo sentido se pronunció la Pontificia Comisión Bíblica: «la enseñanza moral de la Biblia no puede ser reducida únicamente a una serie de principios o a un código de leyes casuísticas. Los textos bíblicos no pueden ser tratados como páginas de un sistema moral. Deben ser vistos, más bien, de modo dinámico, a la luz creciente de la revelación» (Pontificia Comisión Bíblica, *Biblia y moral*, p. 146).

posible construir una propuesta concreta para esta disciplina. Al mismo tiempo, es necesario recurrir a otras ramas de la Teología y a las ciencias humanas (sobre todo la filosofía, pero también a otras como la sociología).

En todo caso, se reconoce que la Sagrada Escritura debe ser una fuente privilegiada para la reflexión de moral social, sobre todo para aquella que se considere cristiana. Debe ser el punto de arranque, la base sobre la que se edifique el edificio de esta disciplina. Ahora bien, también se ataca el enfoque moral simplista que se limite a traer citas de la Escritura con el fin de confirmar los principios.

En este sentido, son muchos los autores que tienen en cuenta en su reflexión el plan salvador (liberador lo llamarán algunos) de Dios tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, como horizonte que ilumina la reflexión sobre la moralidad en el orden social<sup>1055</sup>. Por tanto, se puede señalar la aparición de la perspectiva de la historia de la salvación como enfoque bíblico para la moral social. Más allá de los manuales que incorporan este aspecto se debe destacar también el hecho de que el mismo Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, del año 2004, toma esta perspectiva en la parte dedicada a los fundamentos, donde el primer punto del capítulo uno se titula «la acción liberadora de Dios en la historia de Israel»<sup>1056</sup>.

Con frecuencia los autores se refieren al hecho de que la realidad estudiada por la moral social es dinámica y cambiante, con irrupción de nuevas problemáticas y temas que deben incorporarse a la disciplina. Ante eso reconocen que su tarea es procurar iluminarlos con la luz de la fe por medio de los valores bíblicos.

---

<sup>1055</sup> Los autores que destacan la misión “liberadora” de Dios son: Lorenzetti (en *Etica della vita sociale*), Sánchez y Bullón. En cambio, Coste y Marx se refieren más al papel salvador de Dios.

<sup>1056</sup> Cf. Pontificio Consejo «Justicia y paz», *CDSI*, 20-25.

A la vez que reafirman el valor de la Escritura, hemos encontrado algunos elementos bíblicos comunes a la hora de poner las bases de la disciplina.

Así, por ejemplo, muchos autores tienen en cuenta en sus manuales el fundamento antropológico contenido en las primeras páginas de la Escritura: la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26-27)<sup>1057</sup>. De esta verdad se desprende inmediatamente la *dignidad* de todo ser humano y en ella se apoyan la mayoría de los autores para señalar la importancia de la persona humana en las distintas esferas de la vida social. Así, son muchos los que se refieren al número 63 de GS, que no sólo señala al hombre como centro de la vida económica, sino de toda la vida social.

Continuando con la revelación veterotestamentaria podemos individuar algunas verdades religiosas en las cuales se apoyan los autores estudiados, ya que implican un determinado comportamiento por parte del hombre. Las principales son:

El mandato de *dominio* sobre la tierra, que en muchos casos es el punto de partida para fundamentar temas como la posesión y distribución de

---

<sup>1057</sup> La Pontificia Comisión Bíblica se refiere a este hecho como fundamento de la dimensión social del hombre: «La Biblia pone de relieve la dimensión esencialmente comunitaria de la moral. Esta dimensión tiene su motivación y expresión en el amor y está últimamente enraizada en la misma naturaleza de Dios y de la persona humana, creada según la imagen de Dios» (Pontificia Comisión Bíblica, *Biblia y moral*, p. 155). Los autores que tienen en cuenta la creación del hombre a *imagen de Dios* como fundamento de la dimensión social del hombre y de su dignidad son: Lorenzetti (en *Etica della vita sociale*), Del Pozo, Fernández, González-Carvajal (este autor fundamenta los derechos humanos en la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios), Coste, Marx (quien otorga gran importancia a la imagen cristiana del hombre), Calleja, Alburquerque, Bullón y Colom (estos últimos dos autores sobre todo fundamentan la sociabilidad o carácter comunitario de la persona en la imagen de Dios en el hombre) y Flecha (subraya de modo particular la *iconalidad* como fundamento de la moral social).

bienes, unido al desarrollo de los pueblos (Del Pozo y Fernández). También se apoyan algunos autores en este dato de la revelación veterotestamentaria para enfocar adecuadamente la cuestión ecológica haciendo hincapié en nociones como “dominio responsable”, “administradores de lo creado”, etc. (Del Pozo, Coste, Marx, Albuquerque y Flecha).

La elección y configuración de un pueblo en *comunidad*, a través del cual se desarrollará la historia de la salvación mediante el pacto de *Alianza* (Cozzoli, Lorenzetti, Fernández, Coste, Albuquerque y Bullón); unido al continuo llamado a ese pueblo a vivir según la *justicia* y la fraternidad, traducido en el respeto a la Ley-Decálogo (Vidal y Coste).

La *liberación* del Pueblo elegido y la presencia en todo el AT de un *Dios liberador* (Lorenzetti y Bullón).

La particular atención que Dios tiene por los *pobres*, manifestada sobre todo por las denuncias de las injusticias en los libros proféticos (Cozzoli, Lorenzetti, Rincón, Fernández, Coste, Marx, Bullón, Flecha y Colom).

A la vista del conjunto de manuales, se debe reconocer la importancia que los autores dan a las enseñanzas del AT para la moral social. De aquí es de donde surgen nociones claves como liberación, justicia y opción por los pobres que serán asumidas por no pocos manuales.

Como no podría ser de otra manera, la revelación neotestamentaria ocupa un lugar principal en la fundamentación bíblica de la materia. Los distintos autores tienen en cuenta la presencia de un contenido moral presente en el mensaje del Nuevo Testamento. A la vista del conjunto de los manuales, los puntos principales señalados son: la Encarnación del Verbo con todo lo que implica haber asumido la naturaleza humana; la relación entre *caridad* y *justicia* en la predicación de Jesús; la atención de Jesús por los *pobres* y oprimidos; el Reino de Dios y las Bienaventuranza como centro de la predicación evangélica; la exigencia del seguimiento de Cristo, etc. También encontramos algunos temas concretos como la enseñanza sobre las riquezas, el poder y la autoridad, etc.

Cada uno de estos temas –por ahora sólo enunciados– tiene implicaciones directas en la fundamentación de la moral social. Del mensaje moral del Nuevo Testamento se alimenta en gran parte la fundamentación de nuestra disciplina y este es un punto del que hay que dejar aquí constancia. Por ahora no nos detendremos en estos puntos, ya que serán tratados al abordar las dimensiones cristológica y escatológica de la moral social.

Hay sin embargo otros elementos que son menos considerados en los manuales: la caída o pecado del hombre y sus repercusiones, tanto a nivel individual como social (en toda la humanidad), así como la redención obrada por Cristo.

Por otra parte, a la pregunta sobre la recepción en los manuales del deseo conciliar de *Optatam totius* para la teología moral podemos responder así: es evidente la conciencia que los autores tienen sobre el tema y también los esfuerzos significativos por *nutrir* con la doctrina bíblica la parte dedicada a la fundamentación de la disciplina. Sin embargo, no es tan evidente la aplicación de dichos fundamentos a las cuestiones concretas. Más bien el resultado es desigual, fruto quizá de la dificultad que supone tratar cuestiones sociales alejadas del contexto bíblico. No obstante, incluso cuando se derivan de la Escritura actitudes, categorías o perspectivas principales, estas no siempre hayan acomodo en el tratamiento de las cuestiones concretas.

Concretamente pensamos que autores como Del Pozo, Fernández, Coste, Marx, Calleja, Flecha y Colom consiguen de alguna manera aplicar los fundamentos bíblicos en el desarrollo de las cuestiones concretas. En cambio, en los manuales de Vidal, González-Carvajal y Alburquerque, a pesar de tener en cuenta en la parte de fundamentación el papel esencial de la Escritura en el planteamiento de moral social, apenas se percibe la incidencia de esta en el desarrollo de las cuestiones concretas.

### 3.2. *El Magisterio social (DSI)*

A la vista del conjunto de manuales, el Magisterio en ámbito social, es decir, la DSI, tiene una clara influencia en la reflexión de teología moral social. Ya hemos indicado cómo tanto los autores que identifican como los que distinguen entre DSI y moral social no tienen ningún reparo en acudir al Magisterio social al argumentar sobre las diversas cuestiones de la materia. La DSI, podemos afirmar, es una fuente teológica con clara y fuerte incidencia en la moral social.

Aunque ya lo hayamos dicho, no podemos dejar de insistir una vez más en el enorme influjo que ha tenido GS en nuestra disciplina, sobre todo por su argumentación más teológica. Los distintos autores han profundizado en la reflexión de este documento conciliar para elaborar sus propuestas, y algunos de ellos (paradigmático el caso de Coste) plantean su obra de la mano de GS.

Quizá la indicación más clara de cómo asume la moral social las enseñanzas del magisterio social es la incorporación natural de los principios y valores de la DSI en los esquemas de moral social. En este sentido vemos presente en casi todas las obras la exposición de la solidaridad, la subsidiariedad, el bien común, la libertad, la justicia, la igualdad, etc., como principios o valores básicos de la moral social cristiana. En muchas ocasiones los autores no se preocupan por fundamentar estas categorías, simplemente se asumen como parte del bagaje moral aportado por la DSI al terreno de lo social.

## 4. *La Moral social y su conexión con otras ramas de la Teología*

### 4.1. *La incidencia de la Moral fundamental*

Poco a poco han ido incorporándose temas de moral fundamental en la reflexión de moral social. Este hecho se aprecia más claramente en los manuales publicados a partir del año 2000. Esto no quiere decir que en los

manuales anteriores estos temas estén ausentes, pero sí queremos subrayar que han tenido una mayor incidencia en la exposición de moral social en los últimos manuales.

Aquí nos referiremos de modo particular a dos aspectos. En primer lugar a la cuestión sobre la especificidad de la moral cristiana, y en segundo lugar a lo que genéricamente podemos englobar con la denominación de categorías fundamentales de la moral social. En este segundo punto se incluyen virtudes, principios y aspectos como la paternidad y filiación divina en la fundamentación de la disciplina.

El resto de temas propios de moral fundamental (la imagen de Dios en el hombre, el seguimiento de Cristo como parte de la vida moral, la vida en Cristo, las Bienaventuranzas como horizonte teológico-moral, etc.) han sido o serán tratados en diversos puntos de estas conclusiones.

a) *La especificidad de la moral cristiana*

En cuanto a la moral fundamental hay que resaltar la importancia concedida a la cuestión de la especificidad de la moral cristiana aplicada al ámbito social. Ha de recordarse, como vimos en el primer capítulo, que la búsqueda de un principio rector para la moral cristiana era uno de los temas candentes en los años anteriores al Concilio. Podemos decir que un número significativo de autores han tenido en cuenta esta cuestión a la hora de plantear los fundamentos de la moral social.

Los autores sitúan lo específicamente cristiano de la vida social en distintos puntos, aunque en muchos casos, en el fondo, no terminan siendo posiciones contradictorias. Algunos de los principales puntos donde suelen situar los autores lo específicamente cristiano de la moral social son: la *caridad* como orientadora de la normatividad ética y manifestada en la persona de Jesús (Vidal); la tensión insuperable entre historia y *Reino de Dios* (Camacho); el compromiso *corresponsable* ante lo social en plena fidelidad a Cristo (Sánchez); la persona misma de *Cristo* y su seguimiento (Coste); la presencia de un *Dios encarnado* (Marx); la *caridad* como categoría



sintetizadora de todas las demás perspectivas cristianas ante lo social (Calleja); la *orientación y actitudes* de fondo que impulsa la fe y la caridad (Alburquerque); las *motivaciones trascendentales* como la Eucaristía, que orientan la responsabilidad social cristiana (Flecha).

Obsérvese que el tema de la caridad, el Reino de Dios y el seguimiento de Cristo convergen llamativamente con las propuestas de principio rector previas al Vaticano II<sup>1058</sup>. Como se ve, el debate sobre la especificidad de la moral cristiana ha sido asumido por varios autores en sus propuestas de moral social. Lo importante para nuestro tema es que esos mismos puntos específicos son tomados en consideración como elementos importantes en la fundamentación de la moral social cristiana.

b) *Las categorías fundamentales de la Moral social*

En los distintos manuales analizados surgen diversas categorías sobre las cuales los autores se apoyan para fundamentar la moral social. Las más comunes son los principios (dignidad, igualdad, bien común, destino universal de los bienes, propiedad privada, opción preferencial por los pobres, solidaridad, subsidiariedad y participación) y valores (verdad, justicia, libertad y paz) enunciados por la DSI. Sin embargo, otros autores se enfocan más en lo que han denominado virtudes sociales. Caso paradigmático en este sentido es la propuesta de Cozzoli que se fija en virtudes como el amor, la justicia, la disponibilidad y la fidelidad en torno al orden social.

