

Qué es y qué no es la Doctrina Social de la Iglesia: una propuesta *

Arturo BELLOCQ

Facultad de Teología

Pontificia Universidad de la Santa Cruz. Roma.

Resumen: El artículo aborda dos aspectos fundamentales del estatuto epistemológico de la Doctrina Social de la Iglesia. En primer lugar, las relaciones entre el Magisterio y la teología, explicando cómo deben integrarse dentro de una misma disciplina, sin constituir dos campos separados. Luego trata del objeto de estudio de la DSI, que incluye tanto la moralidad de comportamientos individuales como la justicia de instituciones sociales, elementos que requieren un tratamiento diferenciado por responder a dos lógicas morales distintas. A partir de esta *primera descripción* de la realidad que conocemos como DSI, será posible luego profundizar en su método de trabajo y en su correcta aplicación.

Palabras Clave: Epistemología, Teología Moral, Moral Social, Doctrina Social de la Iglesia.

Qué es y qué no es la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) constituye uno de los temas más debatidos en la teología desde la publicación de la encíclica *Rerum Novarum* hasta nuestros días. Nacida en el ámbito del derecho natural cristiano, con una presentación más filosófica que teológica, esta disciplina atravesó por todas las etapas que se puedan imaginar: desde la idea que pudiese constituir una *tercera vía* entre comunismo y capitalismo para organizar la sociedad, hasta la afirmación de que su misma existencia sería contradictoria con la misión religiosa de la Iglesia; desde una pretensión de universalidad que la llevaba a dejar en segundo plano los aportes de la fe, hasta la defensa de su especificidad cristiana y teológica.

En esta evolución entran en juego temas de gran calado teológico, como la misión de la Iglesia en el mundo, la especificidad de su mensaje para las realidades sociales, la historicidad y contingencia de muchos de sus juicios acerca de estas realidades, el significado de la secularización de la vida social, etc. No es posible detenernos ahora en la compleja historia de la DSI, aunque estamos convencidos de que su conocimiento es necesario para comprender cabalmente de qué hablamos cuando nos referimos a esta disciplina. Aunque no lo mencionemos explícitamente todas las veces que sería necesario, hemos tenido en cuenta su evolución histórica a la hora de formular nuestra propuesta¹.

* Artículo publicado en *Scripta Theologica* 44 (2012) 337-366.

¹ Tratamos ampliamente la cuestión en *La Doctrina Social de la Iglesia. Qué es y qué no es*, EDUSC-EDICEP, Roma-Valencia 2012. Este artículo quiere ser una presentación sintética de algunas de las conclusiones más significativas del trabajo. Otras obras en las que se explica la evolución de la DSI y que nos han sido de utilidad, aunque no siempre compartamos todos los juicios de los autores, son CAMACHO, I., *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid: Paulinas, 1991; CAMPANINI, G., *La dottrina sociale della Chiesa. Le acquisizioni e le nuove sfide*, Bologna: EDB, 2007; NOTHELLE-WILDFEUER, U., «Duplex ordo cognitionis». *Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie*, Paderborn: Schöningh, 1991; RHONHEIMER, M., *Cristianismo y Laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Madrid: Rialp, 2009; TOSO, M., *Welfare Society. L'apporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Roma: LAS, 1995; WITTE JR., J. y ALEXANDER, F. (ed.), *The Teachings of Modern Roman Catholicism on Law, Politics & Human Nature*, New York: Columbia University Press, 2007.

En el esfuerzo por determinar cada vez con más precisión el estatuto epistemológico de la DSI, el Magisterio ha tenido una importancia notable, definiendo muchos de sus elementos y llevando a cabo un verdadero trabajo teológico de comprensión de las características de su mensaje social. Sin embargo, por muchas razones –la evolución histórica del mismo Magisterio, las variadas interpretaciones que los estudiosos dan a algunas de sus afirmaciones, las distintas propuestas de sistematización y fundamentación del *corpus* doctrinal, etc.– no tenemos todavía un marco de referencia claro que explique acabadamente la naturaleza científica y el lugar que ocupa la DSI en el conjunto de la doctrina de la Iglesia. Una prueba de ello son las constantes explicaciones que el mismo Magisterio debe dar acerca de lo que es y de lo que cabe esperar de la DSI; otra es la falta de acuerdo que existe al respecto entre estudiosos de la materia². Con todo, es preciso reconocer que se han superado muchas ambigüedades y se ha llegado a consensos importantes.

En este marco, nuestra propuesta pretende aportar una primera determinación de los elementos que definen la naturaleza epistemológica de la disciplina: a qué tipo de saber pertenece, qué realidad estudia y bajo qué aspectos, cuál es el tipo de conocimiento y el grado de certeza que proporciona. Tanto el Magisterio como los estudiosos han desarrollado estos temas y por eso nos serviremos de muchos de sus aportes, pero consideramos que la síntesis presenta elementos de originalidad y ayuda a resolver los principales nodos problemáticos de la cuestión, que a nuestro juicio se pueden resumir en dos:

1. En primer lugar, es necesario definir a qué realidad nos referimos cuando hablamos de «DSI»: si es solamente el Magisterio o incluye también la teología moral social, y cómo se relacionan ambos elementos.
2. En segundo lugar, se debe determinar con más precisión el objeto de estudio de la disciplina, que incluye tanto la moralidad de los comportamientos del individuo en sus relaciones sociales, como la justicia de las instituciones políticas, sociales, económicas, etc.; realidades estas que presentan lógicas diversas y, por tanto, imposibles de ser estudiadas con un método unitario. Además, es preciso determinar el aporte de la fe cristiana a la hora de abordar estos temas en una ciencia que pertenece al ámbito de la teología.

Así estaremos en condiciones de determinar su estatuto científico como disciplina *teológico-moral*³. En un segundo momento será necesario estudiar con mayor

² Cfr., p. ej., los comentarios de CREPALDI, G. y COLOM, E., «Epistemologia della Dottrina Sociale della Chiesa», en *Dizionario di Dottrina Sociale della Chiesa*, LAS: Roma, 2005, 292-294; CARLOTTI, P., «"Un chiarimento decisivo". DSC e teologia morale», en CARLOTTI, P. y TOSO, M. (a cura di), *Per un umanesimo degno dell'amore: il «Compendio della Dottrina sociale della Chiesa»*, Roma: LAS, 2005, 157-180; CAMPANINI, G., *Caritas in Veritate. Linee guida per la lettura*, Bologna: EDB, 2009, 17-23 (Cap. II: «Un "nuovo statuto" della dottrina sociale della Chiesa?»); MUÑOZ, R. y GUTIÁN, G., «Manuales de moral social (2000-2008)», *ScrTh* 42 (2010) 161-182. Aunque no se conozcan los pormenores, nos parece significativo el hecho de que uno de los temas a estudio de la Comisión Teológica Internacional en el presente quinquenio (2009-2014) sea «El lugar de la DSI en el conjunto de la doctrina cristiana».

³ Consideramos suficientemente clara y aceptada la afirmación de *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), n. 41 (en adelante SRS) por la cual la DSI pertenece al ámbito «de la teología y especialmente de la teología moral». No es unánime, sin embargo, la manera precisa de entender esta frase. De las distintas interpretaciones que hemos encontrado, nuestra propuesta entronca sobre todo con las intuiciones de ILLANES, J. L., «La doctrina social de la Iglesia como teología moral», *ScrTh* 24 (1992) 839-876.

profundidad su *método*, es decir, de qué manera logra su cometido una ciencia teológico-moral que pretende guiar la conducta de las personas en la vida social, una realidad por demás compleja, donde confluyen siempre las racionalidades ética y técnica, para la última de las cuales la Iglesia no tiene una doctrina peculiar. Sólo así estaremos en condiciones de afrontar los temas más prácticos de su enseñanza y aplicación.

I. DSI COMO MAGISTERIO Y COMO TEOLOGÍA

Lo primero que hay que hacer a la hora de caracterizar una disciplina es identificarla con claridad, aunque en esa identificación preliminar no se aborden todos los detalles de su estatuto científico. Esta primera descripción es lo que queremos determinar ahora. Y aquí encontramos ya una dificultad, pues no existe unanimidad acerca de la *realidad* que se designa como «DSI». Juan Pablo II –en la que es la definición más precisa que ha dado el Magisterio– dice que es «la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial»⁴.

Si bien esta definición deja claro que la DSI es un saber teológico, realizado a la luz de la fe, también deja lugar a varias interpretaciones en dos ámbitos distintos: en primer lugar acerca del *sujeto* –algunos piensan que es solamente el Magisterio, otros opinan que es también la teología quien «formula» la doctrina–, y en segundo lugar acerca del *objeto* de estudio –algunos piensan que «las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad» se refiere sobre todo a las acciones personales, otros que a las estructuras sociales. Las intervenciones del Magisterio dan elementos válidos para cualquiera de estas distintas opiniones, por eso creemos que más que elegir alguna de ellas y rechazar otras es necesario explicar con claridad cómo se integran todos estos factores. Abordamos ahora la primera de las cuestiones y dejamos para el siguiente apartado la cuestión del objeto.

Es antigua la distinción entre la *doctrina social oficial* de la Iglesia, enseñada por el Magisterio ordinario del Papa y de los Obispos en comunión con él, y la doctrina social como *disciplina teológica* que –teniendo en el Magisterio una de sus fuentes– investiga en la Revelación acerca de los fundamentos y fines de la vida del hombre en sociedad y trata de interpretar la realidad presente a la luz de esos conocimientos, sin comprometer la autoridad de la Iglesia⁵.

También se acepta pacíficamente que el Magisterio de la Iglesia en ámbito social es muy peculiar, tanto por su amplitud como por haber precedido a la teología en la elaboración de la doctrina. El resultado ha sido un *corpus* doctrinal muy completo, con

⁴ SRS 41.

