

QUADERNS
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



El discurs
moral, avui

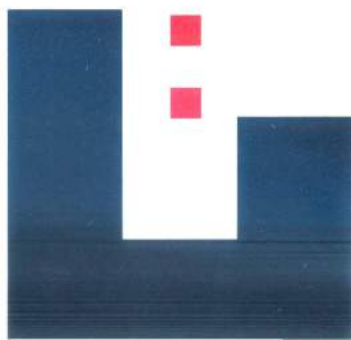
NORBERT BILBENY

GASPAR MORA



(27)

1995



Q U A D E R N S
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



El discurs

moral, avui

NORBERT BILBENY

GASPAR MORA



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

C/ Rvadeneyra, 3, baixos
08002 BARCELONA

Editorial Claret

Primera edició: novembre de 1995

Editorial Claret, S.A.
Roger de Llúria, 5 – 08010 Barcelona
Imprès a Libergraf, S.A.
Constitució, 19 – Barcelona
ISBN 84-8297-019-4
Dipòsit Legal: B. 45.659-1995

ÍNDIX

NORBERT BILBENY

<i>El mínim comú moral. Les bases d'una ètica comuna mínima en la nostra societat pluralista</i>	5
1. L'ètica en un temps de desfasament cultural	5
2. L'impacte de la revolució cognitiva en el nivell pràctic de l'ètica	-
3. La recerca de l'universalisme en el nivell teòric de l'ètica	10
4. Els problemes de l'aplicació d'una ètica pluralista	13
5. El caràcter evolutiu de les ètiques pluralistes	17

GASPAR MORA

<i>Té validesa universal el discurs moral cristià?</i>	21
I. La recerca del plantejament més adient	21
II. Un intent de reflexió teològica	24
III. Sentit de la universalitat del discurs moral cristià	30

EL MÍNIM COMÚ MORAL. LES BASES D'UNA ÈTICA COMUNA MÍNIMA EN LA NOSTRA SOCIETAT PLURALISTA

Norbert Bilbeny

L'interès per l'ètica ha estat gairebé sempre, com ara, el reflex d'una crisi de la moral. El conjunt de creences i d'hàbits que integren aquesta classe de conducta ha sofert, al nostre país, un canvi potser no radical, però sí extraordinari. Almenys el canvi suficient perquè coincidim sovint a descriure, des de les perspectives més diverses, que la nostra moral es troba en crisi, i a declarar, dit això, que cal tornar a prendre's l'ètica seriosament.

1. L'ètica en un temps de desfasament cultural

De fet, no encertem prou a trobar la frontera entre allò que és lícit i allò que no ho és a propòsit, per exemple, de l'eutanàsia, la insubmissió al servei militar o el tracte que hem de donar als immigrants no legals. Els mateixos tribunals de justícia es ressenten d'una situació que alguns, d'altra banda, avaluen dramàticament. Al meu parer, en canvi, la crisi de la moral —la «crisi dels valors», altrament— no és el senyal de cap temps de carestia ni de perversitat. Probablement com en èpoques anteriors, la crisi actual creix a mesura que s'accentua el «décalage» o *desfasament cultural* i declina tan bon punt sembla minvar aquest problema.

La informació sobre la realitat ja viatja avui a la velocitat de la llum. Però la informació relativa a les nostres creences i estimacions ho fa amb un ritme totalment descompensat amb l'anterior.¹ Cada vegada

1. CAVALLI-SFORZA, L. - FELDMAN, M.: *Cultural transmission and evolution*. Princeton Univ. Press, 1981, p. 34.

reben més notícies sobre el món descriptible, així com sobre les possibilitats de manipular-lo. Però una gran part d'aquestes notícies no les posem en pràctica. A més, quan ho fem, és gairebé inevitable, ara per ara, que ens acompanyi alhora la consciència de l'arbitrarietat de la nostra elecció entre les innovacions. El desfasament entre l'evolució de la ciència i la dels valors ha acabat transformant fins i tot el sentit, ja gairebé en qualsevol pla, de la *self image* o identitat de l'individu. La identitat és avui potser més irònica i condicional que mai, justament perquè ha desaparegut aquell món de fets, funcions i visions estables que tradicionalment la sustentava.² No cal dir que aquesta alteració de la identitat —si més no, la produïda amb la societat industrial— ha repercutit igualment sobre la conducta moral de la nova societat.

La crisi de la moral es correspon amb la percepció dels canvis que arriben a aquesta conducta des dels canvis operats a la cultura contemporània. La *revolució cognitiva* és el fet més distintiu d'aquesta cultura. Així, per una banda, l'accelerat augment de la informació ens ha obert al doble procés d'unificació del món natural —assistim a un cert «reingrés a la natura»³ i de convergència del món cultural com a conseqüència del major contacte entre les diverses cultures.⁴ Però, per una altra banda, el progrés tecnològic, en augmentar les possibilitats materials d'intervenció sobre els mons natural i cultural, incrementa consegüentment les oportunitats d'elecció i fins la importància de l'elecció mateixa. Diguem, en síntesi, que la revolució cognitiva ha estat i és la causa principal de dos fenòmens de llarg abast en la nostra situació: el fenomen de la mundialització informativa i el de la pluralització del comportament humà. Tots dos influeixen en la nostra percepció del canvi cultural com a «crisi», si més no en l'àmbit de la moralitat.

Anteriorment, en les èpoques cognitivament estancades, es posseïa una visió satisfactòria, a part d'estable, d'aquest àmbit de l'acció humana. Les mateixes creences morals s'ocupaven d'inhibir el coneixement de la realitat o simplement de girar-s'hi d'esquena. Però avui, amb l'expansió cognitiva, és la realitat la qui camina al davant de les creen-

2. GELLNER, E.: *Reason and culture. The historic role of rationality and rationalism*. Oxford, Blackwell, 1992, p. 182; GINER, S.: *Ensayos civiles*, Barcelona, Península, 1987, p. 161 s.

3. GELLNER, E.: *El arado, la espada y el libro. Estructura de la historia humana*, Barcelona, Península, 1994, p. 72, 206.

4. MOSTERIN, J.: *Filosofía de la cultura*, Madrid, Alianza, 1993, p. 133.

ces i fins i tot sembla eludir-les.⁵ Sigui com sigui, la visió de la moral ja no és per gairebé ningú ni estable ni satisfactòria. O la moral ha canviat massa o bé massa poc, però la percepció que passa per una crisi és cada vegada més compartida.

2. L'impacte de la revolució cognitiva en el nivell pràctic de l'ètica

2.1. L'efecte més notable de la revolució cognitiva en el nivell pràctic de l'ètica és possiblement el *relativisme*, una reacció explicable particularment pel fet del contacte cultural que referia abans. Cada dia tenim més consciència de la diversitat cultural i generacional, però mentrestant actuem amb el convenciment que si pertanyéssim a una altra cultura i generació ho faríem d'una manera ben diferent a la nostra. Fins i tot actuem convençuts que les pautes de les diverses cultures i generacions no admeten ser comparades.⁶ La incomunicació entre pares i fills o els conflictes entre nacionals i estrangers són fruit d'aquest relativisme moral i metamoral que s'excusa en el mer i innegable relativisme cultural. D'aquesta manera, ens allunyem, més que no pas ens hi acostem, de la via d'un enteniment comú entre aquesta pluralitat cultural.

2.1.1. Els elements bàsics on, mentrestant, intenta trobar suport la moral relativista són, al meu parer, el dret i els costums vells o nous, però usats uns i altres de forma oportunista. I en això tampoc no diferiríem gaire d'èpoques anteriors semblants en aquesta solució.⁷

Quan la moral, com als nostres dies, es decanta pels drets subjectius, en detriment dels seus propis deures,⁸ el beneficiari acaba essent el dret, el qual oferiria la validesa i la força que es troben a faltar en una moral d'exigències —com, repeteixo, la nostra— sense el correlat d'obligacions. Ara bé, el *legalisme* resultant és, com deia, *oportunista*. És a dir, s'invoca, sovint, la llei, però en la mesura que recolza la nostra acció o serveix per provocar la dels altres. En un legalisme d'aquesta mena és inevitable que broti la vella sospita platònica (*República*, 358

5. GELLNER, E.: *El arado...*, op. cit., p. 69, 218.

6. BILBENY, N.: *Aproximación a la Ética*, Barcelona, Ariel, 1992, p. 289 s.; FRANKEL, E., et al.: *Cultural pluralism and moral knowledge*, Cambridge Univ Press, 1994.

