

Q U A D E R N S
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



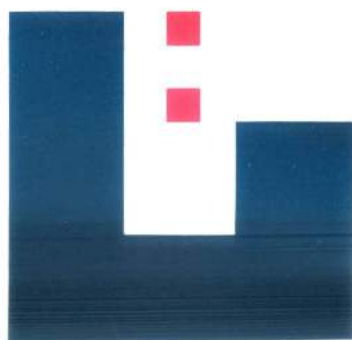
La fonamentació
teològica
de l'ètica

JORDI M. ESCUDÉ



(21)

1994



Q U A D E R N S
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



La fonamentació
teològica
de l'ètica

JORDI M. ESCUDÉ



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Rivadeneyra, 3, baixos
08002 BARCELONA

Editorial Claret

Primera edició: juny de 1994
Editorial Claret, S.A.
Roger de Llúria, 5 - 08010 Barcelona
Imprès a Libergraf, S.A.
Constitució, 19 - Barcelona
ISBN 84-7263-920-7
Dipòsit Legal: B. 24.135-1994

PRESENTACIÓ

Paral·lelament a l'organització d'activitats amb repercussió pública, com els simposis, els cursos i els cicles de conferències, la Fundació Joan Maragall ha tingut interès a afavorir la creació d'un espai diferent de reflexió, que ha pres cos, fins ara, en una jornada anual oferta des de la Fundació a diversos especialistes en la matèria proposada.

El curs 1992-1993 es va convocar la primera jornada de reflexió interna, de la qual va resultar un Quadern, Religió i valors en la Catalunya actual, que recollia la ponència de Joan Costa, eix al voltant del qual va girar la jornada, i una síntesi del que va aportar la reflexió dels setze participants.

Ara presentem en dos Quaderns les tres ponències proposades a discussió en la jornada de reflexió interna celebrada el 19 de juny de 1993. En aquesta ocasió, la temàtica d'anàlisi va ser la fonamentació de l'ètica des de tres perspectives: la teològica, la filosòfica i la científica. El text de Jordi M. Escudé, que ocupa el present Quadern, no fa cap al·lusió a l'encíclica Veritatis Splendor, ja que va ser redactat i presentat abans que aquesta encíclica fos difosa.

La jornada de reflexió interna dedicada a la fonamentació de l'ètica i celebrada a la Fundació Joan Maragall es va dur a terme en col·laboració amb la Fundació Jaume Bofill.

LA FONAMENTACIÓ DE L'ÈTICA CRISTIANA
EN LA REFLEXIÓ TEOLÒGICA CONTEMPORÀNIA.
ESTAT DE LA QÜESTIÓ

Jordi M. Escudé

En abordar la qüestió de la fonamentació de l'ètica cristiana cal fer dues advertències prèvies. En primer lloc aquesta exposició es mourà dins d'uns certs límits. No sortirem de l'àmbit de la teologia catòlica, ni del temps present. L'ètica cristiana no és quelcom d'avui, és tan vella com el cristianisme, i no és exclusiva de la teologia catòlica. Però si volguéssim superar aquests límits, el tema adquiriria una amplitud impossible d'abraçar en l'àmbit d'aquesta ponència. En segon lloc, cal no perdre de vista que ni tan sols avui i dins de la teologia catòlica hi ha una unanimitat a l'hora de bastir uns fonaments vàlids per a una ètica cristiana. Aquesta pluralitat no és un pur exercici acadèmic, reflecteix diverses propostes sobre el que és ser cristià, respon a diverses maneres d'entendre la relació entre l'església i la societat, i té conseqüències en la vida intraeclesial, sobretot pel que fa al camp i a la competència del magisteri eclesial en l'àmbit de la moralitat.

La pregunta sobre la fonamentació de l'ètica cristiana està explícitament plantejada des de fa uns vint anys, i més en concret en la teologia postconciliar. Això no significa que sigui una qüestió nova. Difícilment s'hauria pogut bastir una estructura ètica amb un mínim de coherència sense una fonamentació més o menys explícita. El tema era ja present en la síntesi de sant Tomàs i en la resta de la teologia escolàstica (i, per cert, amb pluralitat de plantejaments), si bé es va esvaïr en la teologia moral dels segles XVII i XVIII. Avui, però, té unes connotacions específiques, com veurem tot seguit.

És ben sabut que a mitjan segle XIX va començar un moviment renovador de la teologia moral, l'empenta del qual va arribar fins a les

portes del Vaticà II i va donar fruit en alguns documents conciliars. Des del segle XVII l'ètica cristiana, l'anomenada "teologia moral", s'havia esqueixat de la resta de la teologia i s'havia convertit en una casuística massa sovint mal entesa i pitjor aplicada. Els primers moviments renovadors volgueren revifar l'ensenyament d'aquesta moral tot injeçant-li, a través de la teologia bíblica, la saba de la fe. És el moviment que ha passat a la història per la seva preocupació de trobar un "principi unificador". Per a uns l'ètica cristiana calia que mostrés com es construeix el Regne de Déu o el Cos Místic de Crist; per a d'altres el principi unificador calia que fossin les categories bíbliques del seguiment de Crist, del doble manament de l'amor o de la resposta a una vocació cristiana. Aquest moviment entra ja madur en el Vaticà II i cristal·litza en la proposta feta pel Concili demanant que la teologia moral sigui "una exposició científica, nodrida de l'escriptura, que mostri la vocació del creient i l'obligació que té de produir fruit per la vida del món en la caritat".¹

Es pot dir, doncs, que, segons aquest text, el Concili optava per una ètica cristiana que es fonamentés en categories de fe, tal i com aquestes categories se'ns revelen en l'escriptura. Semblava que aquest havia de ser el camí futur de l'ètica cristiana. I en realitat ho ha estat.

Amb tot, a la vegada ja es va advertir que el camí no era tan planer com semblava a primera vista o com se l'havien imaginat els capdavanters de la renovació teològica de l'ètica cristiana. Calia articular aquesta ètica cristiana amb altres criteris també acceptats i promoguts pel mateix Concili i que foren recollits sobretot a la constitució *Gaudium et Spes*. La teologia conciliar feia una clara opció per una certa secularitat, volia obrir camins de diàleg entre l'església i el món no cristià i esperava poder caminar juntament amb totes les persones de bona voluntat a la recerca de les respostes a les qüestions més greus i importants que es plantegen a la humanitat. Ara bé, tant aquest diàleg com aquestes qüestions incideixen en temes de natura ètica. "Tot el que hem dit –llegim a *Gaudium et Spes*– sobre la dignitat de la persona humana, sobre la comunitat dels homes, sobre el sentit profund de l'activitat humana, constitueix el fonament del lligam entre l'Església i el món, així com també la base del seu diàleg."² d'altra banda, un diàleg és impossible si

1. Decret *Optatam totius*, n. 16.

2. *Gaudium et Spes*, n. 40.

es parlen llenguatges diferents i una recerca comuna és inviable si no es marxa vers uns objectius comuns.

Un problema antic quedava plantejat inevitablement de nou. Si l'ètica cristiana es construïa sobre uns fonaments accessibles només des de la fe, sembla que l'estil de vida que proposaria i els valors que defensaria havien de ser comprensibles tan sols per aquells que compartissin la mateixa fe. El cristianisme quedaria tancat en un ghetto. Ni el diàleg ni la recerca comuna no serien possibles. Si l'ètica cristiana optava per seguir la invitació de la *Gaudium et Spes* i apostava per uns valors humans universals que en principi poguessin ser copsats per tothom, llavors el diàleg i la recerca comuna serien ja possibles, però sembla que s'esvairia el sentit que la fe pot tenir per a la vida. El cristianisme deixaria de ser un ghetto, però la fe es faria irrellevant.

Aquesta perplexitat va desencadenar el debat sobre l'especificitat de l'ètica cristiana, que aviat es va revelar com un debat sobre la fonamentació de l'ètica cristiana. D'aquest debat en va sorgir una proposta, avui ja madura, que intenta salvar tant el valor d'una moral cristiana secular, com la importància de la fe per a aquesta ètica. Es tracta de la proposta d'una "ètica autònoma en el context de la fe". Aquesta expressió és relativament recent, però és la que millor sintetitza aquest corrent de pensament. Ara bé, això no significa que s'hagi assolit un consens al voltant d'aquesta proposta. Davant d'ella s'alça la veu dels promotors de l'"ètica de la fe". Els matisos dins de cada escola són molts i a vegades les fronteres no són massa clares. Aquí no podem arribar a precisar les petites diferències. Però en la mesura que signifiquen dues tendències o dos tarannàs de fer ètica són clarament identificables. És una qüestió, d'altra banda, que ultrapassa les fronteres dels especialistes ja que, en ocupar-se de la fonamentació de l'ètica cristiana, toca la qüestió clàssica de la llei natural i per això mateix planteja també la pregunta sobre el sentit d'una moral que pugui ser dictada als creients des de l'església i des del seu magisteri. En realitat la qüestió ultrapassa també els àmbits cristians per preguntar-se fins i tot sobre la possibilitat d'una ètica universal. La tesi d'una ètica cristiana autònoma ha de pressuposar la capacitat de la persona humana per descobrir els criteris objectius del seu obrar lliure i responsable i, per això mateix, intentarà d'evitar tant l'heteronomia com un pur subjectivisme totalment relativitzador de la moralitat.³