⁵ Algunos autores han visto esta distinción ya desde *Quadragesimo Anno* (1931), p. ej., LÓPEZ, T., «La doctrina social de la Iglesia: balance del posconcilio», *ScrTh* 22 (1990) 810. Este artículo (pp. 809-842) es un buen resumen de los principales problemas sobre la identidad de la DSI en el postconcilio.

muchos elementos de fundamentación filosófica y teológica, y una gran capacidad de adaptación a las cambiantes circunstancias históricas. Estas características hacen que muchos autores hayan pensado –y aún piensen– que la DSI, como conjunto de enseñanzas magisteriales, sea una ciencia autónoma, una disciplina *a se*, distinta de la teología moral social, aunque estén muy relacionadas⁶. Sin embargo, a la hora de explicar las diferencias entre DSI y moral social, las razones son muy variadas pero, a nuestro juicio, no del todo convincentes: a veces se dice que la DSI es una parte de la moral social –sólo los desarrollos que ha hecho el Magisterio, que no agotan toda la teología⁷–; a veces que se ocupan de objetos diversos –y así el Magisterio se habría apropiado de algunos ámbitos mientras habría dejado otros a la moral social⁸–; a veces que la moral social se ocupa sólo del juicio ético de determinados comportamientos, mientras la DSI tendría la carga proyectual⁹.

Los que no están de acuerdo con plantear dos ciencias distintas suelen sostener que DSI y teología moral social se ordenan la una a la otra como el Magisterio a la teología, igual que sucede en otros ámbitos de la ciencia de la fe. Estos tienen a su favor las repetidas afirmaciones de los documentos de la Iglesia donde se dice que la DSI es «Magisterio auténtico»¹⁰. También tienen a favor la debilidad de los argumentos de los que pretenden hacer de la DSI una ciencia completa *a se*¹¹.

Sin embargo, los mismos documentos sociales han colocado la DSI en el ámbito de la teología moral, han dicho que es «de naturaleza teológica»¹², que el Magisterio es una de sus fuentes¹³, que nace del encuentro del Evangelio con las realidades sociales¹⁴ y que forma parte de la Tradición apostólica, que desde siempre se ha preocupado de la dimensión social de la vida humana¹⁵. Todas estas afirmaciones hacen que sea difícil pensar en la DSI como el solo conjunto de afirmaciones magisteriales a partir de la *Rerum Novarum*: de hecho es ya un lugar común decir que la DSI empieza con Jesucristo y no con León XIII.

⁶ Es la explicación que da FERNÁNDEZ, A., *Teología Moral, III: Moral social, económica y política*, Burgos: Aldecoa, 1993, 289-299, apoyado en el amplio estudio histórico sobre las cuestiones de moral social de las páginas anteriores.

⁷ Es la opinión de CREPALDI, G. y FONTANA, S., *La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa*, Siena: Cantagalli, 2006, 87 y 104. Afirman que este es el motivo principal por el que el Magisterio ha definido la DSI como «categoría *a se*» (SRS 41) y poseedora de una «identidad propia» (*Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia*, n. 4). En ninguno de los dos documentos, sin embargo, parece ser ése el sentido del texto.

⁸ Esta parece ser la conclusión de GALINDO GARCÍA, A., «Naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia», en CUADRÓN, A. (Coord.), *Manual de doctrina social de la Iglesia*, Madrid: BAC, 1993, 69-73, aunque su confuso tratamiento de la cuestión da idea de las dificultades que presenta.

⁹ Es la opinión, aunque con matices diversos, de TOSO, M., *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità*, Roma: LAS, 2000, 61-74; y LANZA, S., «Magistero sociale e teologia sociale», en WOJTYLA, K., *La dottrina sociale della Chiesa*, Roma: Lateran University Press, 2003, 91-133.

¹⁰ Cfr., p. ej., *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, n. 80 (en adelante CDSI); *Orientaciones*, n. 11.

¹¹ Ver, en este sentido, las críticas de CARLOTTI, P., «Un chiarimento decisivo», 160-163; o de MUÑOZ, R. y GUTIÁN, G., *Manuales de moral social (2000-2008)*, 179-180, que repasan este tema en 8 manuales recientes. Ambos estudios concluyen que no es posible pensar en dos ciencias con objetos materiales y formales distintos.

¹² CDSI 73.

¹³ *Orientaciones*, n. 4.

¹⁴ Cfr. Instr. *Libertatis Conscientia*, n. 72.

¹⁵ Cfr. *Laborem Exercens*, n. 3; *Centesimus Annus*, n. 3; *Caritas in Veritate*, n. 10.

Lo cierto es que el nombre «DSI» se ha usado –tanto en el Magisterio como entre los estudiosos– para designar realidades distintas. En este sentido, compartimos la clasificación de E. Colom sobre las cinco realidades que se designan con el nombre «DSI» –el Magisterio, su explicación sistemática, la teología moral social, el pensamiento social cristiano y la praxis social inspirada cristianamente¹⁶–, a las que agregaríamos la que consideramos el *analogado principal*: el mensaje de la fe cristiana acerca de la vida social del hombre. Y si bien cualquiera de esas realidades puede ser y de hecho es llamada «DSI», consideramos que no siempre se hace con la misma *propiedad*. Ahora bien, si queremos entenderla como *ciencia teológica* (SRS 41), esta acepción debería incluir los tres primeros niveles de esa analogía: el Magisterio, su explicación y la teología. El pensamiento social cristiano y la praxis social, en nuestra opinión no pertenecen a la ciencia teológica, pues implican siempre elecciones contingentes y opinables en el plano de las ciencias sociales, para las que la teología no tiene una síntesis peculiar, aunque deba comprenderlas y dialogar con ellas. Por otra parte, la referencia a una doctrina «de la Iglesia» creemos que deba usarse para aquello que pertenece a *toda la Iglesia* –con el obvio margen de pluralismo teológico– y no a decisiones de aplicación que, aunque legítimas, son siempre parciales.

Nuestra propuesta consiste por tanto en que, en adelante, «DSI» y «teología moral social» –o simplemente «moral social»– designen el mismo ámbito, a saber, la ciencia moral que se hace a la luz de la razón y de la fe acerca de la vida del hombre en sociedad. Lógicamente, al usar estas dos expresiones nos referiremos a la moral social *católica* –realizada en la Iglesia y coherente con su doctrina– y no a otras morales sociales, aunque se propongan también como teológicas.

La atribución de estas dos expresiones a la misma disciplina no quiere decir que no exista diferencia entre lo que es «doctrina oficial de la Iglesia» –definida por el Magisterio auténtico– y los desarrollos teológicos no magisteriales: como toda ciencia teológica tendrá un núcleo doctrinal definido por el Magisterio y una elaboración científica de fundamentación, sistematización, exposición, investigación, etc. Pero Magisterio y teología se implican siempre a la hora de constituir un saber acerca de determinada realidad, de manera que si bien es posible *distinguir* lo que ha sido definido por la Iglesia y lo que no, no es posible *separar* en dos disciplinas distintas que estudien la misma realidad bajo el mismo punto de vista¹⁷.

¹⁶ Cfr. COLOM, E., *Scelti in Cristo per essere santi, IV: Morale sociale*, Roma: EDUSC, 2008, 95-96.

¹⁷ En este sentido, nuestra propuesta va en la línea de las intuiciones de ANGELINI, G., «La dottrina sociale della Chiesa», en *La dottrina sociale della Chiesa*, Milano: Glossa, 1989, 73-74, que subraya la necesidad tanto del Magisterio como de la reflexión teológica para constituir la «doctrina eclesialística relativa a la sociedad». Muy útiles en este sentido, las consideraciones de COZZOLI, M., *Chiesa, vangelo e società. Natura e metodo della dottrina sociale della Chiesa*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 1996, 25-28, que explica cómo la teología siempre es antecedente, concomitante y subsiguiente al Magisterio. Sin embargo, al final este autor propone distinguir la «DSI» –el Magisterio social– y la teología moral social como «disciplinas» distintas. Útiles también las consideraciones de SPIAZZI, R., *Codice sociale della Chiesa*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1990, 30-31, que llama al Magisterio y a la teología dos «formas de DSI», como tiene cualquier otra disciplina eclesialística, que deben ser estudiadas en su profunda unidad. Nuevamente, no pretendemos negar la distinción formal entre lo que es Magisterio y lo que es teología, pero nos parece que llamar «DSI» solamente al Magisterio lleva a confusiones sin solución, y constituir dos disciplinas distintas –por muy relacionadas que estén– lleva a duplicaciones innecesarias.

Puede resultar ilustrativo, en este sentido, hacer un paralelismo con otros ámbitos de la teología, donde no se dan nombres distintos y, mucho menos, una separación de disciplinas entre, p. ej. –y siempre en ámbito católico–, la doctrina de la Iglesia sobre la sexualidad y la moral sexual, o la doctrina escatológica de la Iglesia y la teología escatológica, si bien en ambos campos se puede distinguir entre lo que el Magisterio ha definido y los distintos desarrollos teológicos que no ha elaborado el Magisterio, pero que forman parte de la misma disciplina –siempre y cuando se realicen en continuidad y acuerdo con él¹⁸.

Se podría argüir que el Magisterio social –a diferencia de lo que sucede en otras materias– constituye un *corpus* lo suficientemente amplio, bien fundamentado y articulado como para constituir una disciplina autónoma. Y es verdad que probablemente sea el más extenso y articulado, por las circunstancias históricas en las que surgió y se desarrolló, y por las características específicas de su objeto de estudio –la realidad social– que es tan cambiante. Pero el hecho de que evolucione –no solo por afrontar los distintos problemas que se presentan, sino también por comprender cada vez con más profundidad sus principios y su especificidad– y el hecho de que suele haber varias maneras legítimas de interpretar y desarrollar los contenidos del Magisterio, creemos que son suficiente prueba de que Magisterio y teología no pueden presentarse autónomamente a la hora de definir la DSI, sino que deben integrarse armónicamente.

Por eso, en esta línea, para saber si una afirmación pertenece a la DSI, lo más definitivo no es que haya sido enseñada por el Magisterio en algún documento, sino el hecho de si es o no un desarrollo coherente con la doctrina evangélica acerca de la vida social del hombre. Así en nuestra opinión, p. ej., el deber de la sociedad de tomar medidas para salvaguardar el medio ambiente forma parte de la DSI antes de que un documento pontificio lo haya dicho. Es verdad que en ámbito social la complejidad y urgencia de las materias –junto con la gran variedad de opiniones– han hecho que el Magisterio se haya pronunciado sobre un sinnúmero de temas, pero eso no creemos que implique que hasta que el Magisterio no hable acerca de un asunto éste no pertenece a la doctrina cristiana. También es verdad que la notable extensión del Magisterio social implicará tener que dedicar un esfuerzo especial para conocerlo y poder así ponerlo en la base de esta ciencia teológica, pero no creemos que el Magisterio agote el conocimiento que la fe unida a la razón pueden darnos acerca de la realidad social.