A pesar de la variedad de vocablos (categorías, principios, virtudes, etc.) entre estas nociones creemos oportuno destacar cuatro por su importancia en torno a la fundamentación de nuestra disciplina. En primer lugar, la relación entre justicia y caridad, dos virtudes con amplias repercusiones en

---

<sup>1058</sup> Sobre las propuestas del principio rector de la Teología moral, véase las páginas 38 ss. de esta tesis.

la vida social. Por otro lado, pero en estrecha relación con las dos virtudes anteriores (sobre todo con la caridad), queremos subrayar la importancia cada vez mayor que ocupa la opción preferencial por los pobres en la reflexión moral social. Por último, apuntaremos algunos elementos novedosos a los que algunos autores han hecho referencia como parte de la raíz teológica del principio de solidaridad. Veamos estas cuatro categorías más en detalle.

En las distintas propuestas de moral social nos hemos encontrado con un punto que ha supuesto un giro considerable a raíz de la renovación teológica: el binomio justicia-caridad. Basta recordar el tratamiento que tenían las cuestiones de orden social en torno a la virtud de la justicia. Desde S. Tomás (*De Iustitia*), pasando por los teólogos de los siglos XVI y XVII (*De Iustitia et iure*) y hasta el Vaticano II, estos temas eran considerados como parte de esta virtud. Sin embargo –y aquí hay que señalar una contribución de la reflexión bíblica a la Teología moral– en los manuales de moral social postconciliares por lo general se presenta el binomio inseparable caridad-justicia, o bien se reafirma la primacía de la caridad. Esto se ve ya desde los primeros años. De hecho, Günthör se refiere a la caridad como la virtud social por excelencia en la Sagrada Escritura.

Este nuevo modo de proceder en la fundamentación de las cuestiones sociales demuestra la incidencia del misterio cristológico en la reflexión presente en los manuales de moral social. De esta manera la caridad y la justicia serán categorías siempre presentes en las distintas obras de nuestra disciplina.

Nuevamente surge la pregunta de si este modo de planear la reflexión incide efectivamente en el desarrollo de las cuestiones concretas. En el caso de Aubert la caridad es clave para promover un auténtico desarrollo de los pueblos, y también tiene en cuenta esta virtud en lo referente a la posesión de bienes.

Para varios autores la caridad termina manifestándose de modo concreto a través del ejercicio de los principios y valores de la DSI. Así, por

ejemplo, en el caso de Günthör, la solidaridad y subsidiariedad son manifestaciones concretas de una vida según la caridad y la justicia. También Lorenzetti, en *Etica della vita sociale*, sugiere que el amor se traduce en solidaridad fraterna. Para Sánchez la caridad es el motor de la justicia social, pero sobre todo contribuye a impulsar todas las relaciones interpersonales. Para este autor la caridad debe mover al compromiso de los cristianos por humanizar el mundo según la justicia en los diversos ámbitos de la vida social.

Calleja traduce las exigencias de caridad en la vivencia de la justicia social, la solidaridad, el bien común y la paz, especialmente con los marginados (samaritanismo ético). En cambio, Colom presenta la caridad como parte de la donación de sí mismo (fraternidad) y sobre todo identificada con la santidad. Para este autor, en los ámbitos concretos la caridad se manifiesta por medio del amor preferencial por los pobres, la destinación universal de los bienes, la solidaridad y la subsidiariedad.

En el caso de Albuquerque la caridad orienta la construcción del Reino y por tanto el compromiso social de los cristianos en los diversos ámbitos. Al final se traduce en solidaridad con los pobres, compromiso por la justicia, la libertad y la paz, así como en el sentido comunitario expresado en una auténtica fraternidad entre los hombres.

De modo similar presenta Coste esta virtud partiendo del binomio justicia-caridad en el marco de la ética del Reino y concretado en las Bienaventuranzas. Para el autor francés este encuadre debe favorecer un cambio de actitud en la persona y de esta en los distintos aspectos de la vida social: la familia, la paz, la política, la economía, etc.

Para Fernández también existe un binomio inseparable entre caridad y justicia, aunque al final se decanta por el papel rector de la caridad en la vida moral. No obstante, en este caso la incidencia en el desarrollo de los temas concretos no es muy clara.

Como hemos señalado antes, la opción preferencial por los pobres ha ido ganando terreno en las exposiciones de moral social. Es común que los

autores vean en la actitud de Jesús hacia los pobres el principal motivo que debe orientar la vida del creyente respecto a los marginados. De aquí se desprende el fundamento evangélico (muy relacionado con la caridad) de esta opción preferente.

Hemos llegado a ver como esta categoría incluso se constituye en un tema clave en ediciones posteriores a la aquí analizada del manual de Vidal. También en el caso de Calleja la opción por los pobres se establece como eje de su propuesta, precisamente por estar enfocada en clave de “samaritanismo ético”, es decir, pendiente ante todo de los marginados y desfavorecidos.

Por otra parte, también se comprende la incorporación de esta categoría en las distintas propuestas de moral social como fruto de la recepción de esta noción en las reflexiones del magisterio social.

Más interesante aún –al menos en cuanto a fundamentación teológica se refiere– nos parece la aparición en algunos manuales de las raíces teológicas del principio de solidaridad. Por ejemplo, autores como Aubert, Marx y Alburquerque ven en la Trinidad el modelo y fundamento de la solidaridad o fraternidad universal. En cambio –aunque de algún modo relacionado– Flecha y Colom hacen una referencia más explícita a la paternidad divina en la fundamentación de este principio.

En el caso de Aubert, la unidad fundamental entre los hombres es considerada como un claro reflejo de la participación de la vida trinitaria animada por la caridad. Flecha también considera que la fe en la Trinidad debe fundamentar una ética de la fraternidad (solidaridad) que se manifieste en los valores de la igualdad y la libertad.

Por otra parte, Alburquerque señala en su manual la Alianza entre Dios y el pueblo como la raíz teológica de las relaciones de solidaridad y del carácter comunitario del hombre. Además, considera que el prototipo de toda comunión y solidaridad universal es la Trinidad.

Interesante también es el planteamiento de los autores alemanes, para quienes el fundamento ético de la solidaridad es la misma naturaleza

humana (el hombre creado para la relación); mientras que el fundamento teológico es Cristo mismo que tuvo una actitud solidaria con los pobres.

Flecha enfoca el tema a partir de la paternidad divina y la fraternidad universal entre los hombres. La moral es para este autor referencia a Dios y referencia a los hombres: atención a Dios traducida en veneración y respeto por sus hijos (los hombres). Una reflexión similar hace Colom. Este autor parte de la unidad genealógica del género humano para situar el compromiso solidario como una exigencia del parentesco natural de todos los hombres.

En estos esfuerzos que pretenden cimentar teológicamente (en la doctrina evangélica o en los misterios dogmáticos) algunas de las categorías esenciales de la moral social, se refleja el interés que tienen los estudiosos de esta disciplina por acercarse cada vez más a sus fundamentos. También se debe reconocer en este sentido que dichas categorías contribuyen en cierta medida a ejercer una cierta mediación entre las consecuencias que un autor saca de la reflexión bíblica y su aplicación a la moral social.

#### **4.2. *La presencia de la Teología dogmática***

Aunque antes nos hemos referido ya a aspectos de la antropología teológica que se encuadran en la teología dogmática, aquí hay que resaltar que parte del esfuerzo por construir una moral social verdaderamente teológica se manifiesta en el recurso a las valiosas aportaciones de otras ramas de la Teología, y en particular de la dogmática. Existe un claro esfuerzo, sobre todo en los manuales más recientes, por reflejar las raíces dogmáticas de la moral social.

En cuanto a la relación entre la moral social y la dogmática existen diversos intentos dirigidos en esta dirección. En este sentido, hemos procurado poner de manifiesto la incidencia que tiene para muchos autores los misterios cristológico y trinitario, así como la referencia escatológica a la hora de fundamentar la moral social. Por supuesto, también destaca el

recurso a la antropología teológica como base sobre la que se construye esta disciplina.

Ahora bien, después de haber analizado un número significativo de manuales, pensamos que, salvo excepciones, estos esfuerzos quedan truncados a la hora de abordar los distintos asuntos concretos de la moral social. Es decir, los autores reconocen la necesidad de presentar los contenidos de la fe (en el ámbito de la dogmática) como fundamento de la moral social cristiana; y sin embargo, a la hora de aplicar esos fundamentos a la realidad concreta no siempre es posible percibir con claridad su incidencia.

Entre los casos más logrados encontramos la referencia fundamental que supone para autores como Aubert, Günthör y Alburquerque el hecho de la Encarnación en temas como la economía o el desarrollo, como una consecuencia del haber asumido Cristo toda la naturaleza humana (este enfoque es el que encontramos en GS 34). Respecto al tema concreto del trabajo, Fernández y Colom consiguen aplicar un enfoque cristológico, ya que tienen en cuenta la naturaleza humana caída y redimida en Cristo, así como el hecho mismo de que el Verbo ha asumido esta realidad, lo cual les permite plantear el valor santificador y redentor de la actividad laboral.

Para el desarrollo del tema ecológico autores como Coste, Marx, Alburquerque y Flecha parten de una adecuada teología de la creación. También en Flecha encontramos una reflexión sobre la familia a partir de la creación y la Encarnación. Este mismo autor avanza la reflexión sobre los medios de comunicación a partir de la comunicación divina intratrinitaria y de la Encarnación (hecho que supone la comunicación del Padre con la humanidad por medio de su Hijo). Este enfoque resulta novedoso en la fundamentación del tratamiento de los medios de comunicación y muestra el esfuerzo referido por aplicar los fundamentos dogmáticos a las cuestiones concretas de moral social.

No obstante estos logros, son más los casos en los que se percibe la difícil tarea de aplicar los fundamentos a las cuestiones concretas. Con todo, consideramos oportuno señalar las principales líneas de fundamentación

en este sentido. Al menos ayudará a dejar constancia de un camino abierto sobre el cual se podría profundizar en posteriores propuestas de moral social. No olvidemos que varios autores de los estudiados se refieren a la cuestión de la fundamentación de la moral social como un punto abierto.

A continuación indicaremos la incidencia de cuatro temas dogmáticos sobre la moral social: la cristología, el misterio trinitario, la dimensión eclesiológica y la escatología.

a) *Misterio cristológico*

Sabemos que la incidencia del misterio cristológico está plenamente presente en el esquema adoptado por GS. Cuando expusimos las aportaciones del Concilio a la moral social señalamos esta contribución. En este sentido, una de las referencias más sonadas en los manuales de moral social es la afirmación de que «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (GS 22). Los padres conciliares tuvieron muy en cuenta contemporáneamente el enfoque antropológico y cristológico de la realidad social. Por eso, el entonces Cardenal Ratzinger consideraba que del Concilio había surgido un nuevo modelo de teología cristológica que iluminaba la antropología<sup>1059</sup>. Puede decirse que este modelo ha influido notablemente en los manuales de moral social sensibles a este planteamiento.

Cabría pensar que todo manual que pretenda ofrecer una reflexión sistemática de moral social cristiana debiera reflejar, al menos en el horizonte, la incidencia del misterio cristológico en la vida social del hombre. Sin embargo, no en todos los casos parece tenerse en cuenta este aspecto, lo cual viene a demostrar una vez más que no todos tienen en cuenta el objetivo de presentar una moral que «explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo» (OT 16). Pensamos que ha sido Colom

---

<sup>1059</sup> Cf. J. Ratzinger, «Erster Hauptteil: Kommentar zum 1. Kapitel von GS» p. 350.

quien ha conseguido incidir más en este otro aspecto indicado por OT ya que su propuesta global de teología moral está enfocada desde la *sequela Christi*.

Aquí nos vamos a fijar en los que efectivamente han tratado de hacerlo. En primer lugar, no pocos autores consideran la importancia que tienen las realidades temporales, precisamente porque Cristo las ha asumido al tomar nuestra misma naturaleza<sup>1060</sup>. En el fondo, esta es la enseñanza de GS 22: «El que es imagen de Dios invisible (Col 1, 15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre».