7. DURKHEIM, E.: *L'éducation morale*, París, Alcan, 1925, p. 28-30.

8. LIPOVETSKY, G.: *Le crépuscule du devoir*, París, Gallimard, 1992.

c) sobre si no obeïm la llei més aviat per evitar els perjudicis de desobeir-la que no pas per respecte a la llei mateixa.

2.1.2. D'altra banda, apel·lem els costums vells o nous per justificar igualment una conducta, però en un sentit tan oportunista o més que el d'abans. Per començar, invoquem un costum o altre quan el dret ja no ens recolza o se'ns posa en contra. Un cop aquí, el *contextualisme oportunista* se serveix del costum o el context invocat com més bé li va. Així, davant els retrets, per exemple, contra una conducta no ajustada a la llei —el matrimoni homosexual o el frau fiscal— sol esgrimir-se, en contestació: «Hi ha d'altres que també ho fan» (al·lusió al propi context), o «d'altres fan coses pitjors» (recurs a un context exterior) o «no fem cap mal a ningú» (referència a un context englobant). ¿No hi hauria d'haver unes regles de joc per referir-se també als costums?

2.2. A part de suscitar la reacció relativista, la revolució cognitiva es troba igualment en els orígens de l'*apatia moral*, un fenomen influït col·lateralment pel relativisme mateix, però en bona mesura degut al corporativisme ètic i a la fallida dels hàbits que van associats a l'expansió cognitiva dins les nostres societats urbanes i cada vegada més terciaritzades (treball intel·lectual, temps lliure, atur).

La tetraplegia o l'esclerosi múltiple deixen intactes el raciocini. L'apatia moral també. L'individu és capaç de conèixer les normes de conducta i de raonar lògicament bé, però ja no de seguir de fet aquestes normes ni de pensar en un sentit moral, és a dir, tenint present l'altre i alhora a ell mateix.⁹ Així com hi ha un analfabetisme funcional, tot i poder conèixer la mecànica de la lectura, hi ha també un analfabetisme moral, tot i conèixer la lògica de les normes morals. La comissió de delictes per part de nois cada vegada més joves, de més diversos orígens socials i més lliures del sentiment de culpa, és potser l'exemple més proper i colpidor d'aquest nou fenomen social de l'apatia moral. L'etòleg Konrad Lorenz veu en tot comportament similar (*not to get involved*) un signe de regressió de la nostra espècie.¹⁰ Penso, malgrat tot, que és possible que el fenomen esmentat desaparegui per simple selecció natural. Així com els infants que no senten el dolor físic arriben a morir abans, els adults que no senten ni el bé ni el mal no són útils tam-

9. BILBENY, N.: *El idiota moral. La banalitat del mal en el segle XX*. Barcelona, Anagrama, 1993, p. 56 s.

10. LORENZ, K.: *La acció de la naturalesa y el destí del home*. Madrid, Alianza, 1988, p. 326 s.

poc per a la supervivència de la seva espècie. Això no obstant, no és segur que l'espècie actuï sempre pensant en la seva utilitat general.

2.2.1. ¿Què hi té a veure, amb tot això, el corporativisme ètic i la fallida dels hàbits, als quals m'he referit abans? El corporativisme és un dels trets distintius de les nostres democràcies.¹¹ Gràcies a ell les decisions de caràcter ètic són cada vegada més una competència d'experts. Aquests es guien per interessos parcials, s'organitzen en el quasi anònim de les comissions i treballen pràcticament sense coordinació amb els altres grups de treball. El *corporativisme ètic* que descriu confirma la creença relativista que el contextualisme no és depassable. Però suposa bàsicament, a la pràctica, que l'ètica és un *carrefour* de solucions «a la mida» i que mai, en tot cas, no és un afer de la majoria. Un bon exemple d'això és la paradoxal coincidència, a la Itàlia d'avui, de la judicialització de la política (operació *Mani polití*) i l'apatia insolidària de la gent (*qualunquismo*).

2.2.2. M'he referit també a la *fallida dels hàbits* com una altra causa de l'apatia moral. No s'hauria produït aquesta fallida si la revolució cognitiva no hagués comportat un desfasament cultural, és a dir, una descompensació entre la informació descriptiva i la valorativa, fins al grau de contradicció interna que té avui aquest nou estat de la cultura.

Sobre un terreny tan inestable, en què coneixements i creences avancen amb ritmes prou diferents, si no en sentit invers, de vegades, es fa difícil introduir o conservar els hàbits del comportament, i fins i tot sostenir la idea mateixa d'hàbit. Abans de la revolució cognitiva els hàbits tenien uns mitjans de reproducció segurs en el clan familiar, el reclutament militar i l'accés al món del treball. Ara, amb la transformació d'aquests agents transmissors i l'eclosió de l'univers audiovisual, la institució escolar es veu incapaç de mantenir la primàcia educativa que la mateixa revolució cognitiva li havia començat a assignar i avui, no sense mala consciència, ens interessa continuar conservant. Ja no només la confiança d'un Plató en la funció transmissora de l'educació (*Protàgores*, 323 c), sinó la d'un Durkheim o un Bourdieu, per citar dos exemples moderns paradigmàtics,¹² han de ser posades seriosa-

11. GINER, S. - ARBÓS, X.: *La governabilitat i l'esdevenidor de les societats modernes*, Barcelona, Edicions 62, 1990, p. 43 s.

12. DURKHEIM, E.: *op. cit.*, p. 10-11, 21; *Sociologie et philosophie*, París, PUF, 1963, p. 32 s., 68 s.; BOURDIEU, P.: *La reproduction. Elements pour une théorie du système d'enseignement*, París, Minuit, 1971, p. 47-48, 70-71; GELLNER, E.: *Reason and culture*, *op. cit.*, p. 30-31, 176-177.

ment en dubte. No és fàcil, tanmateix, fomentar els «valors bàsics» i l'«esperit de cooperació» a l'escola (LOGSE, arts. 13 i 18) i alhora sentir difondre l'esperit contrari i la banalitat des de la televisió del mateix Estat que diu defensar aquells ideals.

Gran part de les normes morals són, en canvi, antics hàbits de respecte i cooperació que s'han anat convertint en imperatius, l'omissió dels quals, a diferència dels preceptes legals, i pel seu arrelament, ens crearà un sentiment d'angoixa o culpa. L'espècie humana ha trobat en aquests hàbits una de les principals fonts de motivació per mantenir els guanys assolits per ella.¹³ Però ara són justament aquests factors bàsics del nostre equilibri els qui estan en joc. Així, de la mateixa manera que la revolució cognitiva ha alterat, fins a fer-la més efímera i condicional, la nostra identitat, afecta també aquest altre ressort de la moralitat, el dels hàbits i les normes que generen, fins a fer-los igualment més insubstancials.

3. La recerca de l'universalisme en el nivell teòric de l'ètica

Passem ara al nivell teòric de l'ètica. Des d'aquí la recerca s'orienta en general cap a la consecució d'uns *principis universalistes* de la moralitat. Difícilment hi trobem una defensa del relativisme explícit, com aquell que observem en la sofística i l'escepticisme clàssics¹⁴ o fins i tot, avui, entre les opinions d'alguns científics socials.¹⁵ Gairebé tots els més rellevants filòsofs morals de l'actualitat estarien d'acord amb Isaiah Berlin quan aquest reconeix la relativitat dels valors humans, però no fins al punt d'haver de negar un «mínim de fons moral comú» entre la diversitat d'hàbits i creences existents.¹⁶ Per tal d'eludir o de fer front al relativisme contrari a aquest mínim comú —el relativisme

13. LORENZ, K.: *op. cit.*, p. 315 s.

14. PLATÓ: *Teetet*, 152 a; SEXT EMPÍRIC, *Hypotyposes*, I, 216; DIÒGENES LAERTI, *Vides dels filòsofs*, IX, 51.

15. Vegeu, a títol emblemàtic, el document *Propositions pour un enseignement de l'avenir*, informe presentat el 1985 pel Collège de France al president d'aquest país, on s'assegura que la consciència de la relativitat de les cultures humanes —consciència subministrada per les ciències socials— és suficient per ajudar la coexistència pacífica entre els homes. Aquesta posició ha estat defensada des del punt de vista de les ciències empíriques sobretot per PAUL FEYERABEND: *Against method*, Londres, New Left, 1975.