Nos parece lúcida la conclusión del estudio de A. Fernández, que constata que si bien históricamente nacieron y se desarrollaron como disciplinas diferentes, la tendencia de la moral social a apoyarse más en el Magisterio y a atender más a los problemas concretos, y la tendencia de la DSI a buscar mejores fundamentos teológicos, hacen que los contenidos de ambas disciplinas hoy sean coincidentes¹⁹. También

¹⁸ A este propósito resulta clarificadora la lectura del Cap. IV de la Instr. *Donum Veritatis* (1990) de la Congr. para la Doctrina de la Fe sobre las relaciones entre Magisterio y teología.

¹⁹ Cfr. FERNÁNDEZ, A., *Moral social, económica y política*, 297-299, que presenta luego un largo elenco de manuales de DSI y de moral social donde los índices son prácticamente los mismos. Una conclusión similar pero con una explicación teológica más amplia en COLOMBO, G., «La dottrina sociale della Chiesa "appartiene" al campo della teologia (SRS 41)», *Seminarium* 41 (1989) 233-234, que señala que la DSI nació como doctrina de los Papas pero, si bien es verdad que el magisterio de los Papas es DSI, los Papas no

coincidimos con R. Muñoz – G. Guitián y con P. Carloti, que muestran que no es posible constituir dos ciencias con dos objetos materiales y formales distintos, y que la DSI como Magisterio es un *corpus*, pero no una *ciencia a se*. Sin embargo, la propuesta de estos autores de llamar «DSI» al Magisterio y «Moral Social» a la teología en el mismo ámbito, siendo una opción válida, creemos que introduce –en el interior de una única ciencia teológica– una nomenclatura que no existe en otras áreas de la teología, que da la idea de dos ámbitos que pueden estudiarse por separado, y que después plantearía el problema de las relaciones específicas entre ellos e incluso el problema de tener que darle un nombre a la ciencia que resulta de combinar DSI y Moral Social.

El problema que puede tener esta opción de llamar «DSI» y «moral social» a la misma disciplina –la ciencia moral católica acerca de la vida del hombre en sociedad, que incluye Magisterio y teología– es que *el nombre* «DSI» da la idea de «enseñanza oficial de la Iglesia» aun cuando no todo lo que se presenta en esta materia lo sea. Es un problema real, y de hecho no deja de ser difícil de aceptar que algunos autores presenten con el nombre «DSI» lo que es opinable o incluso poco coherente con la doctrina del Magisterio. Pero creemos que la solución no debería pasar por cambiar el nombre de la disciplina teológica –ya consolidado– sino por atribuirlo a lo que *verdaderamente* es teología católica sobre la vida social, aun a costa de tener que aclarar con más frecuencia que ciertos elementos han sido definidos por el Magisterio y otros son desarrollos particulares, entre los cuales unos son adecuados y otros son hipótesis teológicas que con el paso del tiempo se demuestran inadecuadas, como sucede en las demás áreas de la teología.

II. EL OBJETO DE LA DSI

Respecto al objeto de estudio de la DSI, los documentos del Magisterio siempre han remarcado que la solución a los problemas sociales depende de dos elementos, *instituciones justas y personas buenas*²⁰, y por eso siempre han dado criterios morales sobre la naturaleza y el funcionamiento de las instituciones, y sobre la naturaleza y el comportamiento de las personas en ámbito social.

Sin embargo, tanto el Magisterio como los estudiosos oscilan a la hora de definir con claridad el objeto de estudio de esta disciplina. En general, hasta el Concilio Vaticano II se solía decir que el objeto era el «orden social»²¹. Conectado con este hecho se

agotan toda la Iglesia ni toda la doctrina. Por eso está de acuerdo con el reconocimiento del carácter *teológico* de esta disciplina, el cual –según él, y es un juicio que compartimos– «instituye la DSI según la figura propia de la teología, que, en cuanto teología católica, comporta necesariamente la asunción del Magisterio pero no se agota en él, porque las enseñanzas del Magisterio están integradas como elemento necesario de la correcta comprensión de la Revelación, que es el principio fontal de la teología» (p. 234).

²⁰ Cfr., p. ej., *Rerum Novarum*, n. 41; *Quadragesimo Anno*, n. 77; *Caritas in Veritate*, nn. 11 y 71. La numeración de los documentos anteriores al Concilio Vaticano II corresponde a la versión española en www.vatican.va.

²¹ Si bien está presente la idea de que las estructuras dependen del comportamiento individual y a moverlo se dedican muchas energías de los Pontífices, el tema de sus intervenciones suele ser el orden social. Un manual de esa época definía así la DSI: «*complexum unitarium cognitionum (ex experientia, ratione, fide) quas, in sphaera ordinis salutis christiani, Ecclesia habet circa ordinem sociale humanum terrenum*

encuentra la adscripción preferente de la DSI a la filosofía²². Con el impulso del Concilio y del magisterio de los Papas posteriores –en especial de Juan Pablo II– se acentúan las dimensiones teológica y personal de la DSI. En muchos documentos y manuales actuales se la suele presentar como la ciencia sobre el obrar del cristiano en ámbito social, dirigida a su salvación, a la santificación de las relaciones sociales²³.

Es lógico que con la mayor profundidad teológica que ha adquirido la DSI y con su integración en una moral de las virtudes y de la santidad –fruto de la renovación de la moral fundamental en las últimas décadas–, la *dimensión personal* de esta disciplina se enfatice. El hecho de que la Revelación –la religión cristiana– contenga pocos datos acerca de la estructura social y sea muy rica en lo que hace a la vida moral personal, claramente favorece esta tendencia.

También es verdad que el hecho de «guiar la conducta individual del cristiano en ámbito social» incluye implícitamente el juicio sobre qué estructuras sociales son buenas y deben fomentarse y cuáles, en cambio, son malas y deben rechazarse. Sin embargo, no todos los autores tratan explícitamente de las *diferentes lógicas* que hay entre la moral personal –cuándo una persona es buena o mala– y la moral de las instituciones sociales –cuándo una institución es justa o injusta–; y si bien es cierto que la persona buena es la que promueve instituciones buenas, si las diferentes lógicas de las dos «bondades» no se hacen explícitas y no se estudian cada una con sus particularidades, se pueden confundir los planos.

A continuación presentaremos la comprensión que nos parece más adecuada acerca de la identidad y la relación entre estas dos lógicas morales: la ética personal y la ética política. En un segundo momento propondremos una división del objeto de la DSI en función de ambas lógicas y, por último, haremos algunas consideraciones sobre la contribución de la fe en la dinámica de esta disciplina, que en nuestra opinión también presenta diferencias según se trate de una u otra de estas lógicas morales. Somos conscientes de que muchas de las ideas aparecerán varias veces a lo largo de los tres epígrafes, pero creemos que vale la pena esta profundización *cuasi circular* para obtener una idea completa del estatuto científico de la disciplina, al menos en su dimensión fundamental.

in sua totalitate ac in diversis sectoribus particularibus; iste complexus cognitionum servire debet ut norma pro activitatibus ac functionibus ordinativis quae constanter hominibus naturaliter socialibus, decursu historiae imponuntur» (GOENAGA, J., *Philosophia socialis*, Romae: Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1964, 9). Ese «orden social», entendido como orden institucional, es luego norma para la acción individual, pero la DSI estudia sobre todo ese «orden».

²² Además de las razones históricas de su nacimiento en la época de León XIII como derecho natural cristiano, esta adscripción preferente de la DSI a la filosofía está muy relacionada con el hecho de considerar el «orden social» como el objeto de estudio. El mismo manual citado explicaba que «*doctrina socialis Ecclesiae non provenit a sola revelatione, sed et a ratione; immo potissimum a ratione: fontes enim revelati pauca docent explicite circa structuras sociales*» (GOENAGA, J., *Philosophia socialis*, 8).

²³ Ver, p. ej., el tratamiento que hace el CDSI, n. 81 o los manuales más recientes (se puede ver el tema en varios de ellos en MUÑOZ, R. y GUTIÁN, G., *Manuales de moral social* (2000-2008), 162-178).

1. *Ética personal y ética política*

Con este título non colocamos en el surco de la teoría de A. Rodríguez Luño acerca de la *comprensión filosófica adecuada* para poder exponer y aplicar los principios perennes de la fe en materia social en el contexto actual, marcado por un fuerte pluralismo respecto del bien humano, por la creciente sensibilidad hacia el respeto de la libertad personal y por la consolidación de la doctrina política del Estado constitucional democrático²⁴.

Esta propuesta quiere superar dos «soluciones inadecuadas» al problema de cómo conjugar el poder coercitivo de la autoridad pública con la libertad individual, ambas necesarias para lograr el bien global tanto de la persona como de la comunidad política, pero difíciles de mantener en su justo equilibrio. La primera de ellas es la concepción aristotélica, donde la ética de la *polis* se propone como un calco de la ética personal: las virtudes éticas son también *criterio* y *objetivo* de las leyes políticas. La segunda solución inadecuada –denominada «politización de la ética»– es la reacción a la anterior, y consiste en reducir la ética a las reglas de justicia y colaboración sociales para mantener la paz, suprimiendo la reflexión sobre el bien global de la persona, que habría demostrado ser fuente de intolerancias y un campo donde no es posible el acuerdo.

La distinción formal entre ética personal y ética política que propone Rodríguez Luño retoma la distinción que introduce Sto. Tomás de Aquino al inicio de su comentario a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. El Angélico afirma que la moral, aun siendo un saber unitario, tiene tres partes, cada una de las cuales posee su especificidad a nivel de objeto formal, es decir, posee su propia lógica: existe una ética personal, una familiar y una política. La distinción entre la ética personal y la ética política se fundamenta en el modo en que la sociedad política se conforma como un todo: es una «*unitas ordinis*» –unidad de orden–, en la cual existen acciones propias de la sociedad política en cuanto tal, que son el resultado de la colaboración de las partes que la integran con vistas a la consecución del bien o fin de esa unidad política, pero existen también acciones y fines propios de las personas que integran esta unidad y que son un ámbito distinto al de las acciones comunes²⁵.