3. H. KÜNG: *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1990.

ÈTICA AUTÒNOMA EN EL CONTEXT DE LA FE

Una ètica cristiana no pot deixar de banda l'experiència de la fe i les dades de la teologia que reflexiona sobre aquesta fe. Cal no oblidar que el paradigma d'una ètica cristiana autònoma ha estat proposat per teòlegs, des d'una reflexió teològica, tot i que en el seu punt de partida les dades de fe estiguin presents més implícitament que explícita. Va ser el 1971 quan Alfons Auer publicava la seva obra *Autonome Moral und christlicher Ethik*.⁴ Dins el debat sobre l'especificitat, Auer entrava en la qüestió de fons. Per això la seva aportació s'ha convertit en punt de referència obligat en aquest moment. Per l'esclatxa oberta hi han passat des de llavors molts teòlegs que han aportat complements i precisions al tema.⁵ El mateix Auer continuaria més tard completant i estructurant més acuradament el seu punt de partença.⁶ Seria ara massa prolix, i potser no massa útil, seguir aquest procés. Les línies de fons del resultat final, no per això definitiu, poden ser prou aclaridores.

Com a postulat previ cal que ens plantegem si estem disposats a acceptar un determinat concepte d'autonomia pel que fa a l'ètica

4. A. AUER: *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf, Patmos, 1971.

5. Entre altres podem recordar: F. BÖCKLE: *Fundamentalmoral*, Munic, Kösel, 1977 (*Moral fundamental*, Madrid, Cristiandad, 1980); R. SIMON: *Fonder la moral. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, París, Cerf, 1976 (*Fundar la moral*, Madrid, Paulinas, 1976); J. FUCHS: *Essiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Roma, Herder, 1970; D. MIETH: «Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale», dins *Autonomie. Dimenstions étiques de la liberté*, París, Cerf, 1978, p. 85-102; K.W. MERKS: *Theologische Grundlegung des Sittlichen*, Düsseldorf, Patmos, 1978; D. MIETH - H. WEBER (ed.): *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube*, Düsseldorf, Patmos, 1980.

6. A. AUER: «Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin», dins K. DEMMER - B. SCHÜLLER: *Christlich glauben und Handeln*, Id.: «Zur Rezeption der Autonomie-Vorstellung durch die katholischtheologische Ethik», *Theol. Quartalschrift*, 161 (1981), p. 2-13.

cristiana. Aquest concepte d'autonomia s'implicarà en una distinció entre l'"ètica normativa" i l'"ètica de sentir" i caldrà complementar-lo precisant les relacions entre la fe i la praxi.

1. Autonomia ètica

La integració explícita del concepte d'autonomia en l'ètica cristiana no ha estat fàcil i pot donar peu a més d'un malentès. Potser per això hi ha qui prefereix parlar de teonomia.⁷ L'autonomia ètica s'ha entès massa sovint com un concepte bel·ligerant davant la pretensió, potser també bel·ligerant, del cristianisme i de l'església de posseir quasi en exclusiva la veritat moral. L'"ètica teònoma" no vol ser una tercera via. En realitat opta igualment per l'autonomia però utilitzant una terminologia que eviti qualsevol possible identificació d'aquesta autonomia amb un pur subjectivisme. El mateix F. Böckle, promotor de l'ètica autònoma, en altres moments utilitza el concepte de teonomia. Altres autors han mantingut el concepte d'autonomia com a més significatiu, malgrat que cal saber quin sentit se li dona. Això és el que van començar a fer Auer, Fuchs, Mieth o Simon, per citar únicament alguns dels principals representants d'aquest corrent. Al cap i a la fi, també la teonomia podria ser entesa en sentit d'heteronomia.

És evident que aquí no s'utilitza autonomia amb un sentit social o polític. Però ni tan sols és idèntic al concepte introduït en la moral per la Il·lustració. És un concepte bastant ampli i que Mieth descriu "com la independència metòdica de la raó moral (aspecte formal) i com la finalitat que la persona humana posseeix en si mateix (aspecte material); com la conjunció del dos principis «secundum rationem agere» i «secundum personam agere»".⁸

El cristianisme ha de poder assumir aquesta autonomia perquè cal que reconegui que, tot i que fe i moral tinguin alguna cosa en comú, no s'identifiquen. La fe no es pot reduir a una moral. I els mateixos judicis morals podrien estar formulats relacionant-se amb una altra expressió religiosa. D'altra banda, el reconeixement d'aquesta autonomia és

7. F. BÖCKLE: «Theonome Autonomie», dins J. GRÜNDEL (ed.): *Humanum*, Düsseldorf, Patmos, 1972, p. 31-54.

8. *Op. cit.*, p. 97.

necessari, en primer lloc, si hom vol respondre al desafiament d'establir un diàleg obert i de poder proposar camins de resposta i de recerca a les moltes qüestions ètiques plantejades pel progrés tècnic i científic o per les noves situacions econòmiques i socials. El cristianisme hauria de poder contribuir a la construcció d'un món més humà des d'una actitud de servei i no de domini. Servei vol dir aquí: oferir unes respostes o uns camins per cercar-les, que siguin comunicables i comprensibles, sense que calgui necessàriament una adhesió prèvia a la fe cristiana. En aquesta direcció s'ha mogut també el Magisteri de l'església i es va avançar Joan XXIII quan l'any 1963 dirigia la seva encíclica *Pacem in Terris* no solament als membres de l'església, sinó a tota persona de bona voluntat. Malgrat les contínues referències a l'experiència cristiana que trobem en aquell text, Joan XXIII estava convençut que la seva proposta ètica podia ser entesa també pels no cristians i pels no creients. Cosa que no s'explica sinó des del convenciment d'estar proposant uns criteris ètics comprensibles i comunicables. No oblidem que des d'aquella data sempre que els papes han publicat alguna encíclica de temes ètics l'han adreçada a "tota persona de bona voluntat". Així ho feu Pau VI i ho està fent Joan Pau II. No és, doncs, aliena a aquest debat la necessitat d'oferir uns valors i uns criteris d'obrar comunicables i, per comunicables, convincents.

En segon lloc l'autonomia de l'ètica és també, i sobretot, una exigència de la mateixa fe, que és en si mateixa insuficient per estructurar una ètica normativa. El Vaticà II reconeixia aquest fet quan, davant dels molts interrogants ètics que avui es plantegen, afirmava: "L'Església, que guarda el dipòsit de la paraula de Déu, d'on es dedueixen els principis d'ordre religiós i moral, per bé que no sempre tingui una resposta a punt a cada una de les qüestions, desitja unir la llum de la revelació a la perícia de tots, a fi que sigui il·luminat el camí per on acaba d'entrar la humanitat."⁹

Això no vol dir que el concepte d'autonomia no suscitï encara avui moltes reticències.¹⁰ Cal reconèixer que aquestes reserves poden ser degudes al pluralisme de significats que té la paraula autonomia. El Vaticà II va obrir l'església a les experiències de l'època moderna –com diu D. Mieth–¹¹ en incloure en la *Gaudium et Spes* el terme autonomia

9. *Gaudium et Spes*, n. 33.

10. Vegeu, per exemple, les reserves de K. HILPERT: «Die theologische Ethik und der Autonomie-Anspruch», *Münchener Theol. Zeitschrift*, 28 (1977), p. 329-366.

11. *Op. cit.*, p. 86

sense cap por, tot distingint una interpretació correcta d'altres interpretacions abusives del concepte. La veritable autonomia no és en contradicció amb la teologia de la creació. Totes les coses creades i les societats tenen les seves lleis i els seus propis valors.¹² Cal reconèixer, per tant, la consistència pròpia de les realitats terrenals; i no seria possible reconèixer la veritat i la bondat del món sense reconèixer eficaçment aquesta autonomia. El Concili subratlla l'autonomia de la ciència i fa una significativa al·lusió al cas Galileu. A. Auer, tot comentant aquest text,¹³ creu que aquí l'església abandona la pretensió d'una ciència confessional o d'una fe necessària per al coneixement de la realitat. Però el text vaticà acaba amb una precisió: la investigació i la utilització de la realitat caldrà que siguin fetes d'acord amb les "normes morals". Resta oberta una pregunta: l'ètica, ¿participa també de l'autonomia, malgrat que no estigui situada al mateix nivell que el pur coneixement de la realitat i de la seva utilització?