El misterio de la Encarnación es un punto frecuentemente asumido en las reflexiones de moral social. A partir de aquí se comprende la importancia que debe tener para todo hombre la familia, el trabajo, la vida de relación con los demás, la economía, la política, etc. Se trata de realidades auténticamente humanas, y por tanto asumidas por Cristo y elevadas. De ahí la importancia que algunos autores conceden a las realidades temporales en orden a la santificación y a la construcción del Reino *ya* en esta tierra, pero en vistas de la vida *futura* (Aubert, Vidal, Del Pozo, Fernández, Alburquerque, Bullón, Flecha y Colom).

También el *seguimiento de Cristo* tiene especial relevancia en algunas propuestas de moral social. Este tema es frecuente en los manuales, pero cobra mayor relevancia a partir del manual de Marx y Wulsdorf. Ya nos hemos referido en varias ocasiones a la importancia central que esta idea encuentra en la propuesta de Colom, referida al compromiso social de los

---

<sup>1060</sup> Destacan en este punto: Aubert, Günthör y Alburquerque en el tema económico. Fernández y Colom en el tema del trabajo. Flecha en el tema de la familia.



cristianos. Sin embargo, también otros autores la tienen en cuenta. Para Vidal el amplio espectro de la Moral social es el lugar privilegiado para vivir el seguimiento de Cristo, el cual se manifiesta de manera particular en la opción preferencial por los pobres. También Flecha sitúa el seguimiento en un sentido parecido: la atención a los pobres y en última instancia en asumir las Bienaventuranzas traducidas en valores fundamentales. En cambio, para Coste la imitación de Cristo es una característica esencial de la moral cristiana, y un elemento clave en el que se traduce dicha imitación es el amor (ágape).

Para los autores alemanes el seguimiento de Cristo tiene como implicaciones inmediatas la solidaridad, la justicia y la preocupación por los marginados. Además, señalan la justicia (que expresa la relacionalidad del hombre) como la norma central para llevar a cabo dicho seguimiento. Es importante reconocer que estos autores consiguen aplicar estas consideraciones (planteadas en la parte de fundamentación) a la hora de tratar los temas concretos (en política y economía principalmente). Para Calleja, el seguimiento de Cristo se traduce en la vida de los cristianos en unas actitudes preferentes de Jesús: la misericordia con los más necesitados, solidaridad y caridad con los otros, etc. Todo esto derivará en una realidad liberadora y en un compromiso por el crecimiento del Reino de Dios. Por su parte, Albuquerque considera que esta categoría expresa la dimensión cristológica de la vida moral, y en concreto de la moral social. Para este autor el seguimiento implica una praxis encaminada a cambiar el mundo, tanto en lo personal como lo social.

Como se ve la incidencia del seguimiento de Cristo en moral social se resuelve en una serie de compromisos irrenunciables para la vida del cristiano en la sociedad. Y entre ellos destacan sobre todo dos: la atención de los pobres y una vida según la caridad y la justicia.

A partir de la obra de Vidal todos los autores hacen referencia a la *opción por los pobres*. Si bien es un punto que entra en la reflexión ético-social principalmente por el desarrollo encontrado en la TL, es importante reconocer que la profundización que ha experimentado este tema en el

magisterio social (sobre todo después de Puebla) ha contribuido a que todos los autores lo asuman, unos dándole más realce que otros.

Hemos hecho ya referencia, al tratar las categorías fundamentales de la moral social, del papel que tienen en esta disciplina virtudes como la caridad y la justicia. Ambas virtudes desentrañan la enseñanza de Cristo sobre el actuar (personal y social) del hombre. Claramente los autores tienen en mente las aportaciones derivadas del Evangelio al presentar la importancia fundamental que tienen estas dos virtudes en la vida social de los cristianos.

En definitiva, pensamos que el enfoque cristológico adoptado en GS se ha visto reflejado de una u otra manera en las propuestas de moral social que plantean los autores en sus manuales. Todos consideran el tema de la caridad a raíz de la reflexión bíblica, en particular evangélica. Además, las ideas referidas sobre el Reino y las Bienaventuranzas proceden de la predicación de Jesús, y en este caso son aplicadas al obrar del hombre en sociedad.

En la medida en que las teologías de la praxis han influido también en enfoques e inclusión de temas en los manuales de moral social, cabe preguntarse si, en lo que al planteamiento cristológico se refiere, estas teologías han influido en la fundamentación de la moral social.

Debe decirse que ninguno de los manuales analizados toma una postura tan explícita. No obstante, Vidal se aproxima a las cristologías de Latinoamérica de las que extrae, siguiendo a Sobrino, su preferencia por el Jesús histórico y las consecuencias para la moral social de las opciones humanas de Jesús.

Por último, queremos dejar constancia de un tema aparecido de manera colateral sólo en algunos de los últimos manuales: la Eucaristía y su incidencia en la moral social. Más allá de las referencias a la identidad y misión del fiel cristiano como consecuencia del bautismo, las relaciones de la moral social con la teología sacramentaria en los manuales son más bien débiles.

Ciertamente el Magisterio ha señalado frecuentemente la relación entre Eucaristía y caridad. Por ejemplo, Juan Pablo II había hecho unas referencias al tema al afirmar en una carta apostólica en 1980 que «el auténtico sentido de la Eucaristía se convierte de por sí en escuela de amor activo al prójimo»<sup>1061</sup>. Años después, en 1993, vuelve a aparecer esta relación: «el sacramento de la Eucaristía no se puede separar del mandamiento de la caridad»<sup>1062</sup>. Más recientemente, Benedicto XVI subrayó el carácter social del sacramento eucarístico refiriéndose a la unidad entre los hombres: «“El pan es uno, y así nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo, porque comemos todos del mismo pan”, dice san Pablo (1 Co10, 17). La unión con Cristo es al mismo tiempo unión con todos los demás a los que él se entrega»<sup>1063</sup>.

Sin embargo, en los manuales encontramos por primera vez estos planteamientos en la obra de Coste (2002), quien apoyándose en otro autor señala en nota a pie la relación entre la celebración del misterio eucarístico y la caridad (la unión fraternal entre los hombres). Flecha se detiene un poco más en la dimensión social de la eucaristía. Teniendo en cuenta que este misterio hace referencia al amor de Jesucristo por los hombres, Flecha señala aspectos como “entrega”, “consagración” y “gratuidad”, los cuales están estrechamente relacionados con la dimensión social del hombre.

Como se ve este tema abre perspectivas nuevas para profundizar en los aspectos dogmáticos de la fundamentación de la moral social, pero por ahora es una tarea que queda más bien pendiente. Se trata de una cuestión que requiere una progresiva toma de conciencia, que sin embargo viene apuntándose en los últimos años. Tómese como ejemplo, aunque no tiene que ver directamente con la fundamentación de la moral social, los

---

<sup>1061</sup> Juan Pablo II, *Carta Dominicae cenae*: AAS 72 (1980) 113-148.

<sup>1062</sup> Idem, *Homilía en Sevilla (13-VI-1993)*: AAS 86 (1993) 265-269.

<sup>1063</sup> Benedicto XVI, *Enc. Deus caritas est*, 14: AAS 98 (2006) 217-252.

comentarios dirigidos al Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia por el eco relativamente escaso que en él tienen los aspectos litúrgicos, si bien se reconoce la presencia de pocos pero densos párrafos sobre la dimensión social de la Eucaristía<sup>1064</sup>.

b) *Incidencia del misterio trinitario*

Otro de los temas fuertes de la fundamentación dogmática de la moral social es sin duda el misterio Trinitario, núcleo central de la fe cristiana. Indagando sobre las consecuencias sociales del dogma trinitario, la referencia por antonomasia vuelve a ser GS. La constitución pastoral ha abierto horizontes para la reflexión teológica en el ámbito social. En ella se afirma que «el Señor, cuando ruega al Padre que todos sean uno, como nosotros también somos uno (Jn 17, 21 -22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad» (GS 24). Esta frase, citada con frecuencia, ha abierto un sendero para profundizar en las raíces de la sociabilidad o relacionalidad humana. El hombre es un ser social, comunitario, no es un ser solitario. El fundamento teológico de esta realidad procede del misterio trinitario. Son varios los autores que han avanzado por este camino de fundamentación.

Algunos autores enfocan el tema de la relacionalidad partiendo directamente de las relaciones trinitarias. Parece lógico pensar que el hombre es un ser relacional, precisamente por haber sido creado a imagen de Dios, de un Dios que no es un ser solitario, sino relacional.

Así por ejemplo, para Lorenzetti en *Etica della vita sociale*, mediante el misterio trinitario Dios se nos revela como un don interpersonal. De ahí

---

<sup>1064</sup> Cf. AA.VV., «Dottrina sociale e liturgia della vita: Occasione perduta?», en *Rivista Liturgica* 94 (2007) pp. 9-138.

que todo cristiano esté obligado a transformar las relaciones humanas en relaciones interpersonales, en relaciones de donación a los demás.

Después de este autor, que colabora en la confección del manual *Etica della vita sociale* a mediados de la década de los ochenta, pasarán varios años para que volvamos a encontrarnos las referencias al misterio trinitario como raíz teológica de la sociabilidad humana. Volverán sobre el tema los dos autores alemanes al enfocar la relacionalidad humana (relación del hombre consigo mismo, relación yo-tú y relación trascendente con Dios) a partir de la relacionalidad divina.

Posteriormente, Flecha insistirá en la importancia de recobrar la lógica trinitaria en la reflexión de moral social. Para este autor el misterio trinitario es clave en la reflexión moral como lo es en la teología moral fundamental. Flecha considera que todavía es un tema pendiente por el que debe caminar la moral. Considera también que la fe trinitaria es un tema al que los cristianos no siempre han prestado suficiente atención, a pesar de ser clave para comprender la vocación social del hombre.

Más adelante, Bullón tratará el tema de la relacionalidad y del ser comunitario sustentado en el misterio trinitario. Y por su parte, Colom considera que la imitación de la vida de relación intra-trinitaria forma parte de la *sequela Christi*.

Günthör hacía un planteamiento más indirecto y en él no se nota tanto la raíz trinitaria. La vida humana es *dialógica* entre Dios y el hombre. Esta perspectiva le ayuda a enfocar globalmente su propuesta moral en un contexto de llamada por parte de Dios y de respuesta por parte del hombre; una respuesta que se enmarca en una vida teologal en la cual las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad son esenciales. De este modo, las realidades temporales son un medio a través del cual el hombre puede responder a la llamada de Dios. De ahí que toda su teología moral venga denominada llamada-respuesta (*Chiamata e risposta*).

En todo caso, y más en los últimos años, poco a poco se ha conseguido profundizar en aquellas palabras de GS 24 mediante las cuales los padres

conciliares abrían perspectivas para la reflexión sobre el carácter social del hombre en cuanto imagen de un Dios trinitario. El paso que había de seguir a esa declaración era penetrar en las consecuencias del dogma para la moral social.

Este punto –la incidencia del misterio trinitario en la vida moral– ha sido objeto de estudio en la literatura extra-manualística. Por ejemplo, en otras obras y artículos, Flecha considera que «el tratado sobre el Dios de la revelación cristiana ayudará a la Teología Moral a articular sus reflexiones sobre la dignidad de la persona humana a partir de la fe en la Trinidad y unidad de Dios»<sup>1065</sup>. Sin embargo, este autor se pregunta por el motivo que ha llevado a que la fe en la Trinidad tenga tan poca influencia en la teología moral. A este respecto recuerda las afirmaciones de Kant, «según el cual “a partir de la doctrina de la Trinidad no se puede hacer absolutamente nada para lo práctico” y que con ella “no se obtendría lo más mínimo para el mejoramiento moral”»<sup>1066</sup>. Seguramente estas afirmaciones, bastante difundidas, han supuesto una fuerte llamada para los teólogos, y sin embargo, después del Vaticano II, «los teólogos moralistas no han dedicado al misterio de la Trinidad toda la importancia que se merece, tampoco los teólogos dogmáticos se han preocupado por reflexionar demasiado sobre las consecuencias morales de la fe en el Dios trinitario»<sup>1067</sup>.

Como se ve, nos encontramos ante un aspecto que abre perspectivas a la reflexión moral, ya que la «fe en la Trinidad de Dios ayudará a los creyentes a repensar su vocación ética en clave de autorrealización y de mutua relación interpersonal. Es decir, sobre la base de la virtud y de la virtualidad del amor»<sup>1068</sup>.

---

<sup>1065</sup> J.R. Flecha, *Moral fundamental*, p. 50.

<sup>1066</sup> Idem, «Trinidad y vida moral: para un proyecto de vida cristiana», p. 177.

<sup>1067</sup> Ibidem, p. 178.

<sup>1068</sup> Ibidem, p. 188.