²⁴ Este autor propone su teoría en distintas obras y con distintos matices. Para la siguiente exposición seguimos RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Cultura política y conciencia cristiana. Ensayos de ética política*, Madrid: Rialp, 2007, 35-49. Que nos refiramos a una «comprensión filosófica adecuada» para entender las relaciones entre el orden personal y el orden político no contradice ni siquiera dificulta la configuración de la DSI como *teología moral*. El hecho de ser un saber teológico sobre unas realidades temporales autónomas (GS 36) exige poner en la base un conocimiento de la natural condición del hombre y de la sociedad (Cfr. *Fides et Ratio*, nn. 66-68).

²⁵ Cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum Expositio*, Lib. I, Lect. 1, nn. 4-6, donde sugiere el ejemplo del ejército o de la flotilla que remolca un barco: además de las acciones de cada soldado o cada lancha de la flota, se pueden estudiar y juzgar las acciones de todo el ejército o de todo el remolque, que no se identifican con las acciones de ninguno de sus integrantes, sino que forman un todo continuo. Un estudio más detallado de esta distinción del Aquinate se puede ver en ILLANES, J. L., «En torno a la noción de la filosofía política. Consideraciones a partir del comentario tomista a la "Ética a Nicómaco"», *Doctor Communis* 49/1 (1996) 59-71, que muestra cómo en este punto Tomás no está comentando a Aristóteles sino aportando un elemento original, a saber, que el bien humano no se identifica con el bien político, por lo que esta *unidad de orden* requiere ciencias diversas: una para las operaciones del todo (ética política) y otra para las operaciones de las partes en cuanto que distintas de la operación del todo y orientadas a su fin propio, que trasciende el político (ética personal). También útil el trabajo de HITTINGER, R., «The Coherence of the Four Basic Principles of the Catholic Social Doctrine: An

Por tanto, la *ética personal* es aquella parte de la moral que se ocupa de todas las acciones realizadas por la persona individual –también las que se refieren a sus relaciones sociales–, valorando su congruencia con el bien de la vida humana tomada en su conjunto, el fin último personal. Por su parte, la *ética política* se ocupa de las acciones llevadas a cabo por la sociedad política, es decir, dirige y regula los actos mediante los cuales la sociedad política se da a sí misma una forma y una organización constitucional, jurídica, administrativa, económica, sanitaria, etc., y valora estas acciones desde el punto de vista del fin de esa *unitas ordinis* que es la sociedad política, o sea, del bien común político. La ética política determina la moralidad de la forma que la sociedad se da a sí misma, evaluando su congruencia con el bien común político; pero es incompetente para determinar la moralidad de las acciones de la persona en cuanto tal, pues eso pertenece a la lógica de la ética personal, que las juzga según la congruencia con el fin último individual²⁶.

También interesan a la ética política las acciones individuales, pero solo desde el punto de vista de su *legalidad*, es decir, en qué medida son buenas o malas para el bien común y deben ser, por tanto, promovidas o sancionadas. Esto no implica ninguna doble moralidad de las acciones individuales –una personal y otra política–, sino simplemente la posibilidad de considerarlas desde dos puntos de vista distintos y la limitación del poder político solamente a la esfera de la legalidad²⁷.

A primera vista parece difícil aceptar que la sociedad en su conjunto sea sujeto de acciones morales. Y es que estamos acostumbrados a un concepto unívoco de moralidad que se refiere a la bondad o maldad de los actos de la persona respecto de su fin último, cuando se nos pide un esfuerzo por captar la diferencia formal que existe entre las acciones de la persona y de una *unitas ordinis*.

La filosofía política enseña que la vida política no es sólo determinado marco externo o un conjunto de condiciones materiales de la vida individual: es un tipo de vida peculiar con una formalidad distinta del mero agregado de individuos, y por tanto con unos bienes, relaciones y acciones propias²⁸. Lógicamente, la acción de la sociedad es siempre el resultado de acciones individuales, como lo es la acción de un ejército o de cualquier *unitas ordinis*. Sin embargo, sería incorrecto reducir la moralidad

Interpretation», en ARCHER, M. Y DONATI, P. (ed.), *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together (Proceedings of the 14th. Plenary Session)*, Città del Vaticano: Pontificia Academia Scientiarum Socialium, 2008, 77-94, que muestra cómo esta es la «ontología social» que suele estar presente en el Magisterio.

²⁶ Corresponde a la ética personal, p. ej., determinar si aquí y ahora hay obligación de pagar todos los impuestos que el sistema impositivo de un país obliga, considerando la situación personal del contribuyente, las posibilidades de escándalo, las consecuencias penales, la justicia o no del sistema impositivo. Pero determinar la justicia del sistema o su eventual reforma corresponde a la ética política, que deberá considerar las condiciones del bien común político de esa sociedad en ese momento. Se ve cómo ambos problemas, si bien están relacionados, son *formalmente* distintos.

²⁷ Así, p. ej., si la sociedad decide que el bien común político requiere fomentar la iniciativa empresarial y ofrece ventajas para los que ponen un negocio, la persona que se decide a poner un negocio bajo esas condiciones hace un acto legalmente bueno. Si esta persona pone el negocio movido por la soberbia y la envidia, y además le implica dejar de dedicar el tiempo necesario a su familia y a sus deberes religiosos, el mismo acto probablemente sea moralmente malo. Pero en esa esfera el poder político no debe entrar, porque no son elementos directamente relevantes para el bien común político.

²⁸ Cfr. CRUZ PRADOS, A., *Filosofía política*, Pamplona: EUNSA, 2009, 19.

de las acciones de la sociedad a la moralidad de las acciones de sus miembros, simplemente porque responden a formalidades distintas: una debe mirar al fin último individual y otra al bien común político²⁹.

Con todo, ética personal y ética política están íntimamente relacionadas: las instituciones dependen de las personas para configurarlas y mantenerlas, y también es cierto que las personas dependen de las instituciones, pues una institución hace vivible y regularmente practicable un cierto hábito personal y dificulta otros, transmitiendo una determinada educación moral –política– a la persona. La moral es en definitiva un saber unitario, pues la sociedad no es una sustancia distinta sino una *unidad de orden*, compuesta de personas que la configuran y se forman en ella continuamente.

Sin embargo, esta última consideración no nos debe hacer perder de vista la especificidad de la ética política y su lógica propia: una lógica que mira, en primer lugar, a *definir* el bien común político de una sociedad determinada y, en segundo lugar, a *organizar institucionalmente* esa sociedad³⁰ –como manera de alcanzarlo–, argumentando desde el punto de vista del bien común político. Hasta que no se llega a afrontar en términos muy concretos estos dos cometidos de la ética política y se permanece en los principios generales, no se alcanza el objeto propio de esta disciplina. Esta es la causa de que los problemas políticos muchas veces se planteen y se resuelvan mal, con argumentos que no resisten un debate racional serio³¹.

La novedad de estas explicaciones no consiste en *ser capaces* de juzgar la bondad o maldad de las estructuras sociales. De hecho el Magisterio social siempre ha orientado a los fieles en este sentido, y son muchos los estudiosos que sostienen que la DSI trata del «orden social» en cuanto orden moral y establecen criterios válidos para determinar la justicia de las instituciones. Creemos que la originalidad de esta propuesta consiste en encontrar un método o estructura de base clara y sistemática para plantear adecuadamente los problemas según se presentan en la sociedad actual, donde el pluralismo de hecho y la creciente sensibilidad por la libertad personal exigen el cuidadoso respeto del ámbito político, con su lógica propia.

²⁹ Para mostrar la verdadera condición *moral* de la lógica política son muy útiles los trabajos de M. Rhonheimer, en especial cuando justifica el modelo del Estado constitucional democrático, fundado en el *ethos* de la justicia, la libertad y la paz como contenido del *bien común político*, que es el que debe procurar la sociedad como tal. Está relacionado pero es distinto del *bien común integral*, aquel que incluye la realización efectiva de todos los bienes que pueden realizar tanto la sociedad como sus miembros y grupos. El segundo es deseable pero no puede ser el criterio de la ética política, puesto que no es objeto de *sanción institucional* para la cultura política actual (cfr., p. ej., RHONHEIMER, M., «Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune», *Con-tratto* VI (1997) 57-123).

³⁰ Sobre el carácter *institucional* de la vida de la sociedad y la necesidad de definirla, entendida como tarea *moral*, cfr. CRUZ PRADOS, A., *Filosofía política*, 38-43.

³¹ Consideramos que este problema se da tanto del lado de los que atacan la moral católica como del lado de los que la defienden, muchas veces con argumentos poco rigurosos que no respetan la *lógica política* de las cuestiones. El libro de Rodríguez Luño al que nos referimos tiene varios capítulos donde se afrontan temas concretos de ética política –la tutela jurídica de la vida naciente, el reconocimiento legal de uniones homosexuales, la laicidad del Estado, etc.– y se presentan también las maneras de defenderlos que no respetan esta lógica y carecen de peso en la discusión pública.

2. *Un objeto doble para la DSI: comportamiento personal e instituciones sociales*

A partir de las consideraciones precedentes acerca de las dos lógicas morales que existen de hecho cuando se habla de la vida social, nuestra propuesta consiste en establecer un *objeto doble* para la DSI y, por lo tanto, dos partes o ámbitos en esta ciencia teológica: una parte de moral *personal*, que trata de la bondad del *comportamiento individual* en las distintas relaciones sociales, y una parte de moral *política* o institucional, que estudia la justicia de las *instituciones*. Mientras la primera juzga la bondad/maldad de los actos de la persona con respecto a su *fin último personal* –la santidad, la vida virtuosa–, la segunda juzga la bondad/maldad de los actos de una institución al darse una forma determinada, con respecto al *bien común*. Caracterizamos brevemente cada una de ellas.

a) Para que un comportamiento caiga bajo el objeto de la *moral personal* que estudia el comportamiento en las relaciones sociales, no alcanza que se dé en una relación *interpersonal*, sino que tiene que darse en una relación *social*, donde la *función social* del sujeto es un elemento relevante para la moralidad. Así, p. ej., en nuestra opinión, matar a una persona o hacerle una broma de mal gusto o perdonar una ofensa que nos hizo no son acciones que pertenezcan necesariamente a la moral social, porque para determinar su moralidad no suele ser relevante la función social de la persona. Pero que un presidente apruebe una ley justa, que un empresario pague un sueldo justo a un dependiente, que un policía mate a un delincuente o lo encierre en el calabozo, o que un ciudadano promueva una campaña para penalizar el aborto, sí. Se podría decir que es «deontología profesional» o el cumplimiento de los «deberes de estado» –del hijo, empresario, educador, policía, ciudadano, etc.– y de hecho, aunque implique nociones sociales, la *lógica* de esta parte de la moral social es la lógica de la moral de la persona –la de los tratados tradicionales de moral, según las virtudes o los mandamientos. Lo único que se agrega es un elemento para determinar la moralidad: el conocimiento de la naturaleza de las funciones e instituciones sociales que están en juego –el Estado, la empresa, la policía, las leyes civiles, etc. Por este motivo, esta parte de la DSI muchas veces se encuentra en tratados de moral de la persona³².