És clar que l'autonomia de l'ètica no es pot reduir a l'autonomia de les realitats terrenals, però entre l'una i l'altra hi ha una analogia.¹⁴ M.D. Chenu¹⁵ ja havia notat que un cert concepte d'autonomia va començar a aparèixer al segle XII. Abelard feia una distinció entre l'acte creador de Déu i les forces de la natura. Aquestes, tot pressuposant aquell acte, són autònomes. Aquest incipient concepte d'autonomia es pot desenvolupar fins a afirmar que no hi ha una intervenció directa de Déu en el curs de la creació. És la persona humana qui ha de descobrir com és la natura. I el coneixement de la natura és absolutament necessari per "fer ètica". Si tinguéssim un coneixement total i correcte de la realitat i a més la realitat fos immutable, la tasca ètica seria més fàcil. Però com que això no és cert, cal un diàleg continuat entre l'ètica i totes les ciències que fan progressar aquell coneixement, que comproven el canvi i que fins i tot provoquen el canvi. Ara bé, el coneixement objectiu és necessari, però no suficient. Caldrà fer el salt al món dels valors per afirmar què és el millor per a la natura, per a la cultura, per a la humanitat. Aquest segon pas és possible si s'accepta, com ho va fer Auer des d'un principi, la racionalitat de la realitat i la possibilitat per part de l'ésser humà de

12. *Gaudium et Spes*, n. 36.

13. *Lexikon für Theologie und Kirche, Das zweite Vatikanische Konzil*, vol. III, p. 385-388.

14. D. MIETH: *op. cit.*, p. 88.

15. M.D. CHENU: *La théologie au douzième siècle*, París, Vrin, 1957.

copsar les raonables exigències ètiques d'aquesta realitat. L'ètica intramundana, secular o autònoma (Weltethos) és un sí a la realitat.¹⁶ L'ètica cristiana no s'ha de distingir, per tant, d'altres sistemes ètics per uns continguts derivats d'una revelació, com si la persona necessités de la revelació per comprendre uns valors ètics misteriosos.

Aquesta proposta suposa la distinció entre l'ètica normativa i l'ètica de sentit. La fe donaria el sentit últim a aquesta tasca i la revelació pot oferir, a certs nivells, un ajut per desxifrar la realitat. Explicitant més aquest aspecte J. Fuchs nota que el procés d'experiència, de comprensió i de formulació del judicis morals és necessàriament autònom: "Si rebutgem la mentida o el divorci, no ho fem precisament perquè som cristians, sinó que ens basem en el nostre ser humà."¹⁷ La moral cristiana pot ser considerada com la moral de l'ésser humà, però no és possessió exclusiva de ningú.¹⁸ Podríem dir que el fonament de l'ètica cristiana és la mateixa persona humana i la seva capacitat per copsar el bé. Déu seria el fonament del fonament, l'explicació última d'aquesta capacitat.

En sentit estricte ètica i fe tampoc no es poden identificar per la mateixa diferència d'estructura del coneixement de fe i del coneixement ètic. Des d'aquest punt de vista una encertada explicació és la que ofereix F. Böckle en el seu tractat de fonaments de la moral cristiana: "La necessitat de conèixer les exigències morals ens porta a plantejar la "qüestió fonamental" de la relació existent entre les proposicions de fe i les proposicions ètiques de l'esfera interhumana. D'una i altra categoria s'ha de dir que sols són captables en conceptes i esquemes humans. Però hi ha diferències, almenys segons la forma tradicional d'entendre la revelació. La fe exigeix acceptar una dimensió de la realitat que no es pot conèixer sense la revelació. Així, sols mitjançant la fe podem albirar els misteris de la persona de Crist, o del Déu u i tri. Les corresponents proposicions de fe, que tracten d'expressar els continguts noètics, han d'utilitzar conceptes analògics. Com és sabut en la nostra confessió que Déu estima l'home, tant el concepte Déu com el concepte amor s'han d'entendre analògicament. També l'enunciat de fe «l'home és estimat per Déu» l'expressem amb els corresponents conceptes

16. *Autonome Moral, op. cit.*, cap. 1.

17. J. FUCHS: «Gibt es eine spezifisch christliche Moral», *Stimmen der Zeit*, 185 (1970), p. 99-112 («Existe una ètica específicament cristiana?», *Revista de Fomento Social*, 25 (1970), p.170).

18. J. FUCHS: «Essiste una morale no-cristiana?», *Rassegna di teologia*, 6 (1973), p. 361-373.

analògics. [...] Ara bé, a diferència d'aquestes proposicions de fe, que no es poden expressar amb conceptes unívocs, les proposicions normatives que regulen les accions humanes concretes tenen un caràcter unívoc. [...] Hi ha misteris de fe; però no hi pot haver normes d'acció moral misterioses, les exigències de les quals no puguin ser intel·ligibles i determinables."¹⁹ Amb això no es nega la referència específica a Crist, a la seva vida i mort, ni a la revelació de Déu com a amor. El que aquí s'afirma és que allò que es proposi a la responsabilitat de la consciència no pot ser quelcom misteriós en si mateix.

2. Ètica normativa i ètica de sentit

L'afirmació de l'autonomia de l'ètica cristiana, en el sentit de negació de l'heteronomia, deixa oberta una altra qüestió: com s'articulen ètica i fe? Si estem tractant d'una ètica cristiana, no pot ser que la Revelació o la fe no tingui una relació amb aquesta ètica. L'adjectiu "cristià" exigeix que no es pugui prescindir de la dimensió transcendent en general ni del missatge cristià en particular. El primer pas que cal fer és distingir d'alguna manera la dimensió transcendent i l'àmbit ètic normatiu. En segon lloc caldrà articular aquests dos nivells.

J. Fuchs va fer el primer pas en proposar una distinció entre el nivell categorial i el transcendent.²⁰ A nivell categorial ens trobaríem amb valors concrets propis de diferents esferes de la vida humana. A aquest nivell l'ètica cristiana no és específica, deia Fuchs. Podríem dir, doncs, que no es fonamenta en la fe. La fe apareix tan sols a un nivell transcendent o, com es digué més tard, a un nivell de sentit que penetra i és present en la realització de tots i cadascun dels valors concrets categorials. Segons com s'entengui, la distinció entre aquests dos nivells pot donar peu a una interpretació dualística i oferir una imatge dicotòmica de l'ètica cristiana. No creiem que aquesta fos la intenció de Fuchs, ni dels qui, més tard, han utilitzat d'una manera o altra aquesta distinció. Posteriors aportacions, fins i tot del mateix Fuchs, han anat aclarint la relació entre aquests dos nivells.

19. F. BÖCKLE: *Moral fundamental*, Madrid, Cristiandad, 1980, p. 282.

20. J. FUCHS: «¿Existe una ética específicamente cristiana?», *op. cit.*, p.166-170.

També Auer havia distingit dos nivells, però la seva proposta no va quedar, al meu judici, tan clara com la de Fuchs. Auer distingeix entre un ordre ètic intramundà (Weltethos) i un ordre ètic en l'economia de la salvació (Heilsethos). Per Weltethos s'entén el conjunt dels deures derivats de l'ordre objectiu de cadascun dels àmbits de la vida humana. És l'ethos de la realitat de les coses. Mentre que el Heilsethos seria l'àmbit on es faria present explícitament la relació entre l'home i Déu.²¹ Possiblement no coincideix exactament el Heilsethos d'Auer amb la "intencionalitat cristiana" de Fuchs. La intencionalitat és més aviat un element que penetra tot comportament categorial particular, però sense que en determini el seu contingut, i sense que calgui que estigui sempre conscientment i explícitament present en el subjecte que obra. El contingut penetrat per aquesta intencionalitat serà qualitativament diferent, però no per necessitat materialment diferent. Aquesta explicació evitava de forma més explícita el risc del dualisme.

En tot cas l'exegesi moderna ofereix elements per a la distinció d'aquests dos nivells.²² El cas del decàleg, típic codi ètic, és il·luminador. La fe del poble d'Israel brolla d'una experiència d'alliberament i d'una consciència de poble, fruit de l'elecció i de la promesa. Però a la vegada l'experiència els va ensenyar que, si no es protegien certs valors, no se salvaria ni la llibertat ni la cohesió del poble. D'aquesta doble experiència en sorgirà el decàleg. Cada una de les seves prescripcions està orientada a salvaguardar algun valor necessari per seguir essent poble i poble lliure. Dins el context de la teologia de l'aliança, el decàleg en sí mateix no és l'expressió d'una voluntat arbitrària de Déu, restringida al poble d'Israel. El decàleg era l'expressió d'uns béns objectius necessaris perquè Israel, i qualsevol altre poble de la terra, pogués ser un poble lliure i perquè cada israelita, i cada persona, pogués viure dignament. Tenint en compte que la fe israelita era la fe en un Déu que volia el bé, la llibertat i la dignitat del seu poble, es podia capgirar el decàleg i afirmar que era expressió de la voluntat de Déu. Allò era el bé del poble, no perquè Déu ho volgués, sinó que Déu ho volia perquè era el bé del poble. L'experiència del bé era prèvia a la formulació de la norma. La seva observança, però, no és tan sols la garantia d'uns béns intramundans, és la resposta al Déu que els ha fet sortir d'Egipte, és la garantia que l'aliança no es trencarà. En aquest moment l'observança del decàleg

21. *Autonomie Moral*, op. cit., p. 185.