Otros autores han hecho aportaciones en estos años<sup>1069</sup>. Así, Galindo recordaba que ya en Puebla (1979) se había hecho referencia a la incidencia del misterio trinitario en la vida social<sup>1070</sup>. En dicha Asamblea se dijo que «se puede afirmar que la comunión trinitaria debe manifestarse en toda la vida, también económica, social y política»<sup>1071</sup>. Para Galindo, «lo esencial es que el principio trinitario se convierta en criterio de inspiración y que, a su luz, se señalen sus necesarias y adecuadas mediaciones estructurales»<sup>1072</sup>. En definitiva, para este autor las relaciones interpersonales son un reflejo de la comunión intratrinitaria. La Trinidad, apuntaba, es un “programa social” no porque ofrezca soluciones técnicas (esto corresponde a la inteligencia humana), sino porque ofrece una escala de valores, criterios y actitudes que hacen más humano el mundo y más cercano al proyecto que Dios tiene sobre la humanidad<sup>1073</sup>.

También para Forte el misterio de la Trinidad «nos abre un pensamiento teológico que no se circunscribe a interpretar el mundo, sino que contiene estímulos y metas para transformarlo, en conformidad con la voluntad del Señor»<sup>1074</sup>. El misterio trinitario contribuye a iluminar la realidad social como horizonte de sentido y motivo de esperanza.

Por último, en *Caritas in veritate*, Benedicto XVI afirma, en relación con el desarrollo, que este tema «coincide con el de la inclusión relacional de

---

<sup>1069</sup> Además de los que señalamos a continuación, cf. G. Greshake, *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001, pp. 347ss.

<sup>1070</sup> Cf. A. Galindo, «Trinidad. De la caridad a la justicia», en *Trinidad y vida moral*, N. SILANES (ed.), Salamanca 2002, p. 108.

<sup>1071</sup> Conferencia del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Puebla*, 215.

<sup>1072</sup> A. Galindo, «Trinidad. De la caridad a la justicia», p. 109.

<sup>1073</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>1074</sup> B. Forte, «Trinidad cristiana y realidad social», en *La SS. Trinidad, programa social del cristiano*, Salamanca 1999, p. 104.

todas las personas y de todos los pueblos en la única comunidad de la familia humana, que se construye en la solidaridad sobre la base de los valores fundamentales de la justicia y la paz. Esta perspectiva se ve iluminada de manera decisiva por la relación entre las Personas de la Trinidad en la única Sustancia divina»<sup>1075</sup>.

En definitiva, vemos el interés que ha va suscitando el misterio trinitario en la reflexión moral social, tanto por parte de los autores de manuales como por otros autores. En el caso de los manuales estudiados hemos destacado algunos logros: son varios los autores que plantean la dimensión comunitaria o social del hombre a partir de las relaciones divinas, es decir, a partir de la imagen divina en el hombre (Lorenzetti, Marx, Flecha, Bullón y Colom). También, en el caso particular de Flecha, el misterio trinitario le sirve de fundamento en el tema concreto de los medios de comunicación, ya que considera la comunicación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo como imagen y modelo de la comunicación humana.

También cabe recordar aquí las referencias señaladas a la fundamentación del principio de solidaridad al tratar esta cuestión entre las categorías fundamentales de la moral social, expuestas en estas conclusiones.

A la vista del conjunto, puede decirse, por una parte, que siguiendo el surco trazado por GS 24, el tema de las raíces trinitarias de la moral social ha ido entrando poco a poco en la parte de fundamentación de los manuales. Este es un hecho positivo que sin duda contribuye a la reflexión teológica sobre las cuestiones concretas (relaciones sociales en general, medios de comunicación y solidaridad entre los hombres), y por tanto ayudará a enfocar mejor el compromiso de los cristianos en estos aspectos.

Sin embargo, pensamos que en los manuales analizados todavía no se consigue que el misterio trinitario contribuya con un “programa social” –

---

<sup>1075</sup> Benedicto XVI, *Enc. Caritas in veritate*, 54: AAS 101 (2009) 696-709.



en palabras de Forte— ofreciendo criterios y actitudes para humanizar el mundo según el designio de Dios. Para esto tendrá que seguir avanzándose en la fundamentación teológica de las diversas cuestiones concretas.

c) *Dimensión eclesiológica: la misión de la Iglesia y el compromiso de los cristianos*

Algunos autores han apuntado la escasa reflexión sobre el aspecto eclesiológico de la moral social. En la década de los ochenta, De Guidi señalaba la poca incidencia de la dimensión eclesial en los temas particulares de moral. Y en su momento también vimos cómo para los autores alemanes esta es una cuestión pendiente de la fundamentación de la ética social. Marx y Wulsdorf valoran sistematizaciones relativamente recientes, como la de Kurt Koch<sup>1076</sup>. Para Koch, a partir de la noción de Iglesia como sacramento universal de salvación (cf. LG 1) se desprende la relación existente entre la eclesiología y los problemas ético-sociales.

Sin embargo, el resultado final es que en el conjunto de los manuales de moral social una reflexión desde la eclesiología es un tema poco presente. No obstante, algunos autores han planteado unas breves ideas en las que queda clara la dimensión eclesiológica de la moral social.

En general, cuando los autores se refieren a las relaciones entre la Iglesia y la moral social lo que tienen en mente es la misión de la Iglesia en el mundo, o con otras palabras, la dimensión social de la Iglesia en vistas a la salvación de los hombres. Los diversos planteamientos afirman que la misión de Cristo es la salvación de la humanidad, y la de la Iglesia es continuar esa misión contribuyendo a la salvación de los hombres. Este planteamiento está en plena sintonía con el expuesto por el Vaticano II, que presenta a la Iglesia desde una perspectiva de servicio al mundo (tanto al

---

<sup>1076</sup> Cf. K. Koch, «Christliche Sozialethik und Ekklesiologie: Eine wechselseitige Herausforderung».

hombre como a la actividad humana), sobre todo a través de la salvación pero sin excluir nada que sea verdaderamente humano (el trabajo, la economía, la cultura, la política, etc.). La Iglesia asume estas realidades, las purifica, fortalece y eleva (cf. LG 13).

Alrededor de esta cuestión los autores se hacen eco en sus manuales de la autonomía de las realidades temporales señalada en GS 36. Lo cual demuestra que esta referencia ha contribuido a una nueva comprensión de la misión de la Iglesia en el mundo, alejándose así la antigua contraposición entre Iglesia y mundo.

En este sentido se suele subrayar la diferencia entre una intervención en el orden técnico (lo cual no compete a la Iglesia) y la contribución en orden al destino del hombre a través de una función *profética* de crítica y denuncia ante las injusticias (Lorenzetti, Marx, Fernández y Coste). De hecho, ya GS había avanzado por esta línea incluyendo al inicio de cada capítulo algún punto que hace especial referencia a *juzgar* los “signos de los tiempos”<sup>1077</sup>.

Otro planteamiento común consiste en subrayar la misión de *servicio* de la Iglesia en relación con la humanidad. En este sentido varios autores han propuesto el modelo de Iglesia *diaconal* que favorece a la configuración de una sociedad más humana y más justa, en la que se conceda especial atención a los pobres y marginados (De Guidi, Coste y Marx). En el caso concreto de Calleja, esta diaconía social se manifiesta de modo particular en el voluntariado de los cristianos.

En algunos manuales se percibe que sus autores valoran la DSI como la principal contribución de la Iglesia a la moral social (Camacho, Del Pozo, González-Carvajal y Flecha), sin detenerse en otras consideraciones sobre la relación entre la eclesiología y esta otra disciplina. En este sentido consideran que la doctrina evangélica consigue iluminar las distintas realidades (política, economía, cultura, familia, etc.) a través de los

---

<sup>1077</sup> Como ejemplo pueden verse los números 4, 11, 23, 33 y 46 de *Gaudium et spes*.

principios y valores presentados por el Magisterio social, para que cada uno de estos ámbitos sea medio a través del cual los hombres puedan alcanzar la salvación.

Interesante y útil respecto a la dimensión eclesiológica de la moral social son las consideraciones que hacen algunos autores al referirse a la Iglesia como Pueblo de Dios, figura que de algún modo es adecuada para nuestra disciplina. Así, por ejemplo, Gatti se apoya en esta visión de la Iglesia como Pueblo de Dios para referirse al servicio que todos los creyentes están llamados a desempeñar (como individuos y como miembros de la sociedad). Coste se apoya en esta imagen para destacar la dimensión social de la Iglesia y de todos sus miembros, subrayando así la responsabilidad de los laicos en el terreno social.

Como es conocido, a raíz del Vaticano II se ha logrado profundizar en otros aspectos que de alguna manera están relacionados con la dimensión eclesial de la moral social. En concreto podemos señalar dos: la relevancia pública de la fe y el papel de los laicos ante las realidades temporales. Los padres conciliares fueron conscientes de la necesidad de un cambio de perspectiva en la reflexión teológica sobre las realidades temporales. Este cambio fue favorecida en gran medida por la eclesiología derivada del mismo Concilio, es decir, por la percepción de la Iglesia como Pueblo de Dios. Este enfoque es el que han procurado tener en cuenta De Guidi y Coste al subrayar la dimensión social de todos los miembros de la Iglesia en cuanto Pueblo de Dios.

Por lo que toca al papel público de la fe, ya en el manual de Günthör se acentúa la relación entre esta virtud y los distintos aspectos de la vida (educación, trabajo, política, etc.). Al mismo tiempo este autor tiene la preocupación de recalcar la importancia de vivir según la fe que se profesa, siendo esta una clara alusión a la unidad de vida.

Lorenzetti, en *La società e l'uomo*, asume la importancia de la fe en la vida social. En este sentido reconoce que el mensaje moral del Evangelio no es para vivirse privadamente, sino en toda realidad social. Como es lógico, el tema vuelve a aparecer en la colaboración que este autor presta en *Etica*

*della vita sociale*. En esta segunda obra indica que la trascendencia social y pública de la fe debe traducirse en modelos teológicos caracterizados por la *praxis*. También Colom señalará la importancia e incidencia del Evangelio en la vida social, ante una cultura secularizada.

En la década de los noventa, Del Pozo también consideró en su reflexión el papel público de la fe. Frente a la secularización de la sociedad este autor quiso subrayar la relevancia pública de la fe sobre todo en el ámbito de la política. En este sentido el autor dejaba claro que la fe no es el fundamento inmediato de una política concreta, aunque se trate de un partido confesional. El papel de la Iglesia en esta esfera es ser una instancia crítica y profética de la sociedad.

Los autores alemanes entrelazan la dimensión social de la Iglesia con la dimensión pública de la fe, para lo cual sostienen la necesidad de una Iglesia “abierta” y “pública” frente a la cultura moderna.

Original es la propuesta de Calleja, quien busca fundamentar el significado social y político de la fe a partir de la cristología. Así, para este autor, la dimensión social de la fe viene reclamada inmediatamente por la centralidad de la Encarnación. En este sentido se detiene en la incidencia de la vida de Jesús sobre lo social, en concreto manifestada en el reinado de Dios y unido a la justicia hacia los pobres. Además, en este autor existe un esfuerzo por aplicar este fundamento a distintos temas concretos de moral social.

Otros autores como Albuquerque y Bullón subrayan más el compromiso social de los cristianos ante la realidad temporal como una implicación de la función pública de la fe.

Estos ejemplos muestran los avances conseguidos en la línea de la dimensión eclesiológica de la moral social: la figura de la Iglesia como Pueblo de Dios y el papel de todos los miembros de la Iglesia (particularmente los laicos) permiten abrir horizonte en la reflexión eclesiológica de nuestra disciplina.

En cuanto al segundo aspecto, y muy relacionado con el anterior, el Concilio destacó la misión propia de los fieles laicos en la construcción del Reino de Dios a través de las realidades temporales, y esta afirmación ha tenido eco en los manuales de moral social. Por estar esta cuestión muy relacionada con la dimensión escatológica, nos ocupamos de ello a continuación.

Por último, conviene mencionar la irrupción en un par de manuales del horizonte ecuménico de la moral social. Tanto en la obra de Coste como en la de Marx queda una clara constancia de la necesidad de elaborar una ética social ecuménica. En el caso de los autores alemanes, la Escritura y la fe en el mismo Dios son propuestas como el fundamento de este enfoque ecuménico de la disciplina. Coste además acude a las aportaciones que en este ámbito han surgido en diferentes Iglesias y comunidades eclesiales.

d) *Dimensión escatológica de la Moral social*

Uno de los puntos que llama la atención en los manuales es la progresiva incorporación de referencias escatológicas en el planteamiento de la moral social, sobre todo a través de la categoría del Reino de Dios.