16. BERLIN, I.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988, p. 32-34.

d'expressions com *anything goes*, «tot s'hi val», la teoria ètica actual renuncia, d'entrada, al dogmatisme moral i es proclama partidària de l'adopció de principis vàlids universalment en aquest terreny. Però la primera divisió entre els camins per arribar-hi no triga a fer acte de presència.

3.1. Per un cantó podríem parlar d'un *universalisme fonamentalista* sostingut, sovint, per ètiques orientades des de premisses de la ideologia política, la religió o el positivisme científic. Al meu parer, allò que més les caracteritza és que les creences o valors que proposen com a universals excedeixen encara la comparació i compatibilitat amb la resta de valors. Aquest universalisme és fonamentalista en el sentit, doncs, que els seus principis són *imponderables* i acaben desenvolupant «ètiques de màxims» com les del dogmatisme que d'entrada volien denunciar.

3.2. L'alternativa a aquesta via és la de l'*universalisme racional* adoptat, amb més o menys consistència i fortuna, pràcticament per totes les actuals ètiques de fonamentació filosòfica. En aquestes es tracta, en canvi, de fomentar principis *ponderables* de la moralitat, és a dir, relacionables i compatibles amb tots els altres principis no presentats com a universals en aquesta classe de comportament humà. Un universalisme racional ha d'abocar, per consegüent, cap a «ètiques de mínims» o per un mínim comú moral. En les ètiques de màxims no es pot parlar, altrament, de cap màxim «comú» moral. Amb tot, ni aquest mínim comú moral ni cap ètica «mínima» han de significar necessàriament un minimalisme en sentit material, del tipus estètic a la manera d'Adorno¹⁷ o cívic a la d'alguns teòrics actuals,¹⁸ sinó en el sentit formal de ser ètiques commensurables amb les altres o, si es vol, *pluralistes* com a tals ètiques obertes. En qualsevol cas, si és l'ètica, ja no és mínima; almenys en cap sentit que no sigui aquest últim.

El tipus de *lógos* i d'*èthos* que l'ètica exigeix no permet presumir que aquesta sigui res ni benigne ni senzill. De manera que el qualificatiu de «mínima» tan sols pot ser-li aplicat o bé en aquell sentit formal o bé en sentit retòric.

17. L'ètica aforística com a «renúncia a la contextura teòrica explícita»: ADORNO, Th. W.: *Mínima moralia*, Madrid, Taurus, 1987, p. 13.

18. CAMPS, V.: *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990, p. 15 s.; CAMPS, V. - GINER, S.: *El interés común*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992; CORTINA, A.: *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986; *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 29-41; *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 202-209.

3.2.1. Tot seguit faré un repàs d'aquestes ètiques de mínims o pluralistes, conscient que per la seva brevetat haurà de semblar esquemàtic. Totes pertanyen a l'universalisme racional que he esmentat, en tant que s'oposen al particularisme dels principis morals i conceben sempre qui actua segons aquests com un agent racional. Ara bé, crec que entre la multitud i diversitat dels teòrics que les formulen cal distingir, per començar, entre aquells (I) que defensen (a) un estàndard universal de la racionalitat i (b) una concepció cognitiva de la mateixa universalitat, i aquells (II) que, en contrast, (a) no admeten aquell model de la racionalitat ni (b) cap concepció de la universalitat que no estigui corregida o matisada per un tipus determinat d'ontologia de l'individu, el grup o la societat.

La primera línia de recerca (I) manté allò que podria anomenar-se un Enfocament Constructivista dels principis morals, a partir de la dimensió lingüística (l'*ètica discursiva* d'Apel i Habermas, i en certa manera Tugendhat), de l'àmbit de la política (el *liberalisme polític* de Rawls i Kohlberg) o de l'economia mateixa, amb la *teoria de l'elecció racional* d'un Sen o un Watkins i el *marxisme analític* dels Cohen, Elster i Roemer.¹⁹

3.2.2. D'altra banda, (II) l'Enfocament Generativista dels principis morals entén que aquests no provenen, com abans, d'un tipus o altre de reconstrucció analítica a partir d'un àmbit d'acció donat, sinó que van lligats directament a la generació espontània de cada un d'aquests àmbits. Per exemple, en relació amb el mercat capitalista, tal com trobem en el *liberalisme econòmic* de Von Hayek i Buchanan (teoria de la *public choice*) o en l'*anarquisme conservador* d'Olson i Nozick. O també lligats a la societat liberal-democràtica, segons el *liberalisme ètic* de Hare, Dworkin i Parfit, o el *comunitarisme liberal* de Walzer, Sandel i Rorty. Finalment, la moral és concebuda des del vincle amb

19. APEL, K.-O.: *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991; HABERMAS, J.: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992; TUGENDHAT, E.: *Autoconciencia y autodeterminación*, Mèxic, FCE, 1993; RAWLS, J.: *Political liberalism*, Nova York, Columbia Univ. Press, 1993; KOHLBERG, L.: *Essays on moral development*, San Francisco, Harper and Row, 1981; SEN, A.: *On ethics and economics*, Oxford, Blackwell, 1992; WATKINS, J.: «Racionalidad imperfecta», dins CHOMSKY, N., et. al.: *La explicación en las ciencias de la conducta*, Madrid, Alianza, 1982; COHEN, G.A.: *Karl Marx theory of history. A defense*, Oxford, Clarendon, 1987; ELSTER, J.: *El cemento de la sociedad. Las paradojas del orden social*, Barcelona, Gedisa, 1991; ROEMER, J.E. (ed.): *Analytical marxism*, Cambridge Univ. Press, 1986); ELSTER, J. - ROEMER, J.E.: *Interpersonal comparisons of well-being*, Cambridge Univ. Press, 1993.

les tradicions històriques, segons el *comunitarisme conservador* dels MacIntyre, Williams i Taylor.²⁰

Aquestes dues línies d'investigació sobre els límits de la raó pràctica en una societat com la nostra no són del tot independents. Poden compartir, si més no, la concepció utilitarista del bé (així ho fan el liberalisme polític, el liberalisme ètic i la teoria de l'elecció racional), l'interès fonamentalment moral de la raó pràctica (l'ètica discursiva i el comunitarisme conservador) o fins i tot el punt de vista contrari a aquest primat (el marxisme analític i la teoria de l'elecció pública). Però, encara més, allò que tenen en comú tantes i tan diferents formulacions de l'universalisme racional és el caràcter de ponderabilitat dels seus principis i el fet de constituir, per tant, ètiques obertes, pluralistes, i per tant apropiades constitutivament –al marge de la seva idoneïtat en d'altres aspectes– per a una societat oberta com la nostra, o que aspira a ser-ho. Pel que resta d'aquest text, no em recolzaré en cap d'aquestes ètiques en particular, sinó que les pressuposaré totes en tot això que tenen més en comú.

4. *Els problemes de l'aplicació d'una ètica pluralista*

4.1. Tot i el seu universalisme, totes i cada una d'aquestes ètiques de principis ponderables no es troben lliures de senyals de *relativisme* en la formulació dels mateixos principis.

De fet, en els debats filosòfics cap teoria ètica no resta al marge de l'acusació de relativisme, i en els debats liberals o constituïts per regles de discussió pluralistes, en què hi ha en joc l'aplicació de l'universalisme ètic, el desacord sobre quina ètica seguir tarda tan poc a venir

20. VON HAYEK, F.A.: *Derecho, legislación y libertad*, Madrid, Unión editorial, 1985; BUCHANAN, J.: *Economía constitucional*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1993; OLSON, M.: *The logic of collective action*, Cambridge University Press, 1965; NOZICK, R.: *The nature of rationality*, Princeton Univ. Press, 1993; HARE, R.M.: *Essays in ethical theory*, Clarendon, 1989; DWORREN, R.: *Ètica privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993; PARFIT, D.: *Reasons and persons*, Oxford Univ. Press, 1986; WALZER, M.: *Spheres of justice*, Oxford, Blackwell, 1983; RORTY, R.: *Contingencia, ironia y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991; MACINTYRE, A.: *Whose justice? Which rationality?*, Londres, Duckworth, 1988; WILLIAMS, B.: *Ethics and the limits of philosophy*, Londres, Fontana, 1985; TAYLOR, Ch.: *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

com el desacord, tanmateix, sobre el mínim comú moral a compartir entre totes les ètiques en disputa. La discrepància sobre el mínim comú moral a observar en la pràctica arrenca, segurament, d'aquesta discrepància sobre l'universalisme en la teoria.