22. *Ibid.*, cap.2.

passa a ser Heilsethos (Auer) o està penetrada per una intencionalitat, explícita o implícita, que no modifica el seu contingut material, però que li dóna una qualitat nova, en donar-li un sentit nou (Fuchs). Per això podem trobar continguts del decàleg en altres pobles i en altres cultures. Aquells valors no són conseqüència d'una revelació o almenys no són inaccessibles a la raó humana. El que no trobarem en altres cultures és el sentit que tenen aquests valors en el si del poble d'Israel. L'exegesi bíblica ofereix en aquest punt un suport a la teologia moral. Des de l'exegesi, N. Lohfink ha arribat a afirmar: "Estic convençut que són exegetícament irrefutables els arguments d'aquests teòlegs moralistes, que no veuen en el contingut de les normes morals més que una llei natural, còpsable des d'una anàlisi de la realitat objectiva, de manera que ni tan sols hi ha diferència entre l'ètica de l'antic i l'ètica del nou testament."²³

Es tracta de la integració religiosa d'un ethos preexistent. Aquesta integració es troba fins i tot en el nou testament. Auer no té por d'afirmar i demostrar amb testimonis que "Jesús no ha anunciat una nova ètica [normativa]. Aquest fet indiscutible no sempre ha estat vist i presentat amb la claredat de distincions que avui ens és possible. Algunes vegades s'ha sostingut que les normes ètiques de Jesús tindrien el caràcter d'una ètica revelada. Però ara advertim que entre les exigències morals de Jesús, pel que fa al seu contingut material, difícilment en podrem trobar alguna que no hagi estat proposada o que no pogués haver estat proposada per altres mestres del judaisme" o fins i tot fora del judaisme, com ho prova tot un seguit de testimonis.²⁴ En una paraula: "La revelació no degrada l'ésser humà a la categoria de titella."²⁵

Caldria potser també tenir en compte la teologia de la creació. La unitat en l'origen comú de la comunitat humana reflectida en la narració de la creació, testifica el desig d'un universalisme a tots els nivells, també a nivell ètic. Un desig d'altra banda constant en la humanitat i sempre frustrat com una utopia inassolible. Per a Israel la diversitat, Babel, no és un fatalisme, és fruit del pecat. És conseqüència de la inhumanitat que s'amaga en el cor de tot ésser humà. Caldrà, per tant, lluitar per

23. N. LOHFINK: "Altes Testament - Ethos der Weltgestaltung", dins N. LOHFINK - R. PESCH: *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit*, Düsseldorf, Patmos, 1978, p.12.

24. AUER: *op. cit.*, p. 79-81.

25. *Ibid.*, p. 63.

destruir tot allò que sigui inhumà, i una tasca de l'ètica serà descobrir la inhumanitat de la humanitat.

3. El cristianisme d'una ètica autònoma

Des del moment que es fa la distinció entre els dos nivells, ja s'ha insinuat com es realitza la seva integració. Amb tot ha calgut aprofundir i aclarir aquesta segona qüestió. Hi ha un acord, en què per a una ètica cristiana la revelació no pot deixar de ser un punt de referència. D'altra banda una proposta d'ètica autònoma cristiana diu que la revelació no aporta continguts ètics normatius. Cal concretar què es vol dir exactament amb això i com s'articula l'exigència de fe i l'autonomia ètica. Cal, en primer lloc, deixar clar que quan es diu que la revelació no aporta continguts ètics normatius, s'entén, com hem vist, continguts estrictament revelats, veritats de fe, acceptables només des del reconeixement de la Paraula de Déu. Certament no es vol referir al fet que en la revelació no s'hi trobin també continguts ètics normatius que a la vegada siguin comprensibles per la raó.

En segon lloc, per continguts normatius s'entén aquí criteris operatius que tenen per objecte àmbits concrets de la vida humana. Però això no vol dir que la revelació cristiana no porti una pre-comprensió de la realitat que caldrà assumir com a horitzó de sentit d'una ètica cristiana. Alguns parlaran d'un nivell metaètic.

La fe en Déu i en la mort i resurrecció de Crist són continguts de la revelació que aporten elements per a aquesta pre-comprensió. La fe en Déu creador afirma en primer lloc la transcendència de Déu i per tant la radical secularitat de tot el món. Cap de les realitats intramundanes no és un absolut perquè cap d'elles no és Déu. Creure que la persona humana és imatge de Déu exigeix situar-la a un nivell diferent i superior a la resta de la creació i reconèixer que té una dignitat, pel sol fet de ser persona humana, mai equiparable amb la de qualsevol altre ésser. L'ètica cristiana haurà d'afirmar l'absoluta dignitat de la persona humana, la radical igualtat entre tots els éssers humans i la necessitat que cap persona sigui utilitzada arbitràriament o com un instrument per assolir un fi. Si no ho fes així no situaria tota possible exigència ètica en l'horitzó de sentit que li ha proposat la fe. A partir d'aquí caldrà cercar quins són els valors humans realitzables en els diferents àmbits de la vida. En segon

lloc, essent l'ésser humà imatge de Déu, la mort no pot ser l'última paraula sobre la vida de la humanitat. La mort i resurrecció de Crist són aquí el punt referencial per copsar el sentit de la vida i de la mort. I si la mort no és la catàstrofe definitiva, el creient sap que cap fracàs al llarg de la vida no és definitiu, però a la vegada sap que la lluita contra el fracàs i la superació de la frustració és avançar per fer més present la vida definitiva. A l'ètica cristiana se li ofereix aquí una dimensió de sentit, però no una estructura de la realitat, ni un objectiu concret per a les decisions lliures.

En aquesta hipòtesi ens podem preguntar on rau el cristianisme d'una ètica cristiana. La resposta no s'ha de trobar minimitzant la dimensió cristiana, sinó tot al contrari. La novetat cristiana no rau en la quantitat de les normes, sinó en la qualitat. Però aquesta novetat qualitativa no s'ha de buscar a nivell d'ètica normativa, sinó a nivell del sentit que es dóna a la norma. No és un nivell separat, ni tan sols superior, és un nivell integrat. L'opció per Crist i l'acció de la gràcia porten com a conseqüència la possibilitat de superar l'egoisme. Ja Fuchs havia notat que si hom té en compte el caràcter inhumà i destructiu de l'egoisme, es pot entendre fins i tot la paraula de Jesús sobre l'amor a l'enemic. Estimar l'enemic és estimar sense cap utilitat pròpia, és l'antítesi de l'egoisme, i per tant és l'horitzó suprem de possibilitat de l'humanisme. El sermó de la muntanya no contradiu l'humanisme, sinó l'egoisme. Una altra cosa és si podríem haver arribat a comprendre-ho sense la paraula i l'exemple de Crist. Això es pot discutir. Però el que no es pot discutir, és que un cop conegut ho veiem com la plenitud de la humanitat. Per això fins i tot el mateix misteri de la creu seria un testimoni d'humanitat. Perquè és un testimoni també d'inhumanitat.

De tot aquest conjunt d'aportacions potser podríem concloure que la dimensió de sentit de l'ètica cristiana estaria en la revelació del Regne de Déu i en l'opció pel seguiment. L'anunci del Regne de Déu sotmet tots els valors a l'únic necessari. I si hom accepta el Regne, les actituds ètiques humanitzadores brollaran en ell espontàniament: es farà pobre d'esperit, tindrà fam i set de justícia, lluitarà per la pau i s'oposarà a tota espiral de violència. Més encara aquells que sofreixen alguna mancança, seran els qui millor podran comprendre el sentit de les exigències del Regne. L'opció pel seguiment de Jesús serà una conseqüència de reconèixer en ell la realització del Regne, que és plenitud d'humanitat. I per tant en aquest seguiment s'hi podran integrar tots els valors ètics que l'experiència (l'ètica autònoma) vagi descobrint al llarg de la història.

La comunitat dels qui segueixen Jesús serà una comunitat també oberta a aquesta recerca. Més encara, la fe serà un estímul a aquesta recerca.

Aquest estímul de la fe és pluridimensional. En primer lloc es pot manifestar en la motivació. I com bé diu E. López Azpitarte,²⁶ a primera vista la motivació pot semblar poca cosa i quelcom secundari. Però en realitat té una influència decisiva. Tots tenim l'experiència que, malgrat que sabem com s'ha d'actuar, no som capaços d'arribar-ho a fer. En moltes ocasions el que manca no és pas la simple il·luminació del coneixement, sinó una raó definitiva i convincent. I bé podríem afegir que el compromís per seguir Crist i reflectir en la vida els compromisos que ell va viure, pot ser aquesta motivació o raó definitiva i convincent. Però pel que fa al nostre tema potser encara tenen més importància dues altres incidències de la fe en la recerca dels valors. Es tracta de la radicalitat. El cristià estarà disposat a arribar fins al fons de la recerca i a treure'n absolutament totes les seves conseqüències, sense fanatismes, però també sense barroers arranaments. En tercer lloc la fe es manifesta també com una instància crítica, perquè el creient ha de sentir-se cridat a desemmascarar i a denunciar tot allò que sigui inhumà. Finalment la fe serà també una força integradora, perquè farà que el cristià sigui capaç d'assumir i fer seves les experiències ètiques de la humanitat.