Recordemos que la categoría del Reino de Dios ya había sido propuesta por Stelzenberg antes del Vaticano II, como principio sobre el cual se podría estructurar la teología moral ya que hace referencia al centro de la predicación moral de Jesús. El Concilio asumió esta noción en GS, de modo que ha ejercido un influjo decisivo en la moral social.

Desde el inicio de *Gaudium et spes* se presenta a la comunidad cristiana como “peregrina” hacia el reino del Padre (cf. GS 1). Sin embargo, la referencia más importante al Reino de Dios se encuentra donde el documento habla de la «tierra nueva y cielo nuevo» (cf. GS 39). En este punto, los padres conciliares advierten sobre la incongruencia de afanarse por las cosas del mundo si al final el hombre no alcanza la salvación. Al mismo tiempo –y siempre buscando el equilibrio– se reconoce que la espera de una tierra nueva no debe disminuir la preocupación por

perfeccionar este mundo. De ahí la importancia de distinguir entre progreso temporal y crecimiento del Reino sabiendo que «el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios» (GS 39). Como en todo este documento conciliar, también al tratar este punto se ve claramente la intención de presentar la dimensión cristológica del plan de salvación, al unir el centro de la predicación moral de Jesús (el Reino) con las realidades temporales.

Decía Cándido Pozo que «ningún teólogo católico puede negar que existe alguna relación entre historia profana y venida del Reino. También en su quehacer temporal, el cristiano puede y debe desarrollar las virtudes específicamente cristianas. Así, la historia profana queda unida a la preparación del Reino (...)»<sup>1078</sup>. Como hemos tenido ocasión de comprobar, todos los autores se han ocupado de este tema con una mayor o menor profundidad.

La alusión a la relación entre la preocupación por las realidades temporales y la edificación del Reino —idea frecuentemente recordada en los manuales— ha abierto las puertas a la reflexión sobre la dimensión escatológica de la moral social. A la hora de incorporar las enseñanzas sobre el Reino los autores hacen referencia a la centralidad de este tema en la predicación de Jesús.

Ya en la obra de Aubert el Reino estará muy relacionado con la economía, pero sin profundizar demasiado. Günthör enmarca la cuestión al tratar la virtud de la esperanza y la refiere a la transformación de las realidades terrenas. Para Vidal, Bondolfi, Bullón y Flecha, el anuncio del Reino y la promesa escatológica se traduce en la decisión del hombre a favor de la justicia y de la construcción del Reino ya en esta tierra. Del mismo modo discurre la reflexión de Sánchez con el matiz de que el Reino de Dios es lo que da sentido a la actividad transformadora del mundo para

---

<sup>1078</sup> C. Pozo, *Teología del más allá*, BAC, Madrid 21980, p. 130.

conseguir la liberación. En el caso de Albuquerque se unen estas dos perspectivas del Reino al focalizarse en el compromiso social por la liberación y la justicia. De hecho, como hemos indicado en su momento, el manual comienza con el número 72 de GS en el que se afirma la necesidad del cristiano de buscar el Reino de Dios mediante obras de caridad y de justicia.

Para Del Pozo la esperanza del Reino escatológico se traduce, ya en esta tierra en justicia, libertad y solidaridad. En cambio, Fernández no se detiene mucho en este tema, pero sí lo trata indirectamente al referirse al sentido escatológico de la actividad humana, especialmente del trabajo.

En González-Carvajal la categoría del Reino es la clave de su propuesta. Sin embargo, él la presenta más bien en el sentido de la tensión existente entre la utopía y el realismo, entre el Reino de Dios y la vida en esta tierra. Esta tensión termina reflejándose en la presentación que hace de los diversos temas concretos de moral social, y sobre todo en la actitud que debe asumir el creyente ante las cuestiones temporales.

En la propuesta de Coste encontramos la referencia escatológica unida al Reino de Dios en el marco de las Bienaventuranzas, y apoyada en la caridad y la justicia. El autor traduce esta enseñanza en una ética del Reino que implica una llamada a transformar todos los ámbitos de la vida; en una ética de lo verdaderamente humano tal como vivió Jesús. En definitiva este autor también termina fijándose en el "compromiso" que debe asumir el hombre en la vida social, pero bajo el criterio primordial de la caridad.

Colom subraya el compromiso social de los cristianos como parte de la unidad de vida entre las obligaciones temporales y la lucha por la propia salvación (santidad), pero sin una referencia explícita a la edificación del Reino de Dios.

Como se ve, el tema del compromiso social de los cristianos está muy presente en todas las referencias al Reino y a la dimensión escatológica de la vida social.

Hay que tener en cuenta que el Reino de Dios en un modo ya se ha cumplido en la persona de Cristo. Sin embargo «la transformación de las relaciones sociales, según las exigencias del Reino de Dios, no está establecida de una vez por todas, en sus determinaciones concretas. Se trata, más bien, de una tarea confiada a la comunidad cristiana, que la debe elaborar y realizar a través de la reflexión y la praxis inspiradas en el Evangelio»<sup>1079</sup>. Es por eso que muchos autores tienden a subrayar en este punto el compromiso social de los cristianos, y de modo particular de los laicos, a quienes compete propiamente las cuestiones seculares según la enseñanza conciliar: «a los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales» (LG 31).

Por eso, no debemos perder de vista que «el actuar humano en la historia es de por sí significativo y eficaz para la instauración definitiva del Reino, aunque éste no deja de ser don de Dios, plenamente trascendente. Este actuar, cuando respeta el orden objetivo de la realidad temporal y está iluminado por la verdad y por la caridad, se convierte en instrumento para una realización cada vez más plena e íntegra de la justicia y de la paz y anticipa en el presente el Reino prometido»<sup>1080</sup>.

En algunos manuales, encontramos el tema del Reino en relación con un proyecto de utopía. Paradigmático en este sentido es el caso del enfoque de moral social presente en el manual de González-Carvajal. Como ya hemos indicado, este autor desarrolla la disciplina en un contexto de permanente tensión entre la utopía y la realidad. También encontramos esta carga utópica en las propuestas de Vidal y Alburquerque.

Por utopía en este contexto se entiende la necesidad de un “cambio” o “transformación” en el orden social establecido. Es una actitud en la que

---

<sup>1079</sup> Pontificio Consejo «Justicia y paz», *CDSI*, 53.

<sup>1080</sup> *Ibidem*, 58.



predomina la denuncia, se juzga la realidad en función de un ideal no existente *ahora*, pero visto como posible para el *futuro*, y en este sentido capaz de suscitar la esperanza y el deseo de promover un mundo mejor<sup>1081</sup>.

Sin embargo, como hace notar Illanes, es importante al aplicar la noción de utopía a la transformación del orden social distinguir entre el utopismo ideológico y el utopismo ético. El primero corresponde a «la utopía que denuncia el presente en nombre de un futuro que se supone conocido, es decir, [es] la actitud de quienes, pensando haber descifrado la clave del acontecer histórico, consideran estar en condiciones de anticipar no sólo imaginativamente sino científicamente la sociedad futura»<sup>1082</sup>. En el caso de la filosofía marxista encontramos un ejemplo acabado de este utopismo. Por el planteamiento presente en el manual de Vidal, pensamos que es esta la opción por la que se inclina en su propuesta de moral social.

En cambio, en el utopismo ético, «la llamada a la superación del presente no proviene del futuro, anticipado mediante la capacidad imaginativo-creadora de la mente humana, sino del presente mismo; más en concreto, del sustrato que sustenta y denota la realidad al presente: deriva, en efecto, de la percepción de valor de la persona humana, sujeto del acontecer actual, y del futuro»<sup>1083</sup>.

En definitiva, como puede comprobarse, es casi unánime la inclusión del tema del Reino en el planteamiento de la moral social. Es esta una de las categorías que también permiten aunar de manera armónica el deseo de hacer una moral social inspirada en la Escritura. Hay autores que lo hacen de manera peculiar, pero en términos generales se observa una tendencia a

---

<sup>1081</sup> Cf. J.L. Illanes, «La Doctrina social de la Iglesia como Teología moral», en *Scripta Theologica* 24 (1992) p. 866.

<sup>1082</sup> *Ibidem* p. 867.

<sup>1083</sup> *Ibidem* p. 867 s.

decantar el tema del Reino hacia actitudes, virtudes, criterios o categorías (según las formulaciones) que el fiel cristiano debe tener en cuenta.

\* \* \*

Estas son las principales aportaciones que hemos podido descubrir sobre el modo en que los autores de estas diecisiete obras plantean los fundamentos teológicos de sus propuestas de moral social. Por un lado se debe reconocer que la propia sección dedicada a la fundamentación de la disciplina ha ido ganando terreno en los manuales, hasta constituir en algunos casos casi la mitad de la extensión del manual. Este dato cuantitativo da idea de la conciencia que tienen los teólogos morales de la necesidad de estructurar la materia.

En este esfuerzo se aprecia una tendencia —por lo menos en el nivel de los deseos— hacia una moral social más unitaria, es decir, más engarzada con las demás ramas de la teología. Y en esta tarea, la mayor parte del esfuerzo se la lleva la inspiración bíblica de la materia, según el deseo conciliar. Hay, sin embargo, más dificultades a la hora de aplicar coherentemente los fundamentos puestos a los temas de moral social concreta. Pensamos que, aunque en el mayor o menor logro de un proyecto unitario y coherente influyen múltiples factores, uno de ellos es sin duda el bagaje teológico del autor. En la base de los proyectos más completos se dan cita aspectos bíblicos, dogmáticos y de moral fundamental que requieren un manejo de la bibliografía más significativa en los distintos campos.

Aquí nos hemos fijado en los aspectos teológicos de la fundamentación, pero no hay que olvidar que, junto a ellos, la moral social también depende mucho de las aportaciones de la filosofía y por supuesto de las ciencias sociales. Cada elemento es importante para que salga un conjunto certero y equilibrado, de manera que el trabajo que hemos realizado nos deja la impresión de que la elaboración de un manual de moral social es un

proyecto especialmente trabajoso. Sin embargo, también nos ha llamado la atención el elevado número de propuestas que se han publicado en los últimos años, con planteamientos cada vez más completos en lo que se refiere a la parte de fundamentación.

Por último, si bien es de justicia señalar las dificultades de una fundamentación consistente de la moral social, también queremos reflejar un dato sin duda sobresaliente: en esta materia la aportación del Magisterio supone una ayuda difícilmente exagerable, a juzgar por la omnipresencia de citas, ideas y planteamientos tomados de documentos de la doctrina social de la Iglesia en todos los autores.



## BIBLIOGRAFÍA

### *1. Manuales de Moral social*

- ALBURQUERQUE, E., *Moral social cristiana: camino de liberación y de justicia*, San Pablo, Madrid 2006.
- AUBERT, J.M., *Morale sociale pour notre temps*, Desclée & Cie, Paris 1970.
- — —, *Moral social para nuestro tiempo*, Herder, Barcelona 21982.
- BULLÓN, J., *Testigos en el mundo. Fundamentos de Moral social*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2007.
- CALLEJA, J.I., *Moral social samaritana, I, Fundamentos y nociones de ética económica cristiana*, PPC, Madrid 2004.
- — —, *Moral social samaritana, II, Fundamentos y nociones de moral política cristiana*, PPC, Madrid 2005.
- CAMACHO, I., HIGUERA, G. y RINCÓN, R., *Praxis cristiana, III, Opción por la justicia y la libertad* Ed. Paulinas, Madrid 1986.
- COLOM, E., *Scelti in Cristo per essere santi, IV, Morale sociale*, EDUSC, Roma 2008.
- COSTE, R., *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Cerf, Paris 2000.

- DEL POZO, G., *Manual de moral social cristiana*, Aldecoa, Burgos <sup>2</sup>1990.
- FERNÁNDEZ, A., *Teología Moral, III, Moral social, económica y política*, Aldecoa, Burgos 1993.
- FLECHA, J.R., *Moral social. La vida en comunidad*, Sígueme, Salamanca 2007.
- GOFFI, T. y PIANA, G. (edd.), *Corso di Morale III, Koinonia. Etica della vita sociale 1*, Queriniana, Brescia, Edición renovada 1991.
- — — (edd.), *Corso di Morale IV, Koinonia. Etica della vita sociale 2*, Queriniana, Brescia, Edición renovada 1994.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Entre la utopía y la realidad. Curso de Moral Social*, Sal Terrae, Santander 1998.
- GÜNTHÖR, A., *Theologia Moralis. Tractatus de principiis et tractatus de relationibus christiani ad Deum. Schema et praelectionibus in Pontificio Atheneo S. Anselmi de Urbe, Romae* 1969.
- — —, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale, II, Morale speciale. Le relazioni del cristiano verso Dio*, Ed. Paoline, Alba <sup>5</sup>1988.
- — —, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale, III, Morale speciale. Le relazione verso il prossimo*, Ed. Paoline, Alba <sup>4</sup>1988.
- LORENZETTI, L. (coord.), *Trattato di etica Teologica, III, La società e l'uomo*, Ed. Dehoniane, Bologna 1981.
- MARX, R. y WULSDORF, H., *Ética social cristiana. Doctrina social de la Iglesia. Perfiles, principios, campos de acción*, Edicep-Amateca, Valencia 2005.
- SÁNCHEZ, U., *La opción del cristiano, III, Humanizar el mundo: por la corresponsabilidad en Cristo, la verdad, la vida, la justicia, la libertad y la paz fraterna*, Atenas, Madrid 1986.
- VIDAL, M., *Moral de actitudes, III, Moral Social, PS*, Madrid 1979.
- — —, *Moral de actitudes, III, Moral Social, PS*, Madrid <sup>8</sup>1995.