³² De hecho, como el objeto material de esta parte de la moral social son las relaciones sociales –o acciones del hombre en sociedad, o virtudes sociales– y el objeto formal es el bien último de la persona, creemos que forma parte de la virtud personal de la justicia –con sus partes potenciales y abierta siempre a la caridad–, pues se trata del cumplimiento de los deberes individuales con las demás personas o comunidades en una relación social. Por eso los manuales más antiguos incluyen estos deberes en el tratado de la justicia –los que ordenan la moral según las virtudes (p. ej., Prümmer, Merkelbach, Lanza-Palazzini)–, o de los deberes con el prójimo –los que la ordenan en deberes con Dios, sí mismo y los demás (p. ej., Royo Marín)–, o en el 4º y 7º mandamientos –los que la ordenan según los 10 mandamientos (p. ej., Mausbach-Ermecke). En estos manuales los deberes sociales suelen estar diseminados por todo el tratado y suelen estar precedidos por un epígrafe breve que señala las características básicas del ámbito (familia, trabajo, economía, política, etc.), sin entrar en problemáticas más complejas. Algunos de ellos tienen una sección específica sobre «deberes profesionales» (Royo Marín, Lanza-Palazzini). Manuales más recientes de moral de la persona, manteniendo el esquema general de la moral, introducen secciones para los distintos ámbitos de la vida social, donde hay una parte extensa de DSI sobre la naturaleza de la materia y luego los deberes y derechos personales en esa materia (p. ej., Häring, Günthör). Por otro lado, en los manuales de moral social o DSI todos estos deberes se encuentran incluidos en el desarrollo de cada uno de los ámbitos tradicionales de la moral social, generalmente con un tratamiento breve, luego de una exposición amplia y completa sobre la naturaleza institucional de cada ámbito, basada en el Magisterio

En definitiva, creemos que en esta parte personal de la DSI se trata de estudiar cómo *promover instituciones justas y actuar bien en ellas*, según la función social que cada uno tenga o, con palabras de E. Colom, de cómo «identificarse con Cristo –buscar la santidad– a través del ejercicio fiel de los deberes sociales, que son parte integrante de la vocación cristiana»³³. Pero esto no puede considerarse una definición completa de la DSI, tal como la conocemos.

El estudio de la identificación con Cristo en el ámbito de las relaciones sociales ciertamente pertenece a la DSI, pues de hecho los Papas han hablado de esto en los documentos sociales y también lo plantean así los trabajos teológicos más recientes sobre la materia. Sin embargo, no pensamos que se limite solamente a eso, y ni siquiera que sea lo *propio* o *específico* de la DSI en cuanto ciencia teológica, sino sólo la consecuencia a nivel de moral personal de la doctrina sobre las instituciones sociales, cuyo nacimiento y vida requieren del obrar individual de las personas³⁴.

b) La *moral política o institucional*, por su parte, estudia la conformidad de las estructuras o instituciones sociales con respecto a su fin: el bien común. Los distintos tipos de sociedad (las comunidades de amistad, la familia, las empresas, la comunidad política, la comunidad internacional, etc.) tendrán cada una su propio bien común y a través de los actos que realicen para darse una forma determinada, se alejarán de su bien común o se acercarán a él.

Esta lógica moral –la adecuación de la forma de una institución a su fin, que es el bien común– es lo *más propio* o específico de la DSI, para nosotros el *objeto primario* de la disciplina, que buscará estudiar en qué consiste el bien común y cuáles son los medios para lograrlo. Como los actos y la forma de las estructuras e instituciones siempre son el fruto del obrar individual de personas concretas, las conclusiones de la moral social institucional se traducirán –como ya observamos– en normas de moral personal, por las que los individuos deberán *promover instituciones justas y actuar bien en ellas*, según la función social que cada uno tenga, y que en nuestra opinión será *objeto secundario* o *derivado* de esta disciplina³⁵.

social. FERNÁNDEZ, A., *Moral social, económica y política*, 33-50 repasa varios manuales de los años '80 y constata tanto esta evolución como la confusión que aún había sobre el objeto de la Moral Social –la vida social del hombre o las instituciones sociales. Él incluye ambas y da algunas claves para su mutua relación, pero no la desarrolla teóricamente.

³³ COLOM, E., *Morale sociale*, p. 26.

³⁴ P. ej., cuando el Magisterio dice que un católico no puede apoyar con su voto los programas o leyes civiles que contengan propuestas alternativas a los contenidos fundamentales de la ley moral, está dando una enseñanza de moral personal en el ámbito de sus relaciones sociales: si apoya esa ley, comete un pecado; si no la apoya, un acto de virtud. Pero en definitiva esta enseñanza se reduce a concretar –para la *función social* que desempeña el ciudadano votante– el principio básico de la moral fundamental: no es lícito querer/apoyar directamente un objeto moral malo, es preciso promover verdaderos bienes. Ahora bien, el hecho de que esa ley civil sea buena o mala no lo determina la moral personal, pues pertenece a la *lógica política*, cuyo objeto no es el bien último de la persona, sino el bien común –que se relaciona con él pero no se identifica. Creemos que lo *más propio* de la DSI es justamente el estudio de la bondad/maldad de esa forma u orden que la sociedad pretende darse con esa ley civil, que implicará luego –a nivel de moral personal– la obligación de fomentarla si es buena y de rechazarla si es mala.

³⁵ Retomando el ejemplo anterior, no es la moral personal la que determina si esa ley es justa o no, pues el fin de una ley civil no es la santidad de las personas, sino el bien común de la *polis*, que a veces aconsejará prohibir determinado comportamiento individual o institucional, a veces aconsejará fomentarlo, otras veces tolerarlo sin prohibirlo, pero siempre por motivos políticos, del bien común de esa *polis*. En un

En los últimos años varios estudiosos han señalado que no se puede reducir la ética social a la personal, como si la social fuera una simple extensión de la personal³⁶; muchos hablan de que la bondad de las instituciones es tan importante como el buen comportamiento de las personas para el funcionamiento adecuado de la sociedad, y que la DSI da indicaciones para ambos³⁷; pero a nuestro juicio luego no dan criterios claros para la constitución de una moral social que integre ambas lógicas –la personal y la política– con sus peculiaridades propias.

Otros autores plantean la duplicidad de lógicas como el problema de la adecuación entre la ley moral y la ley civil, o sea, en qué medida las leyes e instituciones sociales deben reflejar las exigencias de la ley moral –entendida generalmente en sentido personal³⁸. Sin embargo, en su mayoría estos autores no suelen considerar que la ley moral natural posee también una parte de moral política, complementaria a la personal pero a la vez específica de la vida institucional, y que es justamente en base a los criterios de esta «parte» o dimensión de la ley natural que se determinan las exigencias morales del bien común: la ley moral de la persona y la ley moral de las instituciones –partes integrantes de la misma ley moral natural– obligan siempre, cada una en su ámbito³⁹. Creemos además que sólo estudiando las peculiaridades de cada una de estas lógicas es posible determinar con claridad el rol de la fe cristiana en una y otra, en su constitución como partes distintas de la DSI.

ejemplo muy simplificado, a la hora de discutir la conveniencia o no de legalizar las uniones de hecho entre un hombre y una mujer, el problema de *moral política* no es determinar si es bueno o malo para una persona vivir en relación de concubinato con otra. El problema *político* consiste en determinar si es bueno para la sociedad –si forma parte del bien común– que dichas uniones se reconozcan y promuevan o si, por el contrario, su legalización tendrá efectos perjudiciales para el bien común político y cuáles son. De la respuesta a esta segunda cuestión se seguirá la *obligación personal* de apoyar esa ley si favorece el bien común, o de rechazarla si lo perjudica, como creemos que es el caso.

³⁶ Ver, entre otros, COSTE, R., *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Paris: Cerf, 2000, 31-32 que retoma la propuesta de la «ética de instituciones» de Mehl; ALBUQUERQUE, E., *Moral social cristiana, camino de liberación y de justicia*, Madrid: San Pablo, 2006, 12-16, que habla del descubrimiento relativamente reciente de la «dimensión estructural» de la libertad humana, que impide reducir la ética social a la personal; MANZONE, G., *Una comunità di libertà. Introduzione alla teologia sociale*, Padova: Messagrero, 2008, 329-336, que en su análisis del «pecado social» insiste en que no se puede atender solo al polo personal del pecado, sino que es preciso el análisis moral de las estructuras y de las mentalidades que ellas generan; o CREPALDI, G. y FONTANA, S., *La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa*, 84, que opinan que la categoría «moral» que SRS 41 atribuye a la DSI implica la acción individual, la acción de la comunidad creyente y la acción supraindividual en las estructuras sociales.

³⁷ Ver, p. ej., SPIAZZI, R., *Codice sociale della Chiesa*, 27; COZZOLI, M., *Chiesa, vangelo e società*, 41-42.

³⁸ Ver, p. ej., CARLOTTI, P., «Un chiarimento decisivo», 176-179. Al hablar de la forma de la sociedad, plantea el tema como la relación entre ley moral y ley civil, ambas con «formalidades diversas»: una moral y otra jurídica. Para evitar los dos extremos –la independencia total y la réplica completa– sugiere discutir sobre la «protección jurídica del bien moral», que debería imponer los bienes morales más fundamentales y buscar el equilibrio con la libertad para los bienes morales más perfectos o elevados. Pero creemos que entiende el «bien moral» en sentido personal y no en términos de bien común, por eso faltan criterios claros para establecer el equilibrio que pretende entre bienes morales y libertad –p. ej., se declara a favor de que la ley italiana de fecundación asistida prohíba la fecundación heteróloga y permita la homóloga, pues su ilicitud se basa en las enseñanzas de *Humanae Vitae*. A nuestro juicio debería mostrar por qué una ley que permita y reglamente la fecundación homóloga es buena o indiferente para el bien común –cosa bastante discutible, por cierto– y no limitarse a clasificar los bienes morales en fundamentales o menos fundamentales.