La moral autònoma en el context de la fe no pot negar que gràcies a aquesta funció estimuladora, radical, crítica i integradora de la fe moltes vegades el creient arriba a descobrir l'abast de certs valors. Més encara, per aquesta mateixa raó la comunitat cristiana és transmissora de valors. Això no ens ha pas de sorprendre. Tothom necessita una mediació per descobrir els valors. Però en primer lloc això no vol dir que aquest valors "cristians" només es puguin justificar per l'autoritat de la paraula de Déu. En tot cas sempre s'hi podrà descobrir una realització d'un veritable humanisme.

Si tenim ara en compte el que hem dit al principi sobre la necessitat d'estructurar una ètica comunicable, caldria encara afegir aquí una cosa. Aquesta ètica cristiana no serà un ghetto per a cristians, serà comunicable. Però caldria no oblidar quelcom que no s'acaba de veure massa explícitament. La comunicabilitat tan sols sembla plenament possible en la hipòtesi que l'interlocutor accepti també la respectabilitat de l'ésser humà i la seva peculiaritat. L'ètica cristiana pren com a punt de referència

26. E. LÓPEZ AZPITARTE: «Lo específico de la moral cristiana», *Sal Terrae*, juliol-agost 1990, p. 494.

absolut la dignitat humana, l'últim fonament de la qual és Déu, l'Absolut. Aquesta ètica podrà entrar en diàleg amb l'ètica dels drets humans, tal i com ho va testificar la *Pacem in Terris*, o amb altres formulacions que almenys acceptin la mateixa persona humana com a referència absoluta. Els defensors d'una autonomia cristiana ho creuen així, però potser caldria haver-ho explicitat amb més claredat. Aquest és el nivell de comunicació a què de fet s'aspira. Potser no més, però tampoc no menys.

4. Ètica autònoma i tradició cristiana

Aquest plantejament sembla ser coherent amb una llarga tradició teològica que ha estat rebuda i acceptada pacíficament. En la defensa d'una autonomia ètica la majoria dels autors fan referència a la síntesi de sant Tomàs.²⁷ La teoria clàssica de la llei natural, malgrat les seves deformacions i discutibles interpretacions, sols s'explica des de l'acceptació d'un pressupost fonamental: els criteris per exercir correctament la llibertat es justifiquen des de la mateixa persona humana. Sóc conscient que el concepte de llei natural desencadena automàticament un seguit de prevencions i reserves. Però seria falsejar la història tancar els ulls davant d'aquesta tradició i no reconèixer-hi l'arrel d'un concepte d'autonomia ètica en el sentit que comentem. Per veure millor això caldria prendre les aigües de més amunt. Ja en l'*Eutifró* Plató posa en boca de Sòcrates que "les coses no són justes perquè ho vulguin els déus, sinó que els déus les volen perquè són justes". Per a Plató les coses seran justes perquè participen d'una idea de justícia que té entitat i subsistència pròpies. L'afirmació, però, és ja un clar rebuig d'una ètica heterònoma.

L'aristotelisme, més empíric i menys idealista, resoldrà la qüestió amb el concepte de naturalesa i de fi. Hom no és un ésser humà perquè reflecteixi la idea universal de naturalesa humana, sinó perquè posseeix allò que el constitueix en ésser humà. I això és la naturalesa: allò que fa que hom sigui ésser humà i no una altra cosa. D'altra banda, aquest ésser humà cerca la felicitat, que és a la vegada el seu propi fi i la seva perfecció. I gràcies al coneixement de si mateix podrà descobrir què és

27. S. PINKAERS: "Autonomie et hétéronomie en morale selon S. Thomas d'Aquin", dins *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, p. 104-123.

allò que el realitza com a ésser humà i, per tant, que el fa feliç. La felicitat és el centre d'una ètica autònoma i racional. Fins i tot la justícia està al servei d'aquesta felicitat.

És innegable, però, que qui més influiria en el futur de la llei natural van ser les escoles estoïques. Potser també perquè el cristianisme entra en contacte amb la cultura hel·lènica quan l'estoïcisme es troba en el seu apogeu. Es tracta d'una filosofia a la vegada materialista i panteïsta, però no menys preocupada per l'universalisme ètic. La clau de la seva proposta no serà tant la idea de bé universal o de la felicitat com a fi, sinó més aviat la raó. El món té un ordre i l'ordre és signe de racionalitat. L'ordre del món és degut al fet que el món és racional, dotat d'un *logos* universal, del qual la raó humana és una participació. Per tant, l'ésser humà racional pot conèixer amb la seva raó (amb el seu *logos*) l'ordre del món. Viure d'acord amb la naturalesa és viure d'acord amb el *logos*, amb la raó. I tot allò que expressi aquesta racionalitat serà *llei natural*.

Tot això, dit aquí molt esquemàticament, demanaria ara una major precisió, però es suficient per al nostre propòsit.²⁸ A través de l'evolució del pensament filosòfic resta una preocupació comuna: la d'estructurar un discurs ètic que avui nosaltres en diríem autònom i, per autònom, universalitzable. Ambdós objectius semblaven assolibles a partir del concepte de llei natural. Se'n diu llei perquè té el caire de criteri normatiu. És la norma per exercir correctament la llibertat humana. Ara bé, la natura humana és també concebuda com quelcom universal, perquè és allò que és propi de tot ésser humà. Més tard se li afegiria la nota de la immutabilitat. Ja que allò en virtut del qual l'ésser humà és humà ha de ser quelcom immutable, també la llei natural haurà de formular principis d'obrar immutables. Però és important notar que en el seu origen no es redueix a interpretar la natura humana des de les seves estructures físico-biològiques. L'accent es posa en el seu caràcter *racional*, contraposat a una moral heterònoma i també a una moral positivista i relativista.

Molt aviat el cristianisme fa el pas de la moral a l'ètica. De viure un *ethos* a voler-ne donar raó. En aquest moment no crearà una filosofia absolutament original i pròpia. Assumirà el pensament filosòfic del món

28. Per a més detalls es pot veure: G. VERBEKE: «Aux origines de la notion de "loi naturelle"», dins *La filosofia della natura nel medioevo*, Milà, Vita e Pensiero, 1966, p. 164-176; J.M. ESCUDÉ: «Història de la utilització catòlica del concepte de naturalesa en la fonamentació de la moral», *Revista Catalana de Teologia*, 3 (1978), p. 285-312.

en el qual s'insereix, no però sense sotmetre'l a crítica. És evident que el cristianisme no podia assumir sense més una cosmovisió com l'estoica. En el món no hi ha un ordre perquè el món sigui intel·ligent, hi ha un ordre perquè el Déu de la creació té des de sempre un projecte sobre el món, que es fa temps en l'acte creador. Aquest projecte rebrà aviat el nom de *lleï eterna*. Cadascun dels éssers humans pot conèixer aquest projecte, no perquè estiguin dotats d'una raó emanada de la raó universal, com deia l'estoïcisme, sinó perquè són imatge de Déu. El coneixement del projecte de Déu serà la nova interpretació de la *lleï natural*. En altres paraules, la persona humana obra responsablement, no en obeir algú que en cada moment li dirà què cal fer, sinó perquè és capaç de descobrir en la múltiple realitat de la vida què és el que cal fer. D'aquesta manera el cristianisme rebutja el materialisme i el panteisme estoic, però n'assumeix el concepte de lleï natural com a capacitat de la llum de la raó. El Déu dels cristians no priva la humanitat de la seva autonomia, sinó que deixa en les seves mans la tasca de cercar el bé i de decidir-se lliurement en favor d'aquest bé, amb tots els riscos que això comporta. La novetat cristiana serà més aviat en el misteri de la força de l'Esperit. L'Esperit alliberarà la persona del seu innat egoisme, que es un destorb en la recerca del bé i posa traves a la seva realització.

Aquest materials seran utilitzats per sant Tomàs per construir la seva ètica. La categoria aristotèlica del fi i de la felicitat i la categoria estoica de la lleï natural en seran materials bàsics, però sense deixar de banda la teologia de la creació. És significatiu que en el pròleg de la segona part de la *summa* es refereixi a aquesta teologia en afirmar que l'ésser humà és imatge de Déu i que per això pot conèixer, voler i decidir-se. Sense aquest pròleg l'ètica cristiana que ve a continuació seria intel·ligible. La persona humana es defineix essencialment per la intel·ligència i la voluntat. Per això es pot dir que la persona humana *per naturalesa* està feta per conèixer la veritat i estimar el bé. En cert sentit hi ha quelcom de comú entre l'home i els altres éssers. L'un i els altres gaudeixen d'una naturalesa amb inclinacions específiques i pròpies, però mentre que en l'animal aquestes inclinacions s'expressen a través de l'instint, en l'home són assumides per la intel·ligència i la voluntat, i d'aquesta manera participa de la lleï eterna o pla de Déu.²⁹ Amb això ja s'estan assentant els fonaments d'una moral que serà a la vegada de l'estructura racional

29. I-II, q. 91, art.2.

de la persona i ensem del bé com a fi. Moral humanística (potser avui en diríem secular) i oberta a la transcendència.