## 2. Recensiones a los manuales de Moral social

- ARMAS, G., Recensión del libro: *Moral social para nuestro tiempo* de J. M. AUBERT, Barcelona, Herder 1973 en *Augustinus* 19 (1974) 217.
- C.G., Recensión del libro: *Manual de moral social cristiana* de G. DEL POZO, Burgos, Aldecoa 1990 en *Fomento social* 182 (1991) 214-215.
- CAMACHO, I., Recensión del libro: *Moral social (Moral de actitudes III)* de M. VIDAL, Madrid, PS 81995 en *Archivo teológico granadino* 58 (1995) 430-432.
- COLOM, E., Recensión del libro: *Moral social, económica y política* de A. FERNÁNDEZ, Burgos, Aldecoa 1993 en *Annales Theologici* 10 (1996) 282-286.
- DALMAU, B., Recensión del libro: *Moral social para nuestro tiempo* de J. M. AUBERT, Barcelona, Herder 1973 en *Studia monastica* 17 (1975) 206.
- DEL POZO, G., Recensión del libro: *Opción por la justicia y la libertad (Praxis cristiana III)* de I. CAMACHO, R. RINCÓN y G. HIGUERA, Madrid, Paulinas 1986 en *Burgense* 30 (1989) 592-593.
- ÉTIENNE, J., Recensión del libro: *Moral social, económica y política* de A. FERNÁNDEZ, Burgos, Aldecoa 1993 en *Ephemerides theologicae Lovanienses* 69 (1993) 504.
- GALINDO, A., Recensión del libro: *Manual de moral social cristiana* de G. DEL POZO, Burgos, Aldecoa 1990 en *Salmanticensis* 38 (1991) 120.
- — —, Recensión del libro: *Moral social, económica y política* de A. FERNÁNDEZ, Burgos, Aldecoa 1993 en *Salmanticensis* 41 (1994) 171-172.
- — —, Recensión del libro: *Moral social (Moral de actitudes III)* de M. VIDAL, Madrid, PS 81995 en *Salmanticensis* 43 (1996) 315-317.
- — —, Recensión del libro: *Testigos en el mundo. Fundamentos de Moral social* de J. BULLÓN, Madrid, Facultad de Teología San Dámaso 2007 en *Salmanticensis* 55 (2008) 364-365.

- GARCÍA, F., Recensión del libro: *Testigos en el mundo. Fundamentos de moral social* de J. BULLÓN, Madrid, Facultad de Teología San Dámaso 2007 en *Burgense* 49 (2008) 266-268.
- GESTEIRA, M., Recensión del libro: *Moral social (Moral de actitudes III)* de M. VIDAL, Madrid, PS 81995 en *Revista Española de Teología* 55 (1995) 537-538.
- GOROSQUIETA, J., Recensión del libro: *Opción por la justicia y la libertad (Praxis cristiana III)* de I. CAMACHO, R. RINCÓN y G. HIGUERA, Madrid, Paulinas 1986 en *Razón y fe* 215 (1987) 658-659.
- HÄRING, B., Recensión del libro: *Trattato di etica teologica* de L. LORENZETTI, Bologna, EDB 1981 en *Studia moralia* 20 (1982) 351-356.
- HIGUERA, G., Recensión del libro: *Opción por la justicia y la libertad (Praxis cristiana III)* de I. CAMACHO, R. RINCÓN y G. HIGUERA, Madrid, Paulinas 1986 en *Miscelánea Comillas* 45 (1987) 264-267.
- — —, Recensión del libro: *Manual de moral social cristiana* de G. DEL POZO, Burgos, Aldecoa 1991 en *Estudios Eclesiásticos* 66 (1991) 465-466.
- — —, Recensión del libro: *Moral social, económica y política* de A. FERNÁNDEZ, Burgos, Aldecoa 1993 en *Estudios Eclesiásticos* 68 (1993) 367-368.
- I. E., Recensión del libro: *Opción por la justicia y la libertad (Praxis cristiana III)* de I. CAMACHO, R. RINCÓN y G. HIGUERA, Madrid, Paulinas 1986 en *Estudios filosóficos* 37 (1998) 409-410.
- LANGA, Recensión del libro: *Moral social para nuestro tiempo* de J. M. AUBERT, Barcelona, Herder 1973 en *Religión y cultura* 19 (1973) 395.
- LAZCANO, R., Recensión del libro: *Moral social, económica y política* de A. FERNÁNDEZ, Burgos, Aldecoa 1993 en *Revista Agustiniana* 35 (1994) 756-758.
- LOBO, J. A., Recensión del libro: *Manual de moral social cristiana* de G. DEL POZO, Burgos, Aldecoa 1990 en *Estudios filosóficos* 40 (1991) 368.



- LÓPEZ, T., Recensión del libro: *Opción por la justicia y la libertad* (Praxis cristiana III) de I. CAMACHO, R. RINCÓN y G. HIGUERA, Madrid, Paulinas 1986 en *Scripta Theologica* 22 (1990) 269-273.
- — —, Recensión del libro: *Moral social, económica y política* de A. FERNÁNDEZ, Burgos, Aldecoa 1993 en *Scripta Theologica* 27 (1995) 330-333.
- MUÑOZ, R., Recensión del libro: *Ética social cristiana. Doctrina social de la Iglesia. Perfiles, principios, campos de acción* de R. MARX y H. WULSDORF, Valencia, Edicep-Amateca 2005 en *Scripta Theologica* 39 (2007) 714-715.
- — —, Recensión del libro: *Moral social. La vida en comunidad* de J. R. FLECHA, Salamanca, Sígueme 2007 en *Scripta Theologica* 40 (2008) 966-967.
- PARADA, J.L., Recensión del libro: *Opción por la justicia y la libertad* (Praxis cristiana III) de I. CAMACHO, R. RINCÓN y G. HIGUERA, Madrid, Paulinas 1986 en *Carthaginensia* 2 (1986) 325.
- SIMÓN REY, D., Recensión del libro: *Manual de moral social cristiana* de G. DEL POZO, Burgos, Aldecoa 1990 en *Burgense* 32 (1991) 298-300.
- VIDAL, M., Recensión del libro: *Moral social para nuestro tiempo* de J. M. AUBERT, Barcelona, Herder 1973 en *Revista Española de Teología* 34 (1974) 448-450.
- WATTIAUX, H., Recensión del libro: *Moral social* (Moral de actitudes III) de M. VIDAL, Madrid, PS 51988 en *Revue theologique de Louvain* 21 (1990) 375-377.
- — —, Recensión del libro: *Moral social* (Moral de actitudes III) de M. VIDAL, Madrid, PS 81995 en *Revue theologique de Louvain* 29 (1998) 265.

### 3. Documentos del Magisterio

BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana* (22-XI-2005).

— — —, *Discurso a los miembros de la Conferencia Episcopal Italiana* (18-V-2006).

— — —, *Discurso en Verona*, 19-X-2006.

— — —, *Enc. Deus caritas est*, AAS 98 (2006) 217-252.

— — —, *Entrevista concedida por el Santo Padre a los periodistas durante el vuelo hacia Brasil* (9-V-2007), 2007.

— — —, *Enc. Caritas in veritate*, AAS 101 (2009) 696-709.

CONC. VATICANO II, *Const. Sacrosanctum Concilium*, AAS 56 (1964) 97-144.

— — —, *Const. Lumen gentium*, AAS 57 (1965) 5-71.

— — —, *Decl. Dignitatis humanae*, AAS 58 (1965) 929-946.

— — —, *Decr. Ad gentes*, AAS 58 (1965) 947-990.

— — —, *Const. Dei Verbum*, AAS 58 (1966) 817-836.

— — —, *Const. Gaudium et spes*, AAS 58 (1966) 1025-1120.

— — —, *Decr. Apostolicam actuositatem*, AAS 58 (1966) 837-864.

— — —, *Decr. Optatam totius*, AAS 58 (1966) 713-727.

CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Documento de Puebla. Conclusiones*, III Conferencia General del CELAM, Puebla, 1979.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Instrucción pastoral «La verdad os hará libres»*, Madrid, 1990.

— — —, *Declaración conjunta sobre algunos escritos del P. Marciano Vidal*, 2003.

CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la liberación» - Libertatis nuntius* (6-VIII-1984), AAS 76 (1984) 876-909.

- — —, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación - Libertatis conscientia* (22-III-1986), AAS 79 (1987) 554-599.
- — —, *Notificación sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal, C.Ss.R.*, AAS 93 (2001) 545-555.
- — —, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* Roma, 2002.
- CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, PPC, Madrid, 1989.
- JUAN PABLO II, *Discurso inaugural de la III Asamblea del Episcopado Latinoamericano en Puebla* (28-I-1979), AAS 71 (1979) 187-205.
- — —, *Enc. Laborem exercens*, AAS 73 (1981) 577-647.
- — —, *Ex. Ap. Reconciliatio et paenitentia*, AAS 77 (1984) 185-275.
- — —, *Homilía en Sevilla* (13-VI-1993), AAS 86 (1993) 265-269.
- — —, *Discurso a los Obispos del Perú en visita «Ad Limina Apostolorum»* (4-X-1984), AAS 77 (1985) 127-133.
- — —, *Homilía en Santo Domingo* (11-X-1984), AAS 77 (1985) 354-361.
- — —, *Enc. Sollicitudo rei socialis*, AAS 80 (1988) 513-586.
- — —, *Ex. Ap. Christifideles laici*, AAS 81 (1989) 393-521.
- — —, *Enc. Centesimus annus*, AAS 83 (1991) 793-867.
- — —, *Enc. Veritatis splendor*, AAS 85 (1993) 1133-1228.
- — —, *Carta Apostólica Tertio millennio adveniente*, AAS 87 (1995) 5-41.
- — —, *Ex. Ap. Ecclesia in Africa*, AAS 88 (1996) 5-82.
- — —, *Enc. Fides et ratio*, AAS 91 (1998) 5-88.
- — —, *Ex. Ap. Ecclesia in America*, AAS 91 (1999) 737-815.
- — —, *Ex. Ap. Pastores gregis*, AAS 96 (2004) 825-924.

- JUAN XXIII, *Enc. Mater et magistra*, AAS 53 (1961) 401-464.  
 — — —, *Gaudet Mater Ecclesia*, AAS 54 (1962) 786-796.  
 — — —, *Enc. Pacem in terris*, AAS 55 (1963) 257-304.  
 LEÓN XIII, *Enc. Rerum novarum*, ASS 23 (1891) 641-670.  
 PABLO VI, *Salvete fratres*, AAS 55 (1963) 841-859.  
 — — —, *Enc. Ecclesiam Suam*, AAS 56 (1964) 609-659.  
 — — —, *Enc. Populorum progressio*, AAS 59 (1967) 257-299.  
 — — —, *Carta apostólica Octogesima adveniens*, AAS 63 (1971) 401-441.  
 PÍO XI, *Enc. Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931) 177-228.  
 PÍO XII, *Radiomensaje «La Solennità»*, AAS 33 (1941) 227-237.  
 — — —, *La elevatezza*, AAS 38 (1946) 141-151.  
 PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*, BAC, Madrid 2009.  
 PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2005.

#### 4. Otras fuentes

- AA.VV., «Dottrina sociale e liturgia della vita: Occasione perduta?», *Rivista Liturgica* 94 (2007) 9-138.  
 AGUIRRE, R., «Reino de Dios y compromiso ético», en M. VIDAL (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992, 69-87.  
 ALBURQUERQUE, E., *La dimensión social de la caridad*, CCS, Madrid 1991.  
 — — —, *Ética social*, CCS, Madrid 1996.