³⁹ El mismo Magisterio ha dicho varias veces que es «la misma ley natural» la que debe dirigir la actividad de los hombres, de los Estados y de las relaciones de los Estados entre sí (p. ej., *Pacem in Terris*, nn. 80, 85), aunque luego no detalle concretamente cómo debe dirigir cada tipo de actividades.

Algunos autores, por último, proponen que los actos personales sean el objeto de la moral social, mientras la DSI estudiaría las estructuras sociales, en cuanto protegen o dañan la dignidad de la persona⁴⁰. Siendo una opción válida, pues las lógicas distintas podrían definir dos disciplinas distintas, creemos que no es la más adecuada. En primer lugar, por tradición, porque tanto los documentos de la Iglesia como los manuales de DSI y de Moral Social tratan del comportamiento del hombre en sociedad y de las instituciones sociales. En segundo lugar, porque no creemos que lo importante sea hacer dos disciplinas, sino diferenciar correctamente las dos lógicas. El hacer dos disciplinas tiene, a nuestro modo de ver, la dificultad de que habría un terreno muy amplio que sería común a las dos, pues para conocer las obligaciones de la *función social* –del votante, del contribuyente, del diputado, del empresario, etc.– hay que conocer la lógica de cada institución y su bien propio.

3. *La constitución de la DSI como ciencia teológica*

Como propusimos, la DSI es la disciplina que *estudia la moralidad del comportamiento de la persona en sus relaciones sociales y la moralidad de las instituciones sociales*. El doble objeto de estudio obedece a dos lógicas distintas que están presentes en las «realidades sociales»: la persona debe buscar su fin último –santificarse– en sus *relaciones sociales* y la sociedad misma debe alcanzar también su fin, el *bien común*, que es formalmente distinto del bien personal. Ahora debemos explicar cómo se constituye la DSI como *teología*, o sea, qué puede aportar la fe a la inteligencia y a la perfección de este doble objeto de la DSI. Creemos que la fe incide de manera distinta en el estudio de cada uno de ellos, como veremos a continuación, y por eso presentamos una importante distinción que nos ayudará en el razonamiento.

Es una idea tradicional en el Cristianismo que sin la fe no se puede tener un conocimiento acabado del misterio del hombre, y por tanto de su obrar⁴¹. Sin embargo, la manera en que la fe da esa plenitud al conocimiento humano no siempre es la misma: a veces aporta nociones totalmente nuevas o inalcanzables para la razón con sus solas fuerzas naturales, otras purifica la razón para que pueda ver con claridad –y con plenitud, a la luz de las verdades nuevas– su objeto propio natural⁴².

Como hemos señalado antes, *la parte de moral personal de la DSI* pretende determinar la moralidad del comportamiento del individuo según su función social, con vistas a lograr la identificación con Cristo en el ámbito de las relaciones sociales. Así el pago de los impuestos por parte del contribuyente, el pago de un salario justo a los empleados

⁴⁰ Cfr., p. ej., COLOMBO, G., *La dottrina sociale della Chiesa «appartiene» al campo della teologia* (SRS 41), 236-238; FITTE, H., *Teologia e società. Elementi di teologia morale sociale*, Roma: Apollinare Studi, 2000, 82-83. En esta línea también, aunque más compleja, la propuesta de G. ANGELINI, *La dottrina sociale della Chiesa*, 80-101.

⁴¹ Cfr., p. ej., GS 22: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»; *Fides et Ratio*, n. 14: «La Revelación introduce en la historia un punto de referencia del cual el hombre no puede prescindir, si quiere llegar a comprender el misterio de su existencia».

⁴² Cfr. la explicación de RODRÍGUEZ LUÑO, A., «Pensiero filosofico e fede cristiana. A proposito dell'enciclica *Fides et Ratio*», *Acta Philosophica* 9 (2000) 53-56, que retoma las intuiciones de R. Guardini al respecto.

por parte del patrón, el voto de un candidato presidencial por parte de un ciudadano, la elección de la escuela de los hijos por parte de los padres, el cuidado del medioambiente por parte de una empresa, etc., son comportamientos que se refieren directamente al buen cumplimiento de la *función social* que *cada uno* tiene en las distintas comunidades a las que pertenece. Se trata de acciones personales, cuya moralidad se inscribe en la *moral personal*, aquella parte de la moral que pretende guiar al hombre al fin último de su vida considerada como un todo a través de las virtudes personales.

La teología moral es la ciencia que estudia, a la luz de la razón y de la fe, la vida moral cristiana, o sea, la vida de los fieles en Cristo⁴³. Esta vida moral cristiana es una vida sobrenatural, que comienza con el Bautismo y nos incorpora a Cristo, introduciendo en nosotros una dinámica sobrenatural de configuración con Él. La «vida nueva» que se nos da por medio de la gracia asume toda la dinámica de la vida humana y la lleva a plenitud: es «novedad» y «cumplimiento» pero sin ruptura. La teología moral, siguiendo este esquema, asume la ética humana pero desde la perspectiva más alta de la fe, que tiene en cuenta la acción de la gracia, el papel organizador de la caridad –que a veces altera las prioridades entre las virtudes de la ética natural–, las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo, la visión beatífica como cumplimiento del fin último del hombre, etc. Por lo tanto, la diferencia fundamental entre ética filosófica y teología moral radica en que ambas estudian *experiencias distintas*: mientras una estudia la conducta humana y pretende dirigirla racionalmente hacia el bien de la vida considerada como un todo, la otra estudia la vida específica del cristiano, hijo de Dios y llamado a gozar de la visión directa de la Trinidad. Rodríguez Luño agrega –y nos parece de importancia fundamental– que esta manera de explicar la distinción y relación entre ambas disciplinas es más exacta que la que se fundamenta sólo en la distinción entre fe y razón como vías diferentes de conocimiento de una misma realidad⁴⁴.

Si la parte de la moral social que se refiere al comportamiento individual en las relaciones sociales es uno de los ámbitos de la teología moral de la persona, entonces participa también de la novedad y plenitud que la fe cristiana representa para la vida del hombre. En este sentido, la Revelación es una fuente de conocimiento de verdades nuevas e inalcanzables, necesarias para la constitución de esta parte de la moral social como ciencia teológica⁴⁵. Pero nótese que la novedad de la fe atañe, sobre todo, a lo que tiene en común con los demás ámbitos de la moral personal, y no tanto a los contenidos específicamente *sociales, políticos o económicos*⁴⁶. Por tanto esta parte de moral personal

⁴³ Cfr. COLOM, E. y RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Scelti in Cristo per essere santi, I: Elementi di teologia morale fondamentale*, 3 ed., Roma: EDUSC, 2003, 23-24. Para caracterizar la naturaleza científica de la teología moral seguimos el planteo de esta obra.

⁴⁴ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética General*, 5 ed., Pamplona: EUNSA, 2004, 46-47.

⁴⁵ Así decimos, p. ej., que el ciudadano que paga sus impuestos o el padre que elige una buena escuela para sus hijos o un trabajador que es leal a su empresa realizan un acto de virtud, crecen en su identificación con Cristo y se hacen merecedores del cielo si lo realizan movidos por la caridad. Si hacen lo contrario, cometerían un pecado. Sin el conocimiento de la existencia de la gracia, de la Encarnación, del cielo, etc. sería impensable hacer esas afirmaciones.

⁴⁶ En efecto, para determinar cuándo una ley impositiva es justa, cuándo una escuela es buena o qué significa ser leal a una empresa determinada, la fe no aporta directamente conocimientos nuevos y específicos, aunque indirectamente ayude a ver elementos importantes.

de la DSI depende en gran medida de la moral política, que es la que en definitiva determina qué significa cumplir bien con los deberes de la función social que desempeña una persona. Por este motivo habíamos dicho que el contenido de esta parte de la DSI se podía resumir en *cómo promover instituciones justas y actuar bien en ellas*, presuponiendo todos los demás conocimientos de moral fundamental de la persona, de la que esta parte de la DSI sería, con sus peculiaridades, un ámbito entre otros –como las relaciones con Dios, la templanza en el uso de los bienes materiales, el apostolado personal, etc.

La *moral política* o de instituciones, en cambio, es aquella parte de la DSI que pretende determinar la moralidad de los actos de la sociedad cuando se da a sí misma una forma institucional, con vistas a lograr el bien común político de esa sociedad. Si la parte de la DSI referida al comportamiento individual se ocupaba del pago de impuestos por parte de un contribuyente, la elección de la escuela por parte de los padres, el voto de un candidato por parte del ciudadano, etc.; la moral política es la que determina la justicia del sistema impositivo, de cómo debe ser el sistema educativo – con libertad, calidad, accesible, etc.–, el sistema electoral y la forma de gobierno que más convengan al bien común político de esa sociedad.

Ahora bien, a la hora de hacer teología moral política, debemos tener en cuenta una diferencia importante con la moral personal: la fe no implica una *experiencia distinta* para la vida política que amerite una ciencia con un objeto distinto. En efecto, no existe algo así como la vida sobrenatural de la sociedad –en cuanto *unidad de orden*, distinta de la de cada uno de sus miembros– o un fin último sobrenatural y trascendente al que deba ordenarse, etc. En este sentido, la fe proporciona algunas ideas fundamentales que enmarcan y orientan la actividad político-institucional, pero la experiencia demuestra que no aporta a la moral política una *síntesis peculiar* a nivel político o económico construida sobre criterios sobrenaturales o revelados, sino que con sus principios fundamentales sobre la naturaleza del hombre y de la sociedad es capaz de fecundar concepciones sociales muy distintas⁴⁷.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la fe no tenga nada que decir a la actividad política concreta, o que sea una «realidad segunda» y exterior a ella, o que no pueda existir una teología moral política. La existencia de la DSI es prueba suficiente de esto. Lo que sí quiere decir es que su contribución a la política es *mediata*, que no tiene *principios políticos propios*, sino una doctrina más amplia acerca de la naturaleza del hombre y del mundo, de su origen y su destino, de la naturaleza de la actividad política: un *marco* que le da plenitud de sentido sin determinarla en sus contenidos concretos mientras respete ese marco⁴⁸. Nuevamente, el hecho de ser un «marco» no debe entenderse como una realidad «exterior» a la misma identidad de la política o economía: esa visión del hombre y del mundo que da la fe debe estar constantemente

⁴⁷ Nos parecen suficientemente claras al respecto las palabras de *Deus Caritas Est*, n. 28, aunque son muchas las intervenciones de Benedicto XVI –también antes de ser Papa– sobre la pertenencia de la política al ámbito de la razón natural y sobre el peligro de la «teologización» de la política.