Potser Tomàs hauria pogut afegir que l'ésser humà, perquè és imatge de Déu, és també capaç d'estimar, és capaç d'establir una peculiar relació interpersonal amb el seus semblants (també amb el seu semblant Déu) i de percebre el valor, amb una percepció que va més enllà del pur coneixement conceptual del bé. I el valor suprem a estimar és la persona humana, que no pot ser sacrificada sobre cap altar. L'ésser humà, imatge de Déu, és l'administrador i el garant de tots els béns de la creació i el responsable del progrés.

Però l'ésser humà no és sols creat, és també cridat. Cridat a realitzar-se, o millor dit a autorealitzar-se. I aquí entra la idea de fi. Tots els éssers estan destinats al seu fi i d'aquesta manera participen de la llei eterna. Aquesta participació també està d'acord amb la natura de cada un d'ells. Els éssers desproveïts de qualsevol facultat cognoscitiva (minerals i plantes) assoleixen el seu fi en virtut d'una necessitat física. Els animals, dotats de sensibilitat, són guiats per la força de l'instint. Tota una altra és la condició de la persona humana. La imatge de Déu gaudeix de la possibilitat de conèixer i de decidir-se. Per això pot descobrir en si mateix, en la natura i en la història, el projecte de Déu, el seu propi fi i els mitjans per realitzar aquell projecte i assolir aquest fi. Aquesta específica participació humana en el projecte diví, rebrà el nom de *llei natural*.³⁰ I en descobrir aquest projecte i aquest fi, descobrirà també la persona humana el seu bé. Malgrat tot, aquesta llei natural no s'imposa al subjecte amb una necessitat física, és sempre una crida a la seva llibertat.

Per sorprendent que sembli, Tomàs afirma que aquest ésser peculiar i únic en la creació és providència per a si mateix i per als altres. Ara bé, si és capaç de conèixer-se a si mateix, si és capaç de cercar el camí per assolir el seu fi i de prendre responsabilitats sobre tota la creació, ¿no diríem avui que estem davant d'un ésser autònom? No és una autonomia conquerida, sinó rebuda, però és autonomia. Es manifesta en l'exigència d'obrar des de la pròpia convicció i no per pura obediència. "Qui actua per iniciativa pròpia obra amb llibertat, però qui rep l'impuls d'un altre, no. Qui evita el mal perquè està manat no obra lliurement, qui evita el mal perquè és un mal, aquest obra lliurement."³¹

30. I-II, q. 93, art. 1.

31. Sant TOMÀS: *In ep. ad Cor*, cap. III, lec. III.

d'altra banda aquesta ètica fa possible una ètica universal, precisament pel lloc atribuït a la "recta ratio". De tal manera que s'ha arribat a dir que no era una ètica cristiana.³² Això només es pot dir oblidant el pròleg de la segona part o també oblidant el paper que Tomàs assigna a la llei nova. La llei nova no és llei en el sentit d'imposar imperatius ètics peculiars, ho és únicament perquè ofereix la possibilitat de viure com a imatge de Déu. La llei nova és la "virtus Spiritus Sancti". Tomàs reconeix que "de facto" serà més fàcil que es doni l'universalisme a nivell de grans principis o en la solució de qüestions no massa complexes. Com més complexa sigui la situació més possibles seran les discrepàncies. Aquestes discrepàncies, però, les atribueix a una deficiència de l'enteniment (la ignorància) o a una debilitat de la voluntat (la manca de sinceritat en la recerca del bé), però en cap cas apel·la a la revelació per resoldre des de fora els possibles desacords.³³

És cert que sant Tomàs dona per suposat que la realitat serà sempre tal com és i que la podem conèixer com és. Ni el canvi objectiu, ni l'error o la parcialitat del coneixement veritablement científic, podien entrar en el seus pressupòsits, perquè no entraven en la cultura del moment. Per això la seva moral va poder donar origen a una ètica que entenia el concepte de llei natural com adequat, absolut i immutable a tots els seus nivells. Això, però, és quelcom secundari pel que fa al nostre propòsit. El que cal subratllar és que l'autonomia de l'ètica cristiana no és quelcom absolutament nou en la tradició teològica. I ni tan sols no ho és l'autonomia de l'ètica en general, si tenim en compte que ja sant Pau creia que els pagans, si bé no tenien llei, no per això deixaven de saber el que la llei mana, és a dir, no deixaven de conèixer el bé (Rom 2,14).

5. Ètica cristiana i magisteri de l'església

Una exposició de l'autonomia de l'ètica cristiana, per breu que sigui, com és aquesta que acabem de fer, no pot deixar de dir una paraula sobre una qüestió més de caire intraeclesial. Tots els teòlegs que s'han plantejat el problema l'han tinguda en compte. Es tracta de la integració

32. Vegeu S. PINKAERS: «La morale de St. Thomas, est-elle chrétienne?», *Nova et Vetera*, 51 (1976), p. 93-107.

33. I-II, q. 94, art. 4 i 5.

del magisteri eclesial en l'àmbit de la moralitat. El tema és massa ampli i potser massa important com per poder-lo ara resumir en unes poques línies. Però pot ser útil recordar com queda plantejat en el paradigma de la moral autònoma. El binomi fe i costums (*Fides et mores*) és antic i present en moltes formulacions tradicionals, encara que no sempre amb el mateix sentit. També és cert que el Vaticà I i el Vaticà II inclouen aquest binomi per determinar l'objecte del magisteri infal·lible. També cal tenir en compte que, tant per la relació prèvia a la votació del Vaticà I, com pel que diu el text del Vaticà II, la infal·libilitat del magisteri s'estén "ni més ni menys, fins allà on arriba el dipòsit de la revelació divina".³⁴ Ara bé, tot allò que està contingut en el dipòsit de la revelació forma part de la fe. Per tant caldrà dir que el binomi inclou una certa repetició, parla de la fe en general i de la fe que fa referència als costums. En altres paraules, certament dona una competència al magisteri infal·lible en aquell àmbit que més amunt hem qualificat com "Dimensió de sentit", "Heilsethik" o "Nivell transcendental de l'ètica". Per altra banda és també un fet que el magisteri de l'església, certament no el magisteri infal·lible, s'ha ocupat de qüestions que fan referència al nivell ètic categorial, o a l'ètica normativa. Estem en l'àmbit tradicionalment anomenat de "lleï natural" o de "dret natural". Cal no oblidar un fet important. Quan el magisteri afirma que el que diu és un imperatiu de la lleï natural, està dient, per definició, que es tracta d'una proposició accessible a la raó. La dificultat es planteja quan la raó no ho comprèn o no comprèn la força dels arguments racionals proposats pel magisteri. En aquest cas, ¿pot el magisteri apel·lar a la seva autoritat per imposar la norma almenys als membres de l'església?

La competència del magisteri en la lleï natural (o ètica normativa) ha estat justificada amb tres arguments diferents i juxtaposats. En primer lloc, s'ha dit que la lleï natural està d'alguna manera inclosa en l'evangeli del qual l'església és dipositària i intèrpret. En segon lloc, l'observança del dret natural forma part del camí que la humanitat ha de recórrer per assolir la salvació. Per tant, com que l'església és la guia per recórrer aquest camí, ha de poder ensenyar també el dret natural. Finalment, la pràctica constant de l'església avala la seva mateixa competència. Seria inconcebible que s'hagués atribuït aquesta competència sense tenir-la.

Va ser J. David potser el primer a proposar aquesta qüestió des d'un altre punt de vista.³⁵ David en cap moment discuteix la competència de

34. *Lumen Gentium*, n. 25.

l'església per ensenyar criteris concrets de moralitat. Però creu que caldria distingir entre un magisteri doctrinal, dins l'àmbit de la fe, i un magisteri pastoral, en el qual caldria inserir l'ètica normativa. Auer³⁵ confessa que segueix els passos de David, però potser aclarint millor la funció del magisteri en relació amb l'ètica autònoma, un concepte encara no formulat quan David escrivia. "L'església –diu Auer– no pot parlar del misteri de salvació des d'una abstracta separació del món, perquè aquest misteri mira el destí últim de la humanitat i perquè la fe demana una verificació intramundana. [...] L'església proposarà models i directrius ètiques concretes, clares en el seu contingut i incisives en la forma. Però no les presentarà com si fossin revestides de l'autenticitat de la fe."³⁷ La proposta és coherent amb la distinció entre l'ordre ètic normatiu i l'ordre de la fe, i no oblidada la necessitat d'integrar la fe en la praxi. En proposar aquests criteris operatius, el magisteri, de manera semblant a com ho fa la mateixa fe, exercirà una funció integradora, estimuladora i crítica. Caldrà que proposi als cristians la integració de tot allò que sigui humà.³⁸ També fora de l'àmbit cristià s'han desenvolupat valors totalment assumibles per la fe cristiana i integrables, per tant, en una ètica cristiana. En segon lloc, tindrà una funció estimuladora d'aquells moviments, tant de dins com de fora del cristianisme, que assenyalin un progrés en assumir i defensar la dignitat humana. Finalment caldrà també que el magisteri exerceixi una funció crítica per reprovar tot el que sigui incompatible amb la imatge de l'home i del món proposades per la revelació. Aquesta funció és una veritable crítica constructiva per tal de comprendre millor el sentit de l'existència humana.