Al meu parer, una tal mútua acusació de relativisme està justificada en el pla actual i més conegut de la teoria sobre la moralitat. Em referiré als plantejaments més paradigmàtics. L'ètica discursiva pressuposa una societat d'individus simètrics més difícil de desitjar que fins i tot de realitzar. La imparcialitat de partida que demana, pel seu cantó, el liberalisme polític, reflecteix en els seus trets essencials els valors dels qui sol·liciten aquesta imparcialitat. La teoria de l'elecció racional i el marxisme analític proposen una cooperació basada en un *self interest* invariable i igualment difícil d'universalitzar.

La concepció cognitiva de la universalitat no pot, com veiem, exiliar-se de la cultura, tot i la seva legítima aspiració a transcendir-la.²¹ El vincle i la dependència de la cultura és encara més gran quan es tracta, en canvi, d'una concepció de la universalitat que involucra un tipus o altre d'ontologia. Així, el comunitarisme en general formula uns hàbits i una identitat dependents de societats òptimes i estables; el liberalisme ètic i l'anarquisme conservador pressuposen un estatut de l'individu com un parlament o una empresa, respectivament, en miniatura, mentre que el liberalisme econòmic passa a veure el món com una empresa de grans dimensions.²²

Davant d'aquest relativisme, encara, de les ètiques formulades des de l'universalisme racional, no és estrany que elles mateixes suggereixin o adoptin com a compromís, no necessàriament resultant de la filosofia, un mínim comú moral coincident amb el *punt de vista cívic* dels drets fonamentals (drets constitucionals) o de les exigències bàsiques de la humanitat (els anomenats Drets Humans). El primer és principalment allò que es reclama a les democràcies liberals sota el nom del respecte constitucional: el respecte a la llei i als valors de llibertat, laïcitat i pluralisme inscrits en el marc legal de cada estat democràtic liberal. El segon és ja gairebé sempre, i en més llocs, allò que es reclama en nom del respecte a la Declaració Universal dels Drets Humans, centrats en el

21. GELNER, E.: *Reason and culture*, *op. cit.*, p. 158-160.

22. Cf., per a això últim, l'exposició filosòfica del programa de HAYEK: *Derecho, legislación, ...*, *op. cit.*, p. 19-20, 24-25, 78-80; i la crítica que també li dedica GELNER: *El arado...*, *op. cit.*, p. 28.

valor de la dignitat igual de tots els homes i dones. Malgrat tot, aquests drets formen part només de l'acord d'una assemblea, no encara de cap resolució vinculant d'aquesta i amb efectes legals.

Ara bé, ni la moral cívica dels drets constitucionals ni la dels drets humans no es troben lliures tampoc de relativisme. En el primer cas és evident: els drets estan mitjançats per l'*ètnos* nacional. Pel que fa als actuals Drets Humans, l'etnocentrisme és de volada més alta: el propi de la cultura cristiano-burguesa occidental, però prou per veure en la meitat dels trenta articles que integren l'esmentada Declaració uns conceptes de família, propietat o estat nacional, per exemple, que s'assemblen massa als d'aquesta cultura occidental. Els articles relatius a la dignitat igual poden ser subscriïts, si més no, per tots aquells que no estiguin d'acord a posar preu a la seva persona. Però els relatius a aquests altres conceptes culturals (i encara afegiria tots els que adjectiven l'individu o la societat amb qualificatius massa semblants també als nostres) em permeto dubtar que puguin mai constituir cap «ideal comú» —com es diu a la capçalera de la Declaració— sobre el mosaic de cultures de la humanitat.

És comprensible, ara per ara, que una meitat del món acusi l'altra meitat, la dels *Drets Humans* o la de l'*Alcorà*, de ser fet i fet intolerant, i de ser-ho a partir del simple menyspreu cultural. Per això, quan es diu que «la moral cívica és avui un fet»,²³ s'hauria d'especificar si aquest és un fet de consciència, com correspon a tot fet moral, amb la qual cosa no hi hauria res a objectar, o si es tracta d'un fet d'aquesta mena, però revestit ja de caràcters històrics, amb la qual cosa estariem parlant avui d'una moral relativa encara a l'*hic et nunc* particular de les democràcies occidentals.

4.2. Acabo d'esmentar el problema del relativisme subsistent fins i tot en les ètiques filosòfiques pluralistes i en l'ètica cívica d'ordre democràtic. Però al costat d'aquest problema vull fer notar el del *teoreticisme* que dificulta igualment l'aplicació de totes aquestes propostes de principis morals per a una societat pluralista. Fins i tot les dues ètiques avui més coincidents amb el punt de vista cívic democràtic, i per tant que haurien de comportar un grau de practicitat més alt, com són la «justícia com a imparcialitat» de Rawls i la «justícia com a consens racional» de Habermas, presenten per contra una separació tan marcada entre la instància dels principis i la resta d'instàncies de la raó pràctica

23. CORTINA, A.: *Ètica aplicada...*, op. cit., p. 204.

(la felicitària i la utilitària),²⁴ que per força han d'abocar cap al referit teoreticisme, o això que Aranguren ha anomenat de vegades el «formalisme jurídicista» de certes ètiques actuals.

4.2.1. Pel que fa, doncs, a la pràctica, la principal repercussió del teoreticisme ètic es troba, al meu entendre, en l'*ofuscació axiològica* que, amb major o menor intensitat, experimenten bona part de les propostes filosòfiques interessades avui en un mínim comú moral.

Si les «ètiques de màxims», dependents de l'universalisme fonamentalista, incorren sovint, en canvi, en el *visionarisme axiològic* (ignorar que la continuïtat dels valors està pràcticament assegurada pels requeriments neurofisiològics i biosocials de l'espècie, i a partir d'aquí procedir a la indoctrinació dels valors com a producció *in vacuo* de l'ètica),²⁵ les ben distintes «ètiques de mínims» cauen en el defecte contrari d'ajornar o bé de donar massa per suposats els valors i el conjunt de creences que configuren el nivell pràctic més substancial de l'ètica. Les normes necessiten hàbits que assegurin el seu compliment, de la mateixa manera que aquests necessiten recolzar-se en valors o creences que els donin sentit i atractiu davant de qui ha d'actuar èticament.

Pot ser, com sosté la línia cognitivista de l'universalisme racional, que aquestes creences es formin al mateix temps, no abans, com insisteixen els comunitaristes, que les idees racionals amb les quals s'han anat construint les normes de l'acció. Dos dels casos més reeixits són, en aquest sentit, el continuat esforç de Rawls per vincular la racionalitat amb la predisposició (*willingness*) envers aquesta, allò que anomena «raonabilitat»,²⁶ i la ponderada defensa, per part d'un analític com Jon Elster, de la compatibilitat entre la cooperació sobre el *self interest* racional i la que prové de preexistents «normes socials», les quals són moltes vegades racionalitzacions d'aquell interès propi.²⁷ Però en qualsevol cas no es para prou atenció, des d'una filosofia pràctica com

24. HABERMAS, J.: *Erläuterung zur Diskursethik*, Frankfurt. Suhrkamp, 1991; RAWLS, J.: *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986.

25. BILBENY, N.: «¿Por qué hay valores?», *El Cierro*, 500, p. 7-8, 1992; YOUNG, J.: *Philosophy and the brain*, Oxford Univ. Press, 1987.

26. RAWLS, J.: *Political liberalism*, *op. cit.*, p. 48 s., que enllaca alhora amb la teoria dels «judicis ponderats» (*considered judgements*), abans a *Teoría de la justicia*, Mèxic, FCE, 1978, p. 67-68.

27. ELSTER, J.: *El cemento de la sociedad*, *op. cit.*, p. 148-150. Amartya Sen, un altre analític, tampoc no accepta la clàssica dualitat utilitarista entre l'autointerès i els plantejaments no egoistes de la moral pública: A. SEN, *op. cit.*, p. 19-20, 78-79.

és l'ètica, a aquesta indispensable relació entre el pla de les idees i les normes morals i el pla de les creences i els hàbits (en definitiva, el de l'*èthos*), amb els quals les sostenim.