⁴⁸ Resulta interesante al respecto el análisis de los pasajes neotestamentarios acerca de la política que presenta COLOM, E. y RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Elementi di teologia morale fondamentale*, 311-314.

presente en todos los desarrollos posibles dentro del «marco», calificándolos «desde dentro», pero en su nivel teológico y moral, no en su dimensión técnica⁴⁹.

En este sentido, creemos que es acertado el análisis que hace T. López sobre la Revelación como fuente de la moral política⁵⁰. En su opinión, el primer capítulo de la Const. *Gaudium et Spes* propone los componentes fundamentales de la antropología cristiana que subyace a la DSI: sólo desde una antropología de la creación, caída y redención se puede entender con plenitud el misterio del hombre y, por lo tanto, la dimensión social de su obrar. Pero concretamente respecto a los principios de justicia en ámbito social, recuerda lo que esa constitución enseña:

«La Iglesia, en el transcurso de los siglos, a la luz del Evangelio, ha concretado los principios de justicia y equidad, exigidos por la recta razón, tanto en orden a la vida individual y social como en orden a la vida internacional, y los ha manifestado especialmente en estos últimos tiempos»⁵¹.

Se da por supuesto –anota López– que estos «principios de justicia» están en la órbita de los valores morales percibidos por la recta razón, pertenecientes a la ley natural y, por tanto, no son verdades nuevas e inalcanzables que la Revelación aporte al hombre para organizar la sociedad⁵². Pero este autor agrega un matiz importante a esa afirmación, que si bien es cierta, es incompleta: la Iglesia comprende y expone los principios de justicia «a la luz del Evangelio», o sea, a la luz de esa antropología cristiana que le permite entender plenamente el sentido del hombre y de su obrar. Y en base a esa antropología sabe la Iglesia que sólo a la luz de la fe es posible percibir certeramente esos principios de la ley natural y captar su plena virtualidad. Por eso la teología moral política es necesaria y posible aunque la fe cristiana no contenga una doctrina política⁵³.

Además de estas razones teóricas, debemos aceptar también el hecho histórico de la necesidad del Cristianismo para percibir los criterios morales fundamentales de la vida social⁵⁴. Consideramos que entre estos elementos destacan la distinción fuerte entre política y religión y, sobre todo, la dignidad personal de todo ser humano⁵⁵.

⁴⁹ Muy útiles al respecto las consideraciones de ILLANES, J. L., «Economía y discurso teológico: análisis de un encuentro», en RAVINA, L. (ed.), *Economía y religión. Actas del III Simposium Internacional de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales*, Pamplona: EUNSA, 2000, 111-117.

⁵⁰ Cfr. LÓPEZ, T., «Naturaleza de la doctrina social de la Iglesia. Estatuto teológico», en FERNÁNDEZ, F. (Coord.), *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Madrid: AEDOS - Unión Editorial, 1990, 46-50.

⁵¹ GS 63. Cfr. también GS 23.

⁵² «De aquí que –observa López–, desde esta consideración, podría concluirse que, en razón de los contenidos, la moral social cristiana, la DSI, se sitúa en el marco de una ética humana, sin ofrecer, desde sus contenidos, principios que avalen la afirmación de una especificidad cristiana en este campo» (p. 48).

⁵³ Son útiles también las reflexiones de COZZOLI, M., *Chiesa, vangelo e società*, 99-111, que plantea que la doctrina cristiana no deriva de la Revelación las normas prácticas del actuar en materias sociales, sino una concepción del hombre y de la sociedad, y un conjunto de bienes y valores fundamentales que al final se concretan en unos principios de reflexión, criterios de juicio y directivas de acción bastante generales.

⁵⁴ Cfr. D'AGOSTINO, F., *Il diritto come problema teologico*, Torino: G. Giappichelli, 1992, 163. De manera similar se expresa *Fides et Ratio*, n. 76: «La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola», y a continuación sugiere varios ejemplos entre los cuales se encuentra la dignidad, igualdad y libertad de toda persona humana.

⁵⁵ Sobre la influencia del Cristianismo en el desarrollo de la idea de «persona» en la doctrina política es claro D'ADDIO, M., *Storia delle dottrine politiche*, 2 ed., I, Genova: Edizioni Culturali Internazionali Genova,

Resumiendo, la moral política se constituye en relación con las distintas ciencias sociales, y es claro que la política, la economía, la sociología y en general todas las disciplinas que se refieren a realidades humanas autónomas son altamente complejas, con una gran carga de contingencia y muy dependientes de las condiciones históricas. Además la Revelación no es una fuente directa de su dinámica específica, si bien aporta elementos imprescindibles para enmarcar cada disciplina, orientarla y dotarla de su sentido pleno. Por último, el criterio de juicio principal de la moral política –el bien común político– es también un concepto con un amplio margen de relatividad. Por estos motivos, creemos que es posible derivar las siguientes consecuencias sobre la parte de la *moral social* que hemos llamado «política» o «institucional»⁵⁶:

a) Es una ciencia que *contiene principios, criterios de juicio y directivas muy amplios*, que son los que derivan de la concepción cristiana del hombre y de la vida política. Para formularlos debe servirse también de una comprensión filosófica básica de las realidades a las que se refiere –la política, la economía, la comunidad familiar, la educación, etc.–, cuya evolución implica muchas veces cambios en la formulación de los principios morales –manteniéndose la esencia de esos principios– y a menudo también una mejor comprensión de los mismos, como ha sucedido notoriamente a lo largo de la historia moderna de la DSI. Por estas razones la moral política admite, dentro del marco de sus principios, un *gran pluralismo* en todas estas materias a las que se refiere⁵⁷. Esto hace que de ordinario no se deba ir al teólogo para saber qué hay que hacer en política o economía, pues la teología sólo aporta *principios, criterios y directivas generales* que de por sí son incapaces de guiar directamente la acción concreta –a no ser que se trate de un caso claro y evidente, cosa que en moral política sucede en contadas ocasiones y, si es de ámbito público, suele generar un pronunciamiento de la Jerarquía. En este sentido la moral política es menos concreta que la moral personal, para la que la Revelación presenta más criterios claros y en la que teólogos y Pastores deben juzgar continuamente, limitándose como es claro al ámbito moral.

b) Esta parte de la DSI *debe respetar la lógica propia de la ética política*, lo que implica que su discurso –los principios, criterios y directivas– versa sobre el deber ser de las instituciones sociales desde el punto de vista del bien común político, o sea, de las condiciones de la vida social que hacen posible el desarrollo integral de sus miembros. En este sentido, debe esforzarse por mostrar en qué medida las acciones de la sociedad al darse una forma contribuyen o perjudican al bien común político, evitando

1992, 125-138, o también PEROLI, E., *Essere persona: le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Brescia: Morcelliana, 2006. Sobre la separación entre política y religión remitimos a las ideas que exponemos en «El papel de la Iglesia en la política a la luz de las enseñanzas de Benedicto XVI», *Humanidades* (Montevideo) X/1 (2010) 81-100.

⁵⁶ Algunos de los elementos que presentamos a continuación se encuentran en RODRÍGUEZ LUÑO, A., «La especificidad dell'etica politica», en RODRÍGUEZ LUÑO, A. y COLOM, E. (a cura di), *Teologia ed etica politica. Atti dell' VIII Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce* (Roma, 11-12 marzo 2004), Città del Vaticano: LEV, 2005, 59-62.

⁵⁷ Claras en este sentido las enseñanzas de la *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* de la Congr. para la Doctrina de la Fe (2002), que recuerda que no es tarea de la Iglesia formular soluciones concretas para cuestiones temporales (n. 3) y que de ordinario el campo de la unidad de los católicos son algunas «exigencias éticas fundamentales e irrenunciables» (n. 4), que además no son «valores confesionales» sino naturales (n. 5), y más allá de las cuales todos obran con gran libertad en las cuestiones técnicas.

cuidadosamente la confusión de los planos de la ética política con la ética personal, y manejando siempre un criterio político –no integral– del bien común⁵⁸.

c) Todo lo anterior implica que el camino ordinario para que la teología moral política influya efectivamente en la sociedad no sea ni que la Iglesia tome por mano propia la realización de la justicia social, ni que emprenda la construcción de una ciencia «católica» que pretenda resolver desde la fe los problemas políticos y económicos de la sociedad. El camino ordinario –como han recordado siempre los Pontífices– es la *formación de la conciencia* de los creyentes en esos principios, criterios y directivas generales que ayudan, sobre todo, a tener *una recta concepción del bien común político y de sus principales contenidos*. Centrales en esta recta concepción del bien común serán la idea del hombre y el bien humano y la idea de los fines de la actividad política.

d) Por último, para llegar a su fin operativo, los principios de la moral política exigen *entrar en diálogo con las ciencias de lo social*, para relevar la naturaleza técnica de los problemas y buscar una solución, que estará orientada por la teología en el plano moral⁵⁹. El resultado de ese diálogo –el juicio, la decisión concreta–, sin embargo, generalmente es algo que pertenece a la conciencia y prudencia personales y no a la ciencia teológico-moral que sirvió para elaborarlo, pues implica siempre juicios técnicos con los que la teología no puede comprometerse definitivamente⁶⁰. Por ello se requiere de los Pastores y teólogos una extremada prudencia a la hora de tratar temas políticos, pues como el límite entre lo técnico y lo moral muchas veces es difuso, fácilmente se puede terminar defendiendo, en nombre de la fe, opciones políticas o económicas que no necesariamente son las únicas que encarnan los valores morales y ni siquiera las mejores.