- ALFARO, J., *Cristianismo y justicia*, Propaganda Popular Católica, Madrid 1973.
- ANGELINI, G., «L'incerta vicenda della teologia morale fondamentale», *Teologia* 26 (2001) 385-405.
- ANTOLÍ, M., «La reforma de la Teología Moral», *Revista Española de Teología* 26 (1966) 59-70.
- — —, «El principio fundamental de la Teología Moral», *Revista Española de Teología* 30 (1970) 39-52.
- — —, *Series Valentina, Nuevos caminos para la Teología moral. El principio fundamental, eje de su renovación*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1978.
- ANZENBACHER, A., *Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien*, Paderborn-Munich-Viena 1998.
- ARANDA, A., *La lógica de la unidad de vida*, EUNSA, Pamplona 2000.
- AUBERT, J.M., *Ley de Dios, leyes de los hombres*, Herder, Barcelona 1969.
- BARBOUR, I.G., «Environment and Man», en W. T. REICH (ed.), *The Encyclopedia of Bioethics*, New York-London 1978, 366-374.
- BECK, U., *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Francfort del Meno 1986.
- BELDA, M., «La nozione di "unità di vita" secondo l'Esortazione Apostolica Christifideles laici», *Annales theologici* 3 (1989) 287-314.
- BELLOCQ, A., *El estatuto epistemológico de la Doctrina Social de la Iglesia: Magisterio, teología y cultura política (pro manuscripto)*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2012.
- — —, *La doctrina social de la Iglesia: qué es y qué no es*, EDICEP, Valencia 2012.
- — —, «¿Qué es y qué no es la Doctrina Social de la Iglesia?: Una propuesta», *Scripta Theologica* 44 (2012) 337-366.

- BERG, L., *Handbuch der moraltheologie, Sozialethik*, Hueber, München 1959.
- — —, *Ética social*, Rialp, Madrid, 1964.
- BERNABÉ, C., «Reino de Dios», en C. FLORISTÁN y J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 1122-1137.
- BEZANÇON, J.N., *Dios no es un ser solitario. La Trinidad en la vida de los cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001.
- BOFF, L., «El futuro mejor de la teología de la liberación: la opción preferencial por los pobres», *Naturaleza y Gracia* 27 (1980) 11-124.
- BONANDI, A., «Sui rapporti tra morale fondamentale e morale sociale», *Teologia* 15 (1990) 305-332.
- — —, «Percorsi e prospettive della morale sociale», *Teologia* 26 (2001) 406-420.
- BONORA, A., «L'uomo coltivatore e custode del suo mondo in Gen 1-11», en A. CAPRIOLI y L. VACCARO (eds.), *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Brescia 1988, 155-166.
- BUBER, M., *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 1993.
- BULLÓN, J., «La Doctrina social de la Iglesia entre el realismo y la utopía», *Teología y Catequesis* 31-32 (1989) 365-383.
- CAFFARRA, C., *Historia de la Teología moral*, Ed. Paulinas, Madrid, 1986.
- CAMACHO, I., *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Ed. Paulinas, Madrid 1991.
- CAMBÓN, E., *La Trinidad, modelo social*, Ciudad Nueva, Madrid 2000.
- CIMITIER, F., *Brève sythèse de théologie morale sociale*, Desclée, Paris 1945.
- CITTERIO, F., «Appunti per un capitolo di storia della Teologia morale. Dal Tridentino al secondo Concilio Vaticano», *La Scuola Cattolica* 115 (1987) 495-539.

- COMPAGNONI, F., *La specificità della morale cristiana*, EDB, Bolonia 1972.
- COSMAO, V., «La pratique ecclésiale de la foi a structurellement une dimension sociale», en AA.VV. (ed.), *Introduction à la pratique de la théologie*, vol. V, Cerf, Paris 1983, 237-257.
- COSTE, R., *Las comunidades políticas*, Herder, Barcelona 1971.
- — —, *Les fondements théologiques de l'Évangile social*, Cerf, Paris 2002.
- CREPALDI, G. y FONTANA, S., *La dimensione interdisciplinare della dottrina sociale della Chiesa. Uno studio sul magistero*, Cantagalli, Siena 2006.
- CURRAN, E., «Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne?», *Supplément à la Vie Spirituelle* 96 (1972) 39-58.
- CHENU, D., «Trabajo», en H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de la Teología*, vol. II, Cristiandad, Madrid 1979, 799-811.
- DE LAUBIER, P., *El pensamiento social de la Iglesia. Un proyecto histórico de León XIII a Juan Pablo II*, CEDIAL, Bogotá 1983.
- DE LUBAC, H., *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1952.
- DE MINGO, A., «La vida moral y el misterio trinitario en el Nuevo Testamento», *Estudios Trinitarios* 36 (2002) 231-251.
- DELHAYE, PH., «La Théologie morale d'hier et d'aujourd'hui», *RSR* 27 (1953) 112-130.
- — —, «La aportación del Vaticano II a la Teología moral», *Concilium* 75 (1972) 207-217.
- — —, «Personalismo y trascendencia en el actuar moral y social. Estudio del tema a la luz de los documentos del Concilio Vaticano II», *Scripta Theologica* 12 (1980) 11-50.
- — —, «Les points forts de la morale a Vatican II», *Studia Moralia* 24 (1986) 5-40.
- — —, «Existe-t-il une morale spécifiquement chrétienne? La reponse du Vatican II», *Seminarium* 28 (1988) 405-420.

- — —, *La ciencia del bien y del mal. Concilio, moral y metaconcilio*, EIUNSA, Barcelona 1990.
- DELORS, J., «La economía al servicio de un proyecto de sociedad», *¿Qué economía? ¿Para qué sociedad?*, Desclée, Bilbao 1973, 269-290.
- DOLDI, M., *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani. Bilancio e prospettive*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.
- DUMAIS, M., *Le Sermon sur la montagne. État de la recherche*, Letouzey et Ané, Paris 1995.
- DUPONT, J., *Les béatitudes*, Gabalda, Paris 2<sup>o</sup>1969-1973.
- EICHRODT, W. (ed.), *Teología del Antiguo Testamento*, I, Cristiandad, Madrid 1975.
- ELIZARI, F.J., LÓPEZ, E. y RINCÓN, R., *Praxis cristiana*, II, *Opción por la vida y el amor*, Paulinas, Madrid 3<sup>o</sup>1981.
- FAZIO, M., *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Rialp, Madrid 2006.
- FERNÁNDEZ, A., *Teología Moral*, I, *Moral fundamental*, Aldecoa, Burgos 1992.
- — —, *Teología Moral*, II, *Moral de la persona y de la familia*, Aldecoa, Burgos 1993.
- — —, *La reforma de la Teología moral. Medio siglo de historia*, Aldecoa, Burgos 1997.
- — —, *El mensaje moral de Jesús de Nazaret*, Palabra, Madrid 1998.
- FERRERO, F., «La educación moral desde América Latina», *Pentecostés* 16 (1978) 359.
- FITTE, H., *Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla Gaudium et spes alla Laborem exercens*, Armando, Roma 1996.
- FLECHA, J.R., «La opción por el hombre, imagen de Dios, en la ética cristiana», en N. SILANES (ed.), *El hombre, imagen de Dios*, Salamanca 1989, 115-141.



- — —, «Fruto de la tierra y de la vid. Eucaristía y mundo creado», en A. GALINDO y F. GARCÍA LÓPEZ (eds.), *Eucaristía y evangelización hoy*, Salamanca 1994, 145-159.
- — —, «La fraternidad como vocación ética», en J. L. ILLANES (ed.), *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, 409-425.
- — —, *La vida en Cristo. Fundamentos de la moral cristiana*, Sígueme, Salamanca 2000.
- — —, «Antropología y humanismo de Juan XXIII. Las encíclicas “Pacem in terris” y “Mater et magistra”», *Diálogo ecuménico* 36 (2001) 325-353.
- — —, *El respeto a la creación*, BAC, Madrid 2001.
- — —, «Trinidad y vida moral: para un proyecto de vida cristiana», en N. SILANES (ed.), *Trinidad y vida moral*, Salamanca 2002, 173-204.
- — —, *Moral fundamental. La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 2005.
- — —, «La Teología moral en el Concilio Vaticano II», en G. TEJERINA (ed.), *Concilio Vaticano II. Acontecimiento y recepción: estudios sobre el Vaticano II a los cuarenta años de su clausura*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006, 49-65.
- FORTE, B., «Trinidad cristiana y realidad social», *El Dios cristiano y la realidad social*, Salamanca 1987, 145-163.
- — —, *Trinidad como historia*, Sígueme, Salamanca 1988.
- — —, «Trinidad cristiana y realidad social», *La SS. Trinidad, programa social del cristiano*, Salamanca 1999, 94-120.
- FUCHS, J., *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 1970.
- — —, *Existe-t-il une morale chrétienne?*, Duculot, Gembloux 1973.

- GALINDO, A., «Lugar de la Doctrina Social de la Iglesia en la Teología Moral», *Carthaginensia* 13 (1997) 51-72.
- — —, «Trinidad. De la caridad a la justicia», en N. SILANES (ed.), *Trinidad y vida moral*, Salamanca 2002, 93-119.
- GALLAGHER, R., «Ética social como disciplina teológica: ¿problema sin resolver?», en M. RUBIO y V. GARCÍA (eds.), *La ética cristiana hoy: horizonte de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, PS, Madrid 2003.
- GARCÍA, C., «La hermenéutica antropológica de la "Gaudium et spes"», *Burgense* 48 (2007) 131-160.
- GARCÍA DE HARO, R., «Presencia trinitaria y obrar moral», *Scripta Theologica* 20 (1988) 709-725.
- — —, *Cristo, fundamento de la moral. Los conceptos básicos de la vida moral en la perspectiva cristiana*, EIUNSA, Barcelona 1990.
- — —, «Prólogo», en P. DELHAYE (ed.), *La ciencia del bien y del mal. Concilio, moral y metaconcilio*, EIUNSA, Barcelona 1990, 13-23.
- GARCÍA RUBIO, A., *¿Dominad la tierra? aportaciones teológicas al problema ecológico*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1993.
- GARITAGOITIA, J.R., *El legado social de Juan Pablo II*, EUNSA, Pamplona 2004.
- GEFFRÉ, CL., *Un nouven âge de la théologie*, Cerf, Paris 1972.
- GERARDI, R., *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. Periodi e correnti, autori e opere*, EDB, Bologna 2003.
- GIMÉNEZ, G., «De la "doctrina social de la Iglesia" a la ética de liberación», en EQUIPO SELADOC (ed.), *Panorama de la Teología Latinoamericana*, vol. II, Sígueme, Salamanca 1975, 45-62.
- GOFFI, T., «Per una fondazione storica dell'etica», en T. GOFFI y G. PIANA (eds.), *Corso di Morale*, vol. I, Queriniana, Brescia 1989, 174-200.
- GÓMEZ GRANADOS, M., «Responsabilidad y protagonismo de los laicos en el hoy de América Latina», en PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA

- LATINA, *Aparecida 2007*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2008.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Fieles a la tierra. Curso breve de moral social.*, Comisión Episcopal del Clero, Madrid 1995.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., «Los pobres como lugar teológico», *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984) 275-308.
- GRABMANN, M., *Historia de la teología católica desde fines de la era patristica hasta nuestros días. Basada en el compendio de M.J. Scheeben; versión española por el P. David Gutiérrez*, Espasa-Calpe, S.A., Madrid 1940.
- GÜNTHÖR, A., *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, I, *Morale generale*, Ed. Paoline, Alba 1974.
- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación, Sígueme*, Salamanca 1972.
- — —, *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima 1979.
- — —, «Pobres y opción fundamental», en I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I, UCA, San Salvador 1993, 303-321.
- GUTIÉRREZ, J.L., «Vigencia de la Doctrina social de la Iglesia», *Scripta Theologica* 15 (1983) 167-183.
- HABERMAS, J. y RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid 2006.
- HÄRING, B., *La ley de Cristo*, I-II, *La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares* Herder, Barcelona 1963.
- HEIMBACH-STEINS, M., *Christliche Sozialethik: Ein Lehrbuch*, F. Pustet, Regensburg 2004.
- HERR, T., *La dottrina sociale della Chiesa*, Piemme, Casale Montferrato 1988.
- HÖHN, H.-J. (dir.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn-Munich-Viena 1997.
- — —, «Personalitätsprinzip», *LThK* 8 (1999) 61 ss.