F. Böckle també accepta implícitament aquestes funcions, però subratlla amb més claredat que aquesta acció pastoral donarà primàcia als arguments convincents abans que a l'argument d'autoritat: "La conducta moral d'una persona adulta ha d'orientar-se abans que res per la raó i en aquest terreny pesen en primer lloc les raons objectives. En aquestes qüestions es pot confiar en un guia competent, si s'està convençut que aquest es basa en raons objectives. Els enunciats ètics normatius han de ser objecte d'un tractament racional fins i tot quan es refereixen a la fe. Cal respectar sempre la seva peculiar estructura categorial. La llei

35. J. DAVID: *Loi naturelle et autorité de l'Église*, Paris, Cerf. 1967.

36. A. AUER: *Autonome Moral*, op. cit., p. 143.

37. *Ibid.*, p. 190.

38. PAU VI: *Ecclesiam suam*, n. 91.

moral natural ha de ser, per principi, susceptible d'una demostració racional."³⁹

Aquest breus testimonis poden ser suficients per deixar constància que els defensors d'una moral autònoma en el context de la fe, no neguen ni minimitzen el magisteri eclesial, potser únicament el situen en el peculiar context de les relacions entre l'església i la societat, i en la relació dialèctica entre fe i responsabilitat ètica.

39. F. BÖCKLE: *Moral fundamental*, op. cit., p. 313-314.

II ÈTICA DE LA FE

El que acabem d'exposar és un corrent de pensament amplemment estès en la teologia actual, amb tota la seva varietat de matisos. Però, tal i com hem dit al principi, davant seu es presenta una altra manera de fonamentar l'ètica cristiana que últimament ha començat a rebre el nom d'"Ètica de la fe" (Glaubensethik). Es tracta d'un altre enfocament que revela una mentalitat teològica, i per tant també eclesial, diferent. Ara bé, les seves objeccions a l'ètica cristiana autònoma poden servir, i de fet han servit, perquè els representants de l'ètica autònoma hagin precisat millor el seu pensament, tot evitant interpretacions que anaven més enllà de les seves intencions. Aquest enfocament ha tingut dos moments diferents. Un al voltant del debat sobre l'especificitat de l'ètica cristiana i un altre al voltant de la qüestió de l'autonomia.

1. L'especificitat de l'ètica cristiana

Un editorial de la *La Civiltà Cattolica* publicat el mes de setembre de 1972 mostrava fortes reticències davant d'un corrent de pensament que semblava minimitzar l'especificitat de l'ètica cristiana. L'editorial portava el significatiu títol "Esiste una morale cristiana?".⁴⁰ Després d'afirmar que la moral cristiana es caracteritza, i per tant s'especifica, per la fe i per la gràcia, rebut l'argument dels qui no veuen en els continguts propis d'una ètica cristiana, res d'exclusiu. "La fe i la gràcia, que, com hem dit, caracteritzen l'ètica cristiana, no poden deixar de traduir-se en nous comportament morals, en nous manaments. La fe revela a l'home aspectes nous de la voluntat de Déu sobre ell i, per tant, noves exigències

40. *La Civiltà Cattolica*, vol. 123 (1972), p. 439-455.

morals que la raó ignora: aquests aspectes nous estan continguts en l'ensenyament i en els exemples de Jesús, el qual el cristià ha d'imitar per salvar-se. Jesús no sols ensenya els preceptes de la moral natural expressats per la revelació en el decàleg sinó que els perfecciona, no sols perquè els interioritza, sinó perquè estén el seu àmbit a aspectes nous, ignorats per la moral natural, com és l'amor als enemics, la no violència, etc." Dins d'aquest ensenyament nou hi entraran també la renúncia a la riquesa i el valor de la virginitat escollida pel regne. L'editorialista acaba afirmant que totes aquestes propostes (sobretot els tradicionalment anomenats "consells evangèlics") "són part del radicalisme cristià, no són purs consells; expressen les exigències que Crist proposa a qui vulgui ser cristià". També la gràcia es traduirà en continguts morals nous, perquè la gràcia és amor i s'expressarà en l'amor a Déu i a l'altre, seguint l'exemple de Jesús.

Potser en el fons la proposta de *La Civiltà Cattolica* no està tan lluny de la hipòtesi que discuteix. Més aviat posa l'accent en elements que podrien haver quedat més marginats. Quan més tard s'entri clarament en el debat sobre la fonamentació, no es deixarà pas de banda el reconeixement que la dimensió de sentit, la "Heilsethik", informa l'ètica normativa. Hem vist ja que un any abans Auer havia dit que la fe es feia present en l'ètica normativa a través d'una radicalització. I l'editorial de *La Civiltà* posa l'especificitat en el radicalisme cristià. Potser caldria que dins del paradigma de l'autonomia de l'ètica cristiana s'haguessin tret més clarament les conseqüències d'aquesta radicalització. En fer-ho, la proposta de *La Civiltà Cattolica* ja no estaria tan lluny de la proposta de l'autonomia ètica. El mateix es podria dir sobre la postura adoptada per l'avui cardenal J. Ratzinger, en aquell moment professor de teologia a Regensburg. Va donar a conèixer el seu pensament en un llarg article a *L'Osservatore Romano* el dia 15 de desembre del 1974 titulat "Magistero della Chiesa, fede, morale". La moral cristiana, afirma Ratzinger, no va assumir sense més la moral de la cultura ambient, sinó que la va sotmetre a crítica. El decàleg pot trobar-se materialment en altres cultures, però forma part de la fe. I, finalment, la fe i la gràcia, com ensenya la tradició apostòlica, es tradueixen en veritables continguts morals: l'abstenció de la impudícia, de la idolatria, de l'avarícia, de l'enveja o l'opció per la fidelitat, per la paciència, etc. La fe no pot deixar de traduir-se en praxi i per això el magisteri de l'església té una competència en l'ordre moral. La competència de portar endavant l'ensenyament apostòlic i d'establir un diàleg crític amb la raó. La qüestió del magisteri està tan sols insinuada,

però de forma prou explícita. Però en el fons no sembla pas que Ratzinger discrepi fonamentalment de la tesi proposada per David o pel mateix Auer o per altres de la mateixa escola.

Aquestes intervencions, i altres en la mateixa línia, també van contribuir a aclarir allò que havia quedat en un principi massa implícit. Qüestionar l'especificitat d'una ètica cristiana a nivell de continguts categorials no vol dir negar que no hi hagi continguts propis, sinó que no es poden considerar exclusius i només acceptables per la força de l'autoritat de Déu. Tampoc no vol dir que aquests continguts no tinguin una qualitat pròpia, des del moment que estan informats per l'especificitat cristiana. Són fruits de l'Esperit, però no són misteris. Els defensors d'una ètica cristiana autònoma tan sols volen deixar ben clar que l'ètica cristiana no pot quedar reduïda a un ensenyament reservat per a uns iniciats, que a més l'accepten tan sols per obediència.

2. L'autonomia de l'ètica cristiana

Després que la qüestió sobre l'especificitat es va traduir en la pregunta sobre el fonament, la postura oposada va discutir els supòsits i les conseqüències de fonamentar la moral en una autonomia, per més que aquesta autonomia es definís com a teònomia.

És sabut que el principal promotor de l'ètica de la fe ha estat B. Stoeckle.⁴¹ Reconeix que és il·loable l'esforç de no reduir el cristianisme a un ghetto, però creu que en fer-ho es corre el perill de reservar a la fe una funció purament decorativa i de reduir l'ethos cristià a un secularisme. Sobretot quan s'està utilitzant un concepte d'autonomia inevitablement ambigu. ¿De què serveix, pregunta Stoeckle, un concepte que ha de ser modificat prèviament per poder-lo utilitzar d'una manera adequada al fi que es proposa?⁴² Tot això només pot portar confusió. D'altra banda, la proposta d'aquesta autonomia valora amb massa optimisme la raó humana, com si aquesta fos capaç per si mateixa d'orientar una realització humana autèntica. A més a més, es tracta d'un concepte de raó abstracte i ahistòric, com si pogués existir una raó que

41. B. STOECKLE: *Grenzen der autonomen Moral*, Munic, Kösel, 1974; «Flucht in das Humane?», *Internat. Katho. Zeitsch. Communio*, 6 (1977), p. 312-325.

42. STOECKLE: «Flucht in das Humane?», *art. cit.*, p. 316.

no estigués radicada en la història i per tant influïda per condicionaments històrics i per la debilitat humana.