Abans, doncs, que no ens conforméssim amb una «ètica sense moral»,²⁸ o amb una racionalitat a la qual no li fes nosa la psicopatia, com ha dit Rawls,²⁹ hauríem de tornar a conjugar aquests dos plans de la cultura entre les coses «en què» pensem i les coses «amb què» comptem, com ja recordava Ortega quan distingia, respectivament, entre idees i creences.³⁰

5. El caràcter evolutiu de les ètiques pluralistes

Però ja és hora d'anar recapitulant. Tota ètica de mínims, és a dir, lligada a premisses universalistes i racionals, ha d'admetre el caràcter evolutiu d'aquestes premisses i per tant de les seves pròpies anàlisis i propostes morals. És absurd negar avui que la cultura de normes es troba sota la influència de les innovacions informatives que incideixen sobre el curs de la cultura en general. Les premisses ètiques no poden restar al marge d'aquestes innovacions, excepte que ens disposem a fer de l'ètica un saber anacrònic i impracticable.

Això no vol dir, però, que els humans hàgim d'amotllar-nos passivament a tots els canvis informatius de la cultura. De fet, sovint els seleccionem segons si ens resulten favorables o no ens ho resulten. Hi ha diverses forces que s'encarreguen en la nostra espècie de la selecció de les novetats que li van arribant.³¹ Pensem, per començar, en els hàbits i les creences que formen part de la *transmissió cultural*, en l'aportació, també, dels fenòmens de *mutació* que es donen a la mateixa cultura (com ara la invenció o l'error en la imitació);³² en el fenomen igualment de la *deriva cultural* (cultures que refusen el contacte amb les altres), o en la força, tanmateix, de la *selecció natural*. Però al costat d'aquestes forces opera al mateix temps la força que

28. CORTINA, A.: *Ètica sin moral*, *op. cit.*, p. 207 s., amb particular esment de l'ètica discursiva, que hauria de recuperar el «fenomen moral».

29. RAWLS, J.: *Political liberalism*, *loc. cit.*

30. ORTEGA Y GASSET, J.: *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa-Calpe, 1955, cap. 1 i 2.

31. CAVALI-SFORZA, L. - FELDMAN, M.: *op. cit.*, p. 351; MOSTERIN, J.: *op. cit.*, p. 99.

32. LORENZ, K., *op. cit.*, p. 248 s.

prové de les *decisions individuals* dels membres de l'espècie, en les quals la racionalitat juga un paper destacat. Dit d'una altra manera: tot i que l'ètica depèn de l'evolució cultural, aquesta depèn en part de l'ètica mateixa.

L'ètica no crea els valors o les creences, que depenen d'una evolució informativa que la sobrepassa. Però és l'encarregada, almenys, d'explicitar, ordenar i triar entre totes aquestes creences o valors, des de l'únic supòsit, l'única idea pràctica que ja no depèn de cap evolució: la capacitat d'escollir la llibertat.³³ No cal insistir de quina manera han canviat els conceptes morals de justícia o veritat, si més no, des de les antigues comunitats nòmades a les modernes societats urbanes. Si la societat evoluciona, l'ètica també ho fa, recordava Durkheim.³⁴ Però tampoc cal insistir gaire més que l'ètica té en aquesta evolució general alguna responsabilitat.

5.1. L'impacte de l'actual revolució cognitiva sobre l'ètica és experimentat per aquesta en la seva doble condició d'objecte i alhora d'agent causal de la cultura. En qualsevol cas, la consciència de la diversitat cultural i de la multiplicació dels mitjans d'acció no haurà passat de llarg sobre la raó pràctica. Sens dubte, aquesta té avui unes oportunitats d'elecció i fins una necessitat de triar com no havia tingut mai. Però els desafiaments que acompanyen aquest nou horitzó per a la llibertat no són menys espectaculars.

Esmentaré dos d'aquests desafiaments. En primer lloc, el fet d'haver de decidir sobre premisses que s'han d'anar transformant en el temps. L'enginyeria genètica –i social, s'hauria de dir també– és probablement la disciplina que més a la vora ens ha posat d'aquesta condició intel·lectual de l'home i la dona d'avui tan semblant a la condició del Déu dels il·lustrats: trobar-se *sense poder esgrimir cap raó suficient* per justificar les obres de la pròpia creació. Avui, també, en transformar els trets humans en variables de l'enginy i la manipulació, ens sentim impotents a l'hora de trobar premisses fiables que justifiquin les nostres eleccions i no hàgim d'acabar admetent que hem triat «això» com hauríem exactament haver pogut triar «allò».³⁵

33. BIBBENY, N.: *El laberint de la llibertat*, Barcelona, Edicions 62, 1990, p. 49 s.

34. DURKHEIM, E.: *Sociologie et philosophie*, op. cit., p. 86-88.

35. «Our new powers leave us free-floating. We may find ourselves in a kind of premissless vacuum, with too much power to create, and no reasons for choice concerning what we create.» GELLNER, E.: *Reason and culture*, op. cit., p. 180-181.

En segon lloc, el desafiament és acceptar o no la nova condició de l'ésser humà en relació amb el treball. A les comunitats primitives la cultura de normes se centrava en l'home com a nòmada. A les societats agrícoles i després industrials es pressuposava, en canvi, l'home com a ésser sedentari i orientat, d'acord amb això, per creences associades a l'estabilitat. Una creença constant, de Plató a Pareto, Weber i Gramsci, haurà estat, per exemple, que ningú no pot fer bé més d'un sol treball, el *seu* treball. Però l'home i la dona de la societat postindustrial ja no són ni nòmades ni tampoc sedentaris, sinó un *pelegrí intel·lectual*, per al qual ja no són vàlides ni la visió estable del món ni la rígida divisió del treball que en bona mesura reforçava aquella visió.

La divisió del treball és avui molt més flexible i marcada pel signe, en tot cas, de la mobilitat. Alhora, el treball mateix, en ser més escàs, ja no és vist per molts com un mitjà de realització personal. El resultat d'aquesta situació són un home i una dona cada vegada més versàtils, com els pronosticats per Marx.³⁶ al costat, però, d'uns altres home i dona cada cop més ociosos i inactius, com els descrits per Veblen, una mica més tard,³⁷ o remuts molt abans, val a dir-ho, per Pascal.³⁸ ¿Fins a quanta quietud i quanta mobilitat sabran resistir, amb tot, els nostres pelegrins intel·lectuals? ¿Quina hauria de ser la seva condició moral?

5.2. El mínim comú moral de la societat cognitiva no pot ser vàlid, sense contradicció, a partir del «tot és possible, tot s'hi val» al qual sembla voler conduir-nos aquesta societat. Això no obstant, fóra vàlid, al meu parer, pensar aquest mínim a partir dels principis morals inherents a la nostra cultura de la mundialització del coneixement i de la pluralització de la conducta, i que aquesta cultura no podria negar sense negar-se ella mateixa a la vegada.

36. «Fer avui això, demà allò, caçar al matí, pescar en havent dinat, pasturar al vespre, i després de sopar criticar com em sembli bé, sense per això haver de ser cacador ni pescador ni pastor ni crític.» MARX, K.: *La ideologia alemanya*, Barcelona, Laia, 1987, vol. I, p. 69.

37. VEBLEN, Th.: *The theory of the leisure class* (1899), Nova York, Modern Library, 1934. Vegeu també GELLNER, E.: *El arado...*, *op. cit.*, p. 292.

38. «He descobert que tot el malestar dels homes ve d'una sola cosa, que és no saber estar en repòs en una habitació.» PASCAL, B.: *Pensées*, ed. J. Chevalier, París, Gallimard, 1954, núm. 205.

Vull dir que el mínim comú moral podria configurar-se encara sobre tres premisses resultants de fer compatible l'acceptació de l'*expansió cognitiva* de la modernitat i la vella creença en *l'home i la dona mai com a mitjans* per a d'altres homes i dones:

- «1. Pensar *per un mateix*.
- »2. Imaginar-se, en comunicar amb els altres, en el lloc de *l'altre*.
- »3. Pensar en tot moment *d'acord amb un mateix*.»³⁹

39. KANT, I.: *Kritik der Urtheils kraft*, Ak. V (§40): *Antropologie*, Ak. VII, 228 (§ 59); BILBENY, N.: *Kant y el tribunal de la conciencia*, Barcelona, Gedisa, 1994, § 20-22.

TÉ VALIDESA UNIVERSAL EL DISCURS MORAL CRISTIÀ?