- HUBER, W., *Gerechtigkeit und Recht: Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1996.
- ILLANES, J.L., «Teología de la liberación. Análisis de su método», *Scripta Theologica* 17 (1985) 743-788.
- — —, «Estructuras de pecado», en F. FERNÁNDEZ (ed.), *Estudios sobre la encíclica "Sollicitudo rei socialis"*, Unión Editorial, Madrid 1990, 379-397.
- — —, «La Doctrina social de la Iglesia como Teología moral», *Scripta Theologica* 24 (1992) 839-876.
- — —, *Ante Dios y en el mundo*, EUNSA, Pamplona 1997.
- — —, «Persona y sociedad», en A. SARMIENTO (ed.), *Moral de la persona y renovación de la Teología moral*, EIUNSA, Madrid 1998, 379-397.
- IRIBARREN, J. y GUTIÉRREZ, J.L., *Once grandes mensajes*, BAC, Madrid 1999.
- J.L' HOUR, *La moral de l' Alliance*, Gabalda, París 1966.
- JARLOT, G., *Compendium ethicae socialis*, Pont. Universitatis Gregoriana, Romae 1951.
- JOLIVET, R., *Traité de philosophie, IV, Moral, Vitte*, Lyon 1949.
- JÜNGEL, E., *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch*, München 1980.
- KASPER, W., *Jesus der Christus*, Mainz 1977.
- KOCH, K., «Christliche Sozialethik und Ekklesiologie: Eine wechselseitige Herausforderung», *JCSW* 32 (1991) 155-178.
- LAGE, F., «Alianza y Ley», en M. VIDAL (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992, 37-51.
- LANZA, A. y PALAZZINI, P., *Principi di Teologia Morale, II, Le Virtù*, Studium, Roma 1954.

- LANZETTI, R., «La unidad de vida y la misión de los fieles laicos en la Exhortación Apostólica "Christifideles laici"», «*Estudios 1985-1996*», suplemento de «*Romana*» (edición castellana) pp. 85-102.
- LE TOURNEAU, D., «Las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá sobre la unidad de vida», *Scripta Theologica* 31 (1999) 633-676.
- LECLERCQ, J., *L'enseignement de la morale chrétienne*, Les Editions du Vitrail, París 1949.
- — —, *La enseñanza de la moral cristiana*, Desclée, Bilbao 1952.
- LERA, J.M., «Introducción», *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 1129-1132.
- LIENKAMP, A., «Systematische Einführung in die christliche Sozialethik», *Furger/Lienkamp/Dahm* (1996) 29-88.
- LOIS, J., «Liberación (teología de)», en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, AA.VV. (ed.), Paulinas, Madrid 31978.
- LÓPEZ, T., «La Doctrina Social de la Iglesia: balance del posconcilio», *Scripta Theologica* 22 (1990) 809-842.
- — —, «Moral social», *Scripta Theologica* 25 (1993) 697-717.
- LÓPEZ, T. y ARANDA, A., «Lo específico de la moral cristiana. Valoración de la literatura sobre el tema», *Scripta Theologica* 7 (1975) 687-767.
- LORDA, J.L., «El diálogo de la Iglesia con el mundo. Planteamiento especulativo y solución funcional en la Constitución *Gaudium et spes*», en A. SARMIENTO, T. RINCÓN, J.M. YANGUAS, *et al* (eds.), *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, EUNSA, Pamplona 1987, 133-147.
- — —, *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996.
- — —, *Antropología teológica*, EUNSA, Pamplona 2009.
- LORENZETTI, L., «L'amore al centro della morale cattolica», *Rivista di Teologia Morale* 38 (2006) 209-214.

- LORTAL, *Éléments de théologie morale sociale, 1, Morale sociale générale*, Pierre Téqui, Paris 1935.
- LLANTÉN, M., «Dimensiones de una moral social», *Theologica Xaveriana* 47 (1997) 43-54.
- MANARANCHE, A., *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne?*, Paris 1968.
- — —, *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne?*, Du Seuil, Paris 1969.
- MARITAIN, J., *Humanisme intégral*, Aubier, Paris 1936.
- MARTÍN DE AGAR, J.T., «Il diritto alla libertà nell'ambito temporale», «*Persona y Derecho*», *Suplemento Lex Nova* 1 (1991) 136.
- MARTÍNEZ CAMINO, J.A., «El seguimiento de Cristo, clave de la Veritatis splendor», en AA.VV. (ed.), *El seguimiento de Cristo*, PPC, Madrid 1997, 131-149.
- MATEO-SECO, L.F., «Sobre la Teología de la liberación», *Scripta Theologica* 7 (1975) 355-400.
- — —, «El futuro de la Teología de la liberación», *Scripta Theologica* 22 (1990) 195-211.
- — —, «Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia», *Scripta Theologica* 24 (1991) 503-513.
- MAUSBACH, J., *Katholische Moraltheologie* Aschendorff, Münster <sup>8</sup>1940.
- MAUSBACH, J. y ERMECKE, G., *Teología Moral Católica, III, Moral especial. Los deberes terrenos*, EUNSA, Pamplona 1974.
- MEHL, R., *Pour une éthique social chrétienne*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1967.
- MERKELBACH, B.H., II, *Summa Theologiae moralis*, Desclée, Brugis <sup>10</sup>1959.
- MERSCH, E., *Morale e corpo mistico*, Morcelliana, Brescia 1955.
- METZ, J.B., *La teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1971.

- MICCOLI, P., «Contenuti antropologici del Concilio Vaticano II», en E. ANCILLI (ed.), *Temi di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981, 439-473.
- MLADIN, N., «Die Grundzüge der orthodoxen Ethik», *Kyrios* 3 (1968) 85-95.
- MOLINA, E., «La evolución de la Teología Moral católica a lo largo del siglo XX», en E. MOLINA y T. TRIGO (eds.), *Verdad y libertad. Cuestiones de moral fundamental*, EIUNSA, Madrid 2009, 17-39.
- MOUNIER, E., *Obras completas, Sígueme*, Salamanca 1988-1992.
- MUÑOZ, R., «Caritas. Amor cristiano y acción social», *Scripta Theologica* 38 (2006) 1005-1022.
- MUÑOZ, R. y GUITIÁN, G., «Manuales de Moral social (2000-2008)», *Scripta Theologica* 42 (2010) 161-182.
- MURPHY, F.X. y VEREECKE, L., *Estudios sobre historia de la moral*, PS, Madrid 1969.
- NIEBUHR, H.R., *Christ and Culture*, Harper and Row, New York 1975.
- PINCKAERS, S., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, EUNSA, Pamplona 1988.
- — —, *El evangelio y la moral*, EUNSA, Barcelona 1992.
- — —, «À la recherche d'une éthique chrétienne», *Anthropotes* 1 (1997) 231-236.
- PRESTON, R. H., *Confusion in Christian Social Ethics*, Eerdmans, Gran Rapids 1995.
- PRÜMMER, D., *Manuale Theologiae Moralis*, II, Herder, Barcinone <sup>15</sup>1961.
- QUEREJAZU, J., *La moral social y el Concilio Vaticano II. Génesis, instancias y cristalizaciones de la Teología moral social postvaticana*, ESET, Vitoria 1993.
- RAISER, K., *Ecumenism in Transition. A paradigm Shift in the Ecumenical Movement?*, WCC Publications, Genève 1991.

- RATZINGER, J., «Erster Hauptteil: Kommentar zum 1. Kapitel von GS», *LThK* 14 (1968) 313-354.
- — —, «Fe cristiana y responsabilidad ante la sociedad y el mundo», *Atlántida* 9 (1992) 45-54.
- — —, «Il rinnovamento della Teologia morale. Prospettive del Vaticano II e di Veritatis Splendor», en L. MELINA, J. NORIEGA y J. J. PÉREZ-SOBA (eds.), *Camminare nella luce. Prospettive della Teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Laterna University Press, Roma 2004, 35-45.
- RICH, A., *Wirtschaftsethik, II, Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialemthischer Sicht*, Gütersloh 1990.
- — —, *Éthique économique*, Labor et Fides, Genève 1994.
- RIGALDI, N., «Cristo y la moral», *Concilium* 130 (1977) 431-442.
- RODRÍGUEZ-LUÑO, A., *Scelti in Cristo per essere santi, III, Morale speciale*, EDUSC, Roma 2008.
- RODRÍGUEZ, P., «Reflexión teológica sobre el trabajo», *Scripta Theologica* 15 (1983) 185-204.
- ROSSI, G., «Riflessioni sul metodo in teologia morale. A proposito di alcuni manuali di recente pubblicazione», *Rivista di Teologia Morale* 47 (1980) 353-376.
- ROUCHE, M., *Clovis*, Fayard, Paris 1966.
- S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*.
- SCHEFFCZYK, L., «Fe cristiana y liberación. La instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación», *Scripta Theologica* 17 (1985) 645-656.
- SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994.
- SCHLÖGEL, H., «Ekklesiologie und christliche Sozialethik in ökumeniseher Perspektive: Wegstrecken und Werkstücke», en M. HEIMBACH-STEINS, A. LIENKAMP y J. WIEMEYER (eds.), *Brennpunkt Sozialethik:*



*Theorien, Aufgaben, Methoden. Homenaje a Franz Furger*, Friburgo, Basilea, Viena 1995.

SCHNACKENBURG, R., *Le Message moral du Nouveau Testament*, Xavier Mappus, Le Puy-Lyon 1963.

— — —, *Règne et Royaume de Dieu*, Éd. de l'Orante, Paris 1964.

— — —, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Rialp, Madrid, 1965.

— — —, *Reino y Reinado de Dios*, Fax, Madrid 1974.

SEIBEL, W., «El hombre imagen sobrenatural de Dios, su estado original», en AA.VV. (ed.), *Mysterium salutis II*, Cristiandad, Madrid 1969.

SHEED, F.J., *Sociedad y sensatez*, Herder, Barcelona 1963.

SILANES, N., *La Santísima Trinidad, programa social del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1991.

SIMON, R., *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Éd. du Seil, Paris 1974.

SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina*, Centro de Reflexión Teológica, México 1977.

— — —, «La opción por los pobres: dar y recibir», *Revista Latinoamericana de Teología* 20 (2003) 253-260.

SPICQ, C., *Teología moral del Nuevo Testamento*, I-II, EUNSA, Pamplona 1973.

STEVEN, P., *Eléments de Morale Sociale*, Desclée, Paris 1954.

— — —, *Moral social*, Fax, Madrid 1965.

TANQUEREY, A., III, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, Desclée, Paris 1919.

TESTA, E., *La morale dell'antico testamento*, Morcelliana, Brescia 1981.

TETTAMANZI, D., «Un nuovo manuale di Teologia Morale», *La Scuola Cattolica* 106 (1978) 68-77.

- — —, *L'uomo, immagine di Dio. Linee fondamentali di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1992.
- THILS, G., I, *Théologie des réalités terrestres*, Desclée, Paris 1946.
- — —, II, *Théologie des réalités terrestres*, Desclée, Paris 1949.
- — —, *Orientations de la théologie*, Ceuterick, Louvain 1958.
- TILLARD, J.-M., *L'Église locale. Ecclésiologie de comunión et catholicité*, Cerf, Paris 1995.
- TILLMANN, F., *Die katholische Sittenlehre, IV-2, Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Nächsten*, Schwann, Düsseldorf 1936.
- VAN GESTEL, C., *La doctrina social de la Iglesia*, Herder, Barcelona <sup>3</sup>1962.
- VAN OYEN, H., *Éthique de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 1974.
- VÉLEZ, J., «Pluralismo y convergencias en la moral fundamental postconciliar», *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 1263-1269.
- — —, «Moral y cristología. Puntos determinantes de una relación», *Estudios Eclesiásticos* 60 (1985) 5-57.
- VEREECKE, L., *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori: saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Ed. Paoline, Milano 1990.
- VERMEERSCH, A., *Theologiae Moralis. Principia, responsa, consilia, II, De virtutum exercitatione*, Università Gregoriana Editrice, Roma <sup>3</sup>1945.
- VIDAL, M., *Moral de actitudes, I, Moral Fundamental*, PS, Madrid <sup>5</sup>1981.
- VON RAD, G., I, *Théologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 1971.
- VOSENKUHL, W., «Mensch: Philosophie des Menschen», *StL* 3 (1987) 1099-1104.
- YANGUAS, J.M., «Notas sobre la antropología de "Gaudium et spes"», en A. ARANDA (ed.), *Dios y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona 1985, 253-261.

ZALBA, M., *Theologiae moralis summa*, II, *Theologia moralis specialis: tractatus de mandatis Dei et Ecclesiae* BAC, Matriti 1953.

— — —, *Theologiae moralis compendium*, I, *Theologia moralis fundamentalis. Tractatus de virtutibus moralibus (De mandatis Dei et Ecclesiae)*, BAC, Matriti 1958.

ZIEGLER, J-G., «Teología Moral», en H. VORGRIMLER y R. V. GUCHT (eds.), *La Teología en el s. XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, vol. III, BAC, Madrid 1974, 263-304.