⁵⁸ Mezclaría ética política y ética personal, p. ej., quien afirmara que es inmoral votar un candidato no católico por el mero hecho de que no tiene fe, o que el Estado no debería legalizar las uniones homosexuales porque el comportamiento homosexual es antinatural o deshonesto. En todos los casos habría que mostrar que el efecto de esa acción (el triunfo de ese candidato, la legalización de esas uniones, etc.) es negativo para el bien común político de esa sociedad concreta. Manejaría un criterio integral del bien común, p. ej., quien pensara que el Estado es responsable directo del bienestar efectivo de todos los ciudadanos, o que debería ser institucionalmente católico y buscar activamente la adhesión a esta fe de todos los miembros de la sociedad.

⁵⁹ De gran utilidad en este sentido las intuiciones de ILLANES, J. L., *La doctrina social de la Iglesia como teología moral*, 870-875 y de CREPALDI, G. y FONTANA, S., *La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa*, 127-133.

⁶⁰ P. ej., la ciencia teológica puede identificar los males del socialismo, condenarlo, prohibir que un católico lo promueva, etc. Lo mismo sucede con el capitalismo liberal, los salarios injustos, la falta de libertad de educación. Pero para decir que el régimen político de un país concreto entra en esa definición condenada de socialismo, de capitalismo, de falta de libertad de educación, etc. o hasta qué punto, y más todavía para decidir qué hacer al respecto, hace falta una valoración técnica –política, económica, pedagógica– del régimen en cuestión y de las oportunidades de acción, que rara vez corresponde a la Iglesia o a la teología determinar –salvando lógicamente, los casos evidentes donde la Jerarquía juzgue necesario intervenir. Algo similar ocurre en otros ámbitos de la moral: p. ej., cuando en bioética se dice que no es lícito trasplantar órganos vitales de una persona viva o que es más grave tomar anticonceptivos con efecto abortivo que anticonceptivos *stricto sensu*, la moral no determina ni cuándo una persona está viva o muerta ni cuándo una píldora tiene efecto abortivo, sino que corresponde a la ciencia médica determinarlo en cada caso.

CONCLUSIÓN

Luego de este recorrido por los principales nodos epistemológicos de la DSI, creemos que queda hecha una primera descripción de la disciplina, una ciencia teológico-moral que estudia comportamientos personales e instituciones sociales a la luz de la razón iluminada por la fe, pero que sabe distinguir las dos lógicas morales que entran en juego en su constitución.

Sobre esta base estamos ahora en condiciones de profundizar en algunas cuestiones de método que fueron apareciendo a lo largo del trabajo, pero que no era posible abordar todavía. La que nos parece más importante es el estudio de la relación en DSI entre la racionalidad ética y la racionalidad técnica a la hora de estudiar *moralmente* un ámbito institucional determinado en relación con el bien común político. Para lograr su fin, esta rama de la teología debe entrar en diálogo con las ciencias sociales que estudian esos distintos ámbitos institucionales –que son también disciplinas prácticas, no solo técnicas–, respetando su legítimo pluralismo pero siendo capaz de comprenderlas en su identidad y de orientarlas moralmente. Esto requiere a su vez un estudio filosófico de la naturaleza del bien común político y de su dimensión moral, que es el ámbito donde la DSI puede dar una contribución relevante, y es por tanto el ámbito donde creemos que deberían concentrarse los esfuerzos de todos los que tienen una labor de formación en la Iglesia en esta época de la nueva evangelización.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBUQUERQUE, E., *Moral social cristiana, camino de liberación y de justicia*, Madrid: San Pablo, 2006.
- ANGELINI, G., «La dottrina sociale della Chiesa», en *La dottrina sociale della Chiesa*, Milano: Glossa, 1989, 15-111.
- CAMACHO, I., *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid: Paulinas, 1991.
- CAMPANINI, G., *Caritas in Veritate. Linee guide per la lettura*, Bologna: EDB, 2009.
- CAMPANINI, G., *La dottrina sociale della Chiesa. Le acquisizioni e le nuove sfide*, Bologna: EDB, 2007.
- CARLOTTI, P., «"Un chiarimento decisivo". DSC e teologia morale», en CARLOTTI, P. y TOSO, M. (a cura di), *Per un umanesimo degno dell'amore: il «Compendio della Dottrina sociale della Chiesa»*, Roma: LAS, 2005, 157-180.
- COLOM, E., *Scelti in Cristo per essere santi, IV: Morale sociale*, Roma: EDUSC, 2008.
- COLOM, E. y CREPALDI, G., «Epistemologia della Dottrina Sociale della Chiesa», en *Dizionario di Dottrina Sociale della Chiesa*, Roma: LAS, 2005.
- COLOM, E. y RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Scelti in Cristo per essere santi, I: Elementi di teologia morale fondamentale*, 3 ed., Roma: EDUSC, 2003.
- COLOMBO, G., «La dottrina sociale della Chiesa «appartiene» al campo della teologia (SRS 41)», *Seminarium* 41 (1989) 232-238.
- COSTE, R., *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Paris: Cerf, 2000.

- COZZOLI, M., *Chiesa, vangelo e società. Natura e metodo della dottrina sociale della Chiesa*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 1996.
- CREPALDI, G. y FONTANA, S., *La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa*, Siena: Cantagalli, 2006.
- CRUZ PRADOS, A., *Filosofía política*, Pamplona: EUNSA, 2009.
- D'ADDIO, M., *Storia delle dottrine politiche*, 2 ed., Genova: Edizioni Culturali Internazionali Genova, 1992.
- D'AGOSTINO, F., *Il diritto come problema teologico*, Torino: G. Giappichelli, 1992.
- FERNÁNDEZ, A., *Teología Moral, III: Moral social, económica y política*, Burgos: Aldecoa, 1993.
- FITTE, H., *Teologia e società. Elementi di teologia morale sociale*, Roma: Apollinare Studi, 2000.
- GALINDO GARCÍA, A., «Naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia», en CUADRÓN, A. (Coord.), *Manual de doctrina social de la Iglesia*, Madrid: BAC, 1993, 59-88.
- GOENAGA, J., *Philosophia socialis*, Romae: Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1964.
- GÜNTHÖR, A., *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale, III: Morale speciale; le relazioni verso il prossimo*, 4 ed., Cinisello Balsamo: Paoline, 1988.
- HITTINGER, R., «The Coherence of the Four Basic Principles of the Catholic Social Doctrine: An Interpretation», en ARCHER, M. y DONATI, P. (ed.), *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together (Proceedings of the 14th. Plenary Session)*, Città del Vaticano: Pontificia Academia Scientiarum Socialium, 2008, 75-123.
- HÄRING, B., *La ley de Cristo, III: Moral especial (2)*, 2 ed., Barcelona: Herder, 1968.
- ILLANES, J. L., «Economía y discurso teológico: análisis de un encuentro», en RAVINA, L. (ed.), *Economía y religión. Actas del III Simposium Internacional de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales*, Pamplona: EUNSA, 2000, 97-117.
- ILLANES, J. L., «En torno a la noción de la filosofía política. Consideraciones a partir del comentario tomista a la "Ética a Nicómaco"», *Doctor Communis* 49/1 (1996) 59-71.
- ILLANES, J. L., «La doctrina social de la Iglesia como teología moral», *ScrTh* 24 (1992) 839-876.
- MAUSBACH, J. y ERMECKE, G., *Teologia Morale, III: La morale speciale*, Alba: Paoline, 1956.
- LANZA, A. y PALAZZINI, P., *Theologia moralis. II: De virtutibus in specie*, Augusta Taurinensis: Marietti, 1965.
- LANZA, S., «Magistero sociale e teologia sociale», en K. WOJTYLA, *La dottrina sociale della Chiesa*, Roma: Lateran University Press, 2003, 91-133.
- LÓPEZ, T., «Naturaleza de la doctrina social de la Iglesia. Estatuto teológico», en FERNÁNDEZ, F. (Coord.), *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Madrid: AEDOS - Unión Editorial, 1990, 41-62.
- LÓPEZ, T., «La doctrina social de la Iglesia: balance del posconcilio», *ScrTh* 22 (1990) 809-842.
- MANZONE, G., *Una comunità di libertà. Introduzione alla teologia sociale*, Padova: Messaggero, 2008.
- MERKELBACH, B., *Summa theologiae moralis, II: De virtutibus moralibus*, Brugis: Desclée de Brouwer, 1962¹¹.
- MUÑOZ, R. y GUTIÁN, G., «Manuales de moral social (2000-2008)», *ScrTh* 42 (2010) 161-182.

NOTHELLE-WILDFEUER, U., «Duplex ordo cognitionis». *Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie*, Paderborn: Schöningh, 1991.

PEROLI, E., *Essere persona: le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Brescia: Morcelliana, 2006.

PRÜMMER, D., *Manuale theologiae moralis*, II, 15 ed., Barcinone: Herder, 1961.

RHONHEIMER, M., *Cristianismo y Laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Madrid: Rialp, 2009.

RHONHEIMER, M., «Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune», *Con-tratto* VI (1997) 57-123.

RODRÍGUEZ LUÑO, A., «Pensiero filosofico e fede cristiana. A proposito dell'enciclica Fides et Ratio», *Acta Philosophica* 9 (2000) 33-57.

RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética General*, 5 ed., Pamplona: EUNSA, 2004.

RODRÍGUEZ LUÑO, A., *La specificità dell'etica politica*, en RODRÍGUEZ LUÑO, A. Y COLOM, E. (a cura di), *Teologia ed etica politica. Atti dell'VIII Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce (Roma, 11-12 marzo 2004)*, Città del Vaticano: LEV, 2005, 47-62.

RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Cultura política y conciencia cristiana. Ensayos de ética política*, Madrid: Rialp, 2007.

ROYO MARÍN, A., *Teología moral para seglares*, Madrid: BAC, 1961.

SPIAZZI, R., *Codice sociale della Chiesa*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1990.

STO. TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum Expositio* (trad. esp.: *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora, Pamplona: EUNSA, 2000).

TOSO, M., *Welfare Society. L'apporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Roma: LAS, 1995.

TOSO, M., *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità*, Roma: LAS, 2000.

WITTE JR, J. y ALEXANDER, F. (ed.), *The Teachings of Modern Roman Catholicism on Law, Politics & Human Nature*, New York: Columbia University Press, 2007.