Gaspar Mora

1. *Introducció.*— Comencem amb una constatació ingènua: tota ètica mínimament crítica pretén una certa validesa universal, almenys en el sentit de parlar de «la vida humana», és a dir, més o menys confusament, de tota vida humana. Ara bé, la possible validesa universal de la moral cristiana té un sentit més fort i evoca d'entrada un gruix sòlid de problemes; de fet l'enunciat presenta ja un interrogant. Més encara; quan no es parla de «validesa universal» sinó de «pretensió universal», coses que van íntimament unides, no solament s'evocuen un munt de problemes sinó que es provoquen pors i rebuigs a molts de fora i incomoditat a molts de dins.

La raó és que hi ha implicades de manera absolutament indescribable qüestions teològiques i processos històrics, de manera que uns i altres s'han influït i han avançat junts en un camí complicadíssim. El tema anunciat és propi de la reflexió teològica, però està tan determinat per les experiències històriques i eclesials que es fa necessari un aclariment no gens fàcil del plantejament adequat del problema. Hi dedicaré la primera part de les tres que tindrà la meua reflexió.

I. LA RECERCA DEL PLANTEJAMENT MÉS ADIENT

2. *Implicació entre el que és teològic i el que és eclesial.*— Cal entendre la qüestió plantejada en el marc general del cristianisme i de l'Església. Resumint-ho molt, a l'arrel de la sensibilitat i de la història cristianes pel que fa al nostre tema, hi ha dues conviccions: la veritat única de la fe cristiana —formulada en l'expressió: el cristianisme és

l'única religió veritable— i, per altra banda, la missió universal de la fe i l'Església cristianes.

Això ha generat una autoconsciència cristiana absolutament indiscutida que s'ha expressat en dos fets: la prepotència ideològica del pensament cristià respecte d'altres pensaments i la prepotència política del grup cristià respecte d'altres grups. En el tema que ens ocupa hi estan íntimament implicats i interferits dos problemes: el teològic i l'eclesial. L'experiència teològica ha determinat la consciència eclesial i alhora el procés eclesial ha anat modelant el pensament teològic. És molt difícil, però ho crec absolutament necessari, distingir clarament els dos nivells. De fet, el tema que avui ens ocupa entra dins el camp del pensament teològic; cal estudiar-lo, tot distingint-lo clarament de l'eclesiològic, i això és el que intentaré fer.

3. *Procés històric del plantejament teològic. El primer pas: «lleï natural-lleï evangèlica».*— Pel que fa al tema teològic és molt alligador seguir, encara que sigui breument, el procés del mateix plantejament de la qüestió per saber on som ara i per què. Fa la impressió que ha estat un camí vers una crítica autocomprensió de la moral cristiana.

Recordem el plantejament tradicional. En els llargs segles d'hegemonia eclesial, el pensament moral es fonamentava en la distinció i relació entre lleï natural i lleï evangèlica. Curiosament el que s'afirmava explícitament com a universal i per a tots els homes era la lleï natural i en canvi això no s'afirmava de la lleï evangèlica o lleï de l'Esperit. En tot cas, la universalitat de la norma cristiana era un *factum* perquè de fet l'Església s'estenia a tot el món considerat «nostre» o «normal».

4. *El segon pas: l'especificitat de la moral cristiana.*— El canvi d'aquella convicció tradicional va venir per moltes causes, diverses tant en el moment històric com en la influència, però totes importants: la crisi del concepte de lleï natural, la pèrdua d'hegemonia de l'Església, l'impacte molt fort de noves filosofies ètiques, l'evidència de la pluralitat i del pluralisme, el procés de secularització i d'autonomia de la realitat humana, els estudis històrics i teològics sobre la doctrina moral eclesial. En aquest ambient, que hem viscut tots, sembla que no m'equivoco si dic que hi havia dos accents:

— un, l'accent del magisteri; continuava i continua parlant de la lleï natural, que entén com a universal, i defensa la missió de l'Església i del magisteri eclesiàstic com a dipositaris, il·luminadors i proclama-

dors d'aquesta llei natural; i, en canvi, no queda massa clara la concepció de la universalitat de la moral evangèlica;

– l'accent del pensament teològic-moral, que va girar al voltant d'un tema: la recerca de l'especificitat de la moral cristiana. La resposta més o menys comuna fou aquesta: pel que fa al contingut, la moral cristiana no va més enllà de la moral més genuïnament humana, que és per definició universal; el que és propi i específic de la moral cristiana és la seva formalitat o dimensió transcendent, i aquesta s'entén limitada a l'àmbit eclesial.

Personalment no he estat mai d'acord amb aquesta discussió, no amb la resposta sinó ja ni amb el mateix plantejament; tot i que estava d'acord amb la intenció de tota la temàtica: justificar el diàleg de la moral cristiana amb les altres morals, que tenia al darrere promoure la col·laboració dels cristians amb els altres ciutadans de cara a la construcció d'un món més humà.

Aquella temàtica va introduir la qüestió dins l'àmbit de la mateixa moral cristiana: què és específic de la nostra moral, tot i que la intenció era promoure el respecte a l'àmbit autònom de la moral i els valors humans. Això va ser positiu i va portar al plantejament actual de la qüestió.

5. *La discussió actual: «ètica de la fe» - «autonomia teònoma»* – Fa alguns anys i sobretot en l'àmbit alemany, s'ha originat un debat sobre la mateixa comprensió de la moral cristiana com a tal; hi ha dues tendències que s'estan formulant així: una entén la moral cristiana com a «ètica de la fe» i una altra en parla com d'una moral d'«autonomia teònoma». La primera dedueix la moral cristiana de l'opció clara de la fe en Jesucrist i en Déu; l'altra posa de relleu el caràcter autònom de la moral tot i que és una autonomia que té el Déu vivent com a raó i sentit últims.

El procés ha portat el tema dins mateix de casa: què diu exactament la moral cristiana. Hi ha al darrere, sens dubte, el tema de la «universalitat de la moral» i les discussions anteriors. Precisament per salvar l'originalitat cristiana ha sorgit l'accent dels que parlen de l'«ètica de la fe», desdibuixant una mica el tema d'una ètica universal i de la pretensió universal de la moral cristiana.

6. *El problema de base.* – Crec que la pregunta és bona: què diu exactament la moral cristiana. Ara, aquesta encara no és l'última pregunta, és la penúltima. La veritable pregunta és aquesta: què és i què

diu pròpiament el cristianisme. Fer autònomes les dues preguntes –la moral i la pròpiament teològica– és conseqüència d'una decisió post-tridentina que tothom lamenta però que encara tenim a l'entranya: la separació entre moral i teologia; i penso que d'aquella separació cal discutir molt qui en va sortir més malparat, si la moral o el conjunt de tota la teologia. Però encara hi ha una raó més fonda de l'autonomia de les dues preguntes, i és la convicció que la qüestió moral interessa tots els homes i el tema de la fe és propi només dels creients. I és pròpiament aquesta evidència inqüestionada el que és subtil i fal·laç.

La qüestió bàsica és la teològica global. No ens hem de preguntar què diu la moral humana, o què diu la moral cristiana, sinó estrictament què diu i què intenta el cristianisme. De fet les discussions en el debat actual són estrictament teològiques. És confirma el que vaig dir fa uns anys en un cicle de la Fundació Joan Maragall: estem a la segona recerca del fonament. Amb això entro en el tema teològic central.

II. UN INTENT DE REFLEXIÓ TEOLÒGICA

7. *Les qüestions teològiques bàsiques i la seva dificultat.*– Crec que es pot trobar el nucli del problema que ens ocupa en dos temes fonamentals. Un és el de les dimensions exactes de dues veritats de fe que en el fons són una: la voluntat salvífica universal de Déu i Jesucrist únic salvador de tots els homes; i l'altre tema és el de la mútua implicació entre fe cristiana i moral cristiana, o si es vol, el sentit de la universalitat del discurs moral implicada en la universalitat d'aquelles expressions fonamentals de la fe. Ambdós problemes són encara lluny d'estar resoltos i constitueixen interrogants seriosos oberts a la reflexió teològica, a l'experiència cristiana, a la vida eclesial. De fet, per exemple, el Vaticà II, dos mil anys després!, gosa dir en un document dogmàtic, potser per primera vegada, això: «Com que Crist va morir per tots i com que, en realitat, la vocació suprema de l'home és una sola, és a dir, divina, hem de creure que l'Esperit Sant ofereix a tots els homes... la possibilitat d'associar-se a aquest misteri pasqual» (GS, 22); però dos mil anys després! encara ha de dir «modo Deo cognito», paral·lel al «viis sibi notis» de *Ad Gentes* núm. 7.