El mateix concepte d'autonomia aplicat a la moral és discutit, des d'un altre punt de vista, per K. Hilpert.⁴³ Aquest concepte procedeix, segons ell, de Kant i dona peu a un procés en el qual cada cop més autonomia ha estat oposada a ètica teològica, fins a donar pas a una ètica separada de la fe, de l'autoritat i de l'església. Per això és inútil voler trobar una confirmació d'aquest concepte en cap postura de la nostra tradició teològica, ni en els pares ni en sant Tomàs. A més, la distinció de Fuchs entre un "comportament categorial" i una "actitud transcendental" reflecteix un dualisme metafísic inacceptable. Aquest dualisme també és denunciat per Stoeckle, per a qui, a més, la moral autònoma ignora la història del cristianisme, en no tenir en compte com s'ha manifestat l'experiència cristiana en els sants. Tant aquesta història com el testimoni del Nou Testament demostren que l'ètica cristiana no es diferencia d'una ètica merament humana tan sols per les motivacions, sinó també pel seu contingut material. La "folia de la creu" sembla incomprendible a la saviesa humana.

Unes reserves semblants manifesta F. Citerio en una acurada anàlisi de les crítiques a la moral autònoma.⁴⁴ Concedeix que el Sermó de la Muntanya no s'oposa a una moral autènticament humana, però no creu que sigui veritat que davant dels problemes concrets el cristià i el no cristià puguin utilitzar els mateixos criteris per jutjar la moralitat d'un comportament específic, perquè un coneix la revelació i l'altre no. Un ateu pot ser que arribi a conèixer el valor del sacrifici, però "sabrà justificar —diu textualment— la seva vida quan aquesta humanament no tingui ja cap valor? Més encara, com és possible que l'ateu visqui aquella realitat mundana que és la mort com un esdeveniment plenament significatiu tal i com ho és per al cristià? Només l'admissió de Déu (o per fe religiosa o per convicció filosòfica) pot justificar certes situacions particularment doloroses i insensates de la vida, inclosa aquella extrema que és la mort."⁴⁵

43. K. HILPERT: «Die theologische Ethik und der Autonomie-Anspruch», *Münchener Theol. Zeitschrift*, 28 (1977), p. 329-366; *Ethik und Rationalität*, Düsseldorf, Patmos, 1980.

44. F. CITERIO: «Morale autonoma e fede cristiana: il dibattito continua», *La scuola cattolica*, 108 (1980), p. 509-561.

45. *Ibid.*, p. 533.

Moltes vegades, potser massa sovint, s'implica en aquesta qüestió la pregunta sobre la competència del magisteri en la moralitat cristiana. En proposar una ètica normativa tan vinculada als continguts de la fe, és normal que s'hagi d'ampliar el camp del magisteri fins abraçar tot l'àmbit de la llei natural. Un concepte aquest últim sempre defensat pels promotors de l'"ètica de la fe". C. Caffarra ho ha formulat amb tota claredat.⁴⁶ A la base de l'ètica autònoma hi ha, segons ell, la negació d'una relació intrínseca entre fe i raó.⁴⁷ Aquesta negació condiona tot el debat. Cal tenir en compte, en primer lloc, que la raó és la capacitat de la persona humana de conèixer la veritat, no de constituir-la. Amb la qual cosa manifesta Caffarra el temor que l'afirmació de la capacitat de la raó pugui raure en un subjectivisme i, per tant, en un relativisme ètic. D'altra banda, continua, estem parlant de la raó del creient, del qui té fe en Déu revelat en Crist. La raó d'aquest cristià cercarà la veritat tal i com el cristià la concep. Per a la fe cristiana la veritat és la revelació de Déu, definitiva en la vida, mort i resurrecció de Crist. Encara més: "La raó de ser del magisteri i el seu fonament és transmetre la veritat de Crist, més encara la veritat que és Crist. [...] Els successors dels apòstols són els custodis i els testimonis del sentit últim de la vida, i custodis de la total mesura de l'home."⁴⁸ Per això el magisteri pot d'una banda ensenyar normes morals tingudes per ell mateix per racionals (amb una clara referència a la llei natural) i a la vegada apel·lar tant a l'autoritat de Crist com a la "recta ratio". L'autor no troba aquí cap contradicció: "El magisteri és testimoni autèntic de la veritat de Crist. Per tant, les seves indicacions per a la promoció del que és humà com a tal responen plenament a la veritat d'aquesta promoció i, per tant, a les exigències de la raó. La seva autoritat li ve de ser això que Crist ha volgut que fos i, per tant, tan sols ell pot tenir una aital autoritat en el camp moral. Recíprocament, precisament perquè la raó es defineix, en la seva relació original amb el bé i amb la veritat, com a acollida i assentiment, i no com a regla de la veritat i del bé, aquesta raó s'obre, des del seu interior, a rebre el do d'una veritat que li es destinada com a pròpia."⁴⁹ La conclusió que caldria potser treure d'aquesta postura de Caffarra és que

46. C. CAFFARRA: «L'autorità del Magistero in Morale», dins S. PINKAERS - C.J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.): *Universaliè et permanance des Loïs morales*, París, Cerf, 1986. p. 172-188.

47. *Ibid.*, p. 174.

48. *Ibid.*, p. 178-179.

49. *Ibid.*, p.180.

la raó del creient sempre veurà la veritat en tot el que el magisteri li anuncia. Però també en aquesta hipòtesi caldria revisar la distinció entre un magisteri infal·lible (o extraordinari) i un magisteri ordinari, que no té la garantia de la infal·libilitat. Pràcticament, en la hipòtesi del nostre autor, el magisteri moral sempre seria garantia de veritat. Però la distinció entre els dos exercicis del magisteri és fins ara una doctrina comuna i necessària per comprendre la definició de la infal·libilitat pontificia del Vaticà II.

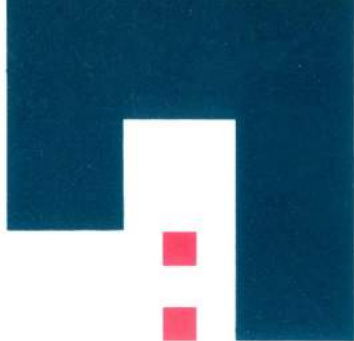
El contrapunt a l'ètica autònoma s'ha expressat d'altres maneres, però gairebé sempre ha girat en torn d'aquests arguments. La mostra aquí recollida és suficient per prendre nota de la complexitat del tema i veure que no es tracta d'una qüestió merament acadèmica. Es fa present així l'etern misteri cristià de la divinització de la humanitat i de l'encarnació de Déu. Cal assumir els valors humans i cristianitzar-los, i cal encarnar el cristianisme en uns valors humans comprensibles i comunicables.

Una ètica autònoma en el context de la fe sembla donar prioritat als valors presents en l'ésser humà imatge de Déu i a la capacitat de la raó humana per copsar-los. Una ètica de fe sembla donar prioritat a la novetat de Déu que irromp en la humanitat, però a la vegada mostra la seva desconfiança envers la raó ferida pel pecat. La importància de cada punt de vista per establir un estil de relació entre església i món és innegable. Com és patent també la incidència d'aquesta qüestió en la vida interna de l'església. No és clar si ambdues postures podran arribar a uns certs nivells d'acord. En tot cas caldria que el diàleg continués.⁵⁰

50. S'han ocupat especialment d'aquest debat, entre d'altres: J. M. AUBERT: «Debats autour de la morale fondamentale», *Studia Moralia*, 20 (1982), p. 195-221; B. BUJO: «Le problème de l'autonomie de la morale», *Communio* (Sevilla), 14 (1981), p. 259-290; S. BASTIANEL: *Autonomia Morale del Credente*. Brescia, Morcelliana, 1980; S. PRIMITERA: «Dibattito sull'autonomia morale», *Riv. Teol. Morale*, 12 (1980), p. 639-648; A. BONDOLFI: «Autonomie ou théonomie», *Rech. Sc. Rel.*, 70 (1982), p. 161-180; D. COMPOSTA: «Reflessioni teologico-filosofiche sul fundamento della morale», *Divinitas*, 33 (1989), p. 131-150; E. LÓPEZ-AZPITARTE: *La ética cristiana: ¿Fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento*, Santander, Sal Terrae, 1988. Vegeu també les obres col·lectives: D. MIETH - F. COMPAGNONI (ed.): *Ethik im Kontext des Glaubens*, París, Cerf, 1978; C. J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.): *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, París, Cerf, 1978; H. BURKHARDT: *Begründung ethischer Normen*, Wuppertal, Brockhaus, 1988.

ÍNDEX

| | |
|---|----|
| Presentació | 3 |
| LA FONAMENTACIÓ DE L'ÈTICA CRISTIANA EN LA REFLEXIÓ TEOLÒGICA CONTEMPORÀNIA. ESTAT DE LA QUESTIÓ | 5 |
| I. ÈTICA AUTÒNOMA EN EL CONTEXT DE LA FE | 9 |
| 1. <i>Autonomia ètica</i> | 10 |
| 2. <i>Ètica normativa i ètica de sentit</i> | 14 |
| 3. <i>El cristianisme d'una ètica autònoma</i> | 17 |
| 4. <i>Ètica autònoma i tradició cristiana</i> | 20 |
| 5. <i>Ètica cristiana i magisteri de l'església</i> | 24 |
| II. ÈTICA DE LA FE | 29 |
| 1. <i>L'especificitat de l'ètica cristiana</i> | 29 |
| 2. <i>L'autonomia de l'ètica cristiana</i> | 31 |



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Editorial Claret



9 788472 639201