Doncs bé, quan no es planteja el problema teològic sinó el moral se sol ignorar l'extrema fragilitat de les posicions prèvies i es treballa amb unes pre-comprensions quasi del tot acrítiques, segures, d'aquells dos problemes; com si la fe cristiana només valgués per als cris-

tians o com si, encara més indiscutiblement, valgués només per als cristians-catòlics la moral evangèlica.

Més aviat crec que és precisament pensant els problemes morals com hom comença a fer-se càrrec de les veritables dimensions de la mort i la resurrecció de Crist, del sentit genuïnament cristià de la fe i de l'abast propi de les paraules morals de l'Evangeli.

Per tant: per afrontar el tema moral dedicaré el meu esforç a la reflexió teològica, feta ja des del primer moment a la vista dels interrogants ètics més vius —el de la universalitat de la moral evangèlica n'és un—. Tindrà l'avantatge de proposar una visió teològico-moral que intenta ser coherent; de tota manera, com que és la meua, és un avantatge perfectament desestimable. Pot tenir, però, un avantatge més gros, i és el de situar el problema moral cristià en el lloc exacte on es planteja.

8. *El misteri cristià.*— Permeteu-me de formular d'una manera ingènua i simple, el nucli de la fe cristiana: Déu Pare estima tots els homes i per Jesucrist el seu Fill ens crida a una vida plena en Ell; i els homes per la força de l'Esperit podem unir-nos a Jesucrist mort i ressuscitat, i així trobar la vida ara i eternament.

I permeteu-me ara posar de relleu els aspectes que crec bàsics per al nostre tema.

9. *Tensió entre «fet dogmàtic» i «sentit».*— La fe cristiana confessa un misteri en el qual hi estan implicats Déu, l'home, tota la creació. Nosaltres l'intentem entendre, expressar i viure, i ho aconseguim només a mitges; ara bé, el misteri de Déu i de Jesucrist porta en ell mateix el seu propi sentit. Nosaltres l'expressem, però només és fidel aquella confessió que l'entén en el seu sentit real. No seria confessió de fe la que digués: jo crec en Déu, que estima uns homes i n'odia uns altres; o bé: jo crec que Jesucrist ha ressuscitat, i això vol dir que els homes i no les dones estan cridats a ressuscitar amb ell. És a dir, es pot confessar el fet dogmàtic, Déu i Jesucrist, negant el veritable sentit del misteri; això, realment, no és confessar sinó negar o potser blasfemar. Més encara; això per a l'Evangeli és tan important que moltes vegades l'Evangeli formula els dos pols (el fet dogmàtic i el seu sentit) com a disjuntiva, i aleshores subratlla precisament la confessió viva del sentit tot i acceptar la negació del fet, precisament perquè el misteri sigui realment confessat i viscut. Per al cristianisme l'amor de Déu i la mort i resurrecció de Jesucrist són tan importants, que la veritable adhesió de

l'home a elles no és la confessió lingüística del fet dogmàtic sinó la confessió viva del seu sentit últim, total.

10. *Els llenguatges diversos del «fet dogmàtic» i del «sentit».*— Quan nosaltres diem el fet dogmàtic ho fem amb expressions «fàctiques»: Déu existeix i estima; Jesucrist és el Fill de Déu; Jesucrist ha mort i ha ressuscitat. Ara bé, quan volem expressar el sentit que entra constitutivament en aquest fet, ho hem de fer amb frases descriptives, complicades, incompletes, àdhuc abstractes: «Déu és amor»; «Jesucrist coneixia, estimava i s'entregà totalment al Pare; i tot i ser Fill va aprendre en els sofriments què és obeir el Pare»; «el sentit de la mort i la resurrecció no és la derrota oblidada del fracassat sinó que només troba la vida el qui la dóna». Sovint el sentit l'expressem amb fórmules abstractes axiològiques. Déu estima. Déu perdona, significa Déu és amor, Déu és perdó; o bé, l'únic absolut és l'Amor i el Perdó perquè Déu estima i perdona. El fet dogmàtic el confessa la boca, però el sentit, que entra constitutivament en la mateixa essència del misteri, el confessa tota la vida. Podem treure conseqüències, potser dures. L'experiència inefable que Jesús té del Pare no és adequadament distinta de l'experiència viva que té Francesc d'Assís de l'amor a tot i de la caducitat de tot; n'és una participació llunyana, mediocre, inacabada, però no adequadament distinta. Si això és així, crec que puc treure més conseqüències; tampoc és adequadament distinta l'experiència viva —no només intel·lectual— que fa un home, qualsevol home, un filòsof, de l'amor o el perdó, o la justícia o la generositat com a valor-en-si, absoluts, gratuïts, que valen per ells mateixos. És participació de l'experiència del sentit últim que és el Déu vivent, Absolut de l'amor, el perdó i la vida, que definia Jesús de Natzaret.

11. *El Déu vivent com a única plenitud de l'home.*— Un aspecte important de la revelació cristiana de Déu és que Déu crida l'home a la veritable vida en Ell. És a dir, Déu és la plenitud única i última de l'home. Déu, com a Amor, com a Vida, com a Perdó, es dóna i és l'única i veritable plenitud de l'home. Que Jesús parli «des de dalt» no vol dir que parla des de més enllà de l'home, sinó que parla —perquè hi viu— en la veritable plenitud de l'home que és el Déu vivent. No n'hi ha d'altra. Déu crida l'home a Ell, és a dir, l'Amor i la Vida atrauen l'home, tots els homes; i això és portar-los a la seva plenitud, a la seva transcendència, a la veritable i única humanitat. Trobo inadequat i estrany distingir els valors «només humans» i els valors «transcendents». Els valors

dits «només humans» quan són viscuts com a valors-en-si són participació de la veritable plenitud de la vida humana, és a dir, de la vida de l'home en Déu. «Quan sigui sí, digueu sí; quan sigui no, digueu no; fora d'això tot és inhumà.» El caràcter transcendent del valor no ve de l'argumentació o de la citació de l'Evangeli; és el valor en ell mateix, en el qual l'home troba la seva plenitud.

12. *La vida de tot home com a resposta a Déu.*— Un altre aspecte fonamental del missatge cristià: no només «Déu crida» sinó «tot home respon». Normalment, de la revelació de la crida de Déu en deduïm l'exhortació a respondre; però l'Evangeli continua descrivint: Déu crida i tot home respon. No hi ha distincions. És frívol —crec— distingir cristians i no cristians; «tots estem despullats davant d'Ell». Tots els homes acullen o rebutgen la invitació de Déu a Ell mateix; tots els homes entren en el misteri de la mort i la resurrecció de Jesucrist, per acollir-lo i viure-hi o per rebutjar-lo. No hi ha terceres posicions possibles. Rahner va elaborar-ho en la categoria de l'«existencial sobrenatural». La resposta de l'home no es juga en la confessió lingüística del fet dogmàtic sinó en la confessió viva del seu últim sentit; i això té lloc en la vida. L'Evangeli és també una revelació sobre l'home; revelant el misteri de Déu no fa sinó revelar l'últim sentit de tota vida humana real, el misteri transcendent que tots vivim, i al qual tots de fet responem, adherint-nos-hi o rebujant-lo. Tots vol dir tots; els americans, els xinesos, les cultures inques, nosaltres. I en tots —també naturalment en nosaltres— la resposta al Déu vivent, precisament perquè és un misteri immens i viu, és la nostra vida. Vull dir, des de la perspectiva que l'Evangeli ens revela, té exactament la mateixa dimensió transcendent, definitiva, sagrada, el que han estat fent els exèrcits serbis a Bòsnia, una reunió d'un partit per elegir el secretari, la convivència d'una família o la trobada d'una congregació religiosa per redactar les seves constitucions. Les respostes són diferents, però el misteri de crida a una vida humana veritable en Déu i de resposta dels homes és exactament el mateix.

13. *L'home respon a Déu «en el seu cor».*— Forma part del nucli de la fe cristiana aquesta afirmació: la resposta dels homes a la crida de la Plenitud Divina i a la participació en la mort-resurrecció de Jesucrist es juga en el seu cor. Repeteixo; i això no com una exhortació sinó com un fet, i no només vàlid per als cristians sinó vàlid per a tot home, de tots els temps. No és fàcil entendre què vol dir l'experiència bíblica

quan parla del cor com a lloc on es juga el misteri de l'home en Déu, és a dir, la fe, l'amor i el pecat. Crec que és una bona aproximació a aquest concepte evangèlic la següent descripció: el cor de l'home és la manera com l'home es posa ell mateix davant la realitat, davant les coses, els altres, davant d'ell mateix, el seu pecat, el seu sofriment i la seva mort. L'home no viu en l'abstracte o en el genèric, sinó en la realitat; en ella es va fent. Doncs bé, davant la realitat, l'home s'autoposa d'alguna manera. Aquesta és l'obra del seu cor. El cor de l'home no és el seu sentiment o la seva intenció. És la seva manera real, pròpia de cadascú, d'autoposar-se davant tota la realitat. Per això trobo inadequat fer una mena de diferència entre el cor de l'home i la seva vida real. El seu cor és, pròpiament, la seva manera de viure.

14. *El cor de l'home expressat en l'amor i en la pobresa.*— Tot el Nou Testament, i de fet tota l'espiritualitat i la teologia moral cristiana, intenten descriure la «manera de ser» pròpia de l'home que acull Déu com a Absolut i participa de la mort-resurrecció de Jesucrist. Crec que és un bon resum d'aquesta manera de ser l'accent sobre dues actituds que són complementàries i alhora són en tensió constant: l'amor i la pobresa; elles dues omplen totes les pàgines evangèliques. Estimar-ho tot, segons el concepte evangèlic de l'amor, i perdre-ho tot, segons el concepte evangèlic de la pobresa, és la manera de posar-se davant la realitat que correspon a la vida de l'home en l'Absolut que és el Déu viu. I això, crec, vol dir: l'actitud d'estimar-ho tot i perdre-ho tot, aquesta és la veritable comunió de l'home amb el misteri que és Déu. De fet aquesta és una adequada aproximació al sentit últim del misteri de la Pasqua del senyor Jesús; l'amor a tots els homes i la pèrdua de tot, àdhuc de la vida, foren la seva plena comunió amb el Pare, el seu camí definitiu vers la plenitud. I, segons el que he dit abans, amor i pobresa precisament com a comunió de l'home amb la Plenitud que és Déu, són la resposta evangèlica a la qüestió que preocupa des de sempre la humanitat: la de la vida adequadament i veritablement humana. Repeteixo; és, encara, un fet, no una exhortació moral. Per a l'Evangelí, cada home és home en la mesura que estima les coses i les perd, tant nosaltres, com els xinesos, com els egipcis de les piràmides. I en aquesta mesura viu en Déu l'única i absoluta plenitud de l'Amor i de la Vida.

15. *La tensió entre el cor —amor i pobresa— i els comportaments reals.*— Acabem el procés d'aquesta reflexió amb un accent no gens

fàcil. La «manera de posar-se davant la realitat» no té lloc sinó en la vida, els comportaments concrets, les decisions reals, les úniques que existeixen. Però cal no oblidar una cosa. L'home es fa i es diu a ell mateix en la seva manera de comportar-se en les mil decisions que va prenent; però cap d'aquestes decisions l'expressa de manera adequada. Hi ha una tensió entre el que l'home és i el que va essent en la seva vida real. El hiatus entre el cor i els comportaments, dues realitats que no són sinó una, forma part de la grandesa, la limitació i l'ambigüitat d'aquesta sorpresa desorientadora que és cada home. I recordo: el cor no és la intenció sinó la mateixa realitat de l'home que es va fent mentre va vivint.

16. *L'«autonomia» de la vida humana.*— Per al nostre tema ens interessa una qüestió que mereix i ha merescut moltes hores de reflexió, la que se'n diu l'«autonomia de les realitats terrenes». Quan parlo de «comportaments reals» sé prou que això ho vol dir tot: la manera de dialogar, la manera de fer una família, la manera de construir una comunitat humana, la manera de muntar una empresa, la manera d'organitzar-se una societat, de fer un país, de fer avançar la ciència, de viure la sexualitat, de resoldre les qüestions de la convivència dels grups humans, d'atendre el tercer món, d'organitzar el món, de fer carreteres, etc., etc. Després de molt sofrir hem arribat a entendre que tot això té unes lleis que cal conèixer, aprofundir, respectar i desenrotllar, sense que hi hagi d'haver intervencions forànies. Gràcies a Déu. Probablement això va ser necessari perquè amb l'excusa que Déu és el Senyor de tot, l'Església va voler intervenir en la llei de la gravitació universal.

La qüestió seriosa, però, continua essent l'altra. Una vegada entès que l'home ho té tot al seu davant, queda clar que el gran problema és ell mateix i la seva manera de posar-se davant de tot. És clar que és autònoma la construcció de les cases, de les armes, de les lleis, de la política, de la democràcia, dels ordinadors i de l'ONU; seguim: de les parròquies, dels ordes religiosos, de l'elecció dels bisbes. Però en cada una d'aquestes coses es juga la manera de ser de cada home i de cada grup humà. I és aquí on l'home es fa o es destrueix, i així camina vers la plenitud o es perd, i, per tant, acull o rebutja el Déu vivent.

17. *La tensió entre «signe» i «misteri».*— Tota aquesta reflexió evoca constantment un tema sens dubte central i difícil: el de la importància, el sentit i la debilitat del signe. Fins ara he intentat descriure el misteri de vida i de salvació revelat per la Paraula de Crist i viscut per

tots els homes. Al seu costat apareix el signe, en íntima relació i tensió amb el misteri. Mirant de no fer injustícia al tema, crec que el signe es planteja a tres nivells:

- la confessió explícita de la fe cristiana;
- la celebració d'aquesta salvació en el signe sacramental;
- la comunitat cristiana, l'Església.

Sabem que la confessió de la fe no acaba en una paraula sinó en el mateix misteri; i aquest el viuen tots els homes, no només els que el confessen. Sabem també que el sacrament celebra el misteri; i aquest el viuen tots els homes, no només els que el celebren.

Probablement, tota la dificultat del tema rau en la comprensió i la vivència inadequades del gran signe que és la comunitat cristiana. La comunitat cristiana i les comunitats cristianes són l'intent de viure fidelment la vida segons l'amor i la pobresa a la qual estan cridats tots els homes, i sense la qual tots els homes s'equivoquen en la seva vida humana i es perden. El gran perill de l'Església és ignorar o oblidar que ella no és més que signe del Regne de Déu; però no només del Regne final, com si els altres homes actuals no el visquessin, sinó signe del Regne escatològic, és a dir, ja ara present, apel·lant, atraient i jutjant tots els homes, i també la mateixa Església. Segons això crec que és inacceptable pensar o dir que l'Església està cridada a viure l'Evangeli i els altres no; o que l'Església l'ha de viure una mica més i que els altres no l'han de viure tant. Això és fruit, em sembla, d'una distorsió. L'Església és, pròpiament, la comunitat d'aquells que confessen la veritat de l'Evangeli, és a dir, que Déu estima i atrau tots els homes, i que no hi ha més vida humana que l'amor i la pobresa segons l'Esperit de Jesús. I l'Església és la comunitat d'aquells que, perquè ho creuen, ho volen viure. Això porta ja a una explicitació de la qüestió plantejada en aquesta dissertació, tema de l'última part, molt més curta.

III. SENTIT DE LA UNIVERSALITAT DEL DISCURS MORAL CRISTIÀ

18. *Implicació entre missatge cristià i missatge ètic universals.*— Respecte al tema plantejat al títol de l'exposició, és clar que la meua resposta és positiva; el discurs moral cristià no es pot entendre ell mateix sinó com a universalment vàlid. I la raó, que aclareix el sentit de l'afirmació, és la doble perspectiva teològica assenyalada al començament: la validesa universal de l'amor salvador de Déu i de la pasqua del Senyor Jesús, i l'essencial implicació de la dimensió moral en el

conjunt del missatge salvífic. És a dir, mirant les fórmules de la discussió teològico-moral plantejada avui, crec que la moral cristiana no es pot entendre sinó com a «ètica de la fe», i precisament per això, universal; ara bé, tot depèn del sentit d'una afirmació així, sentit que ara resumiré a la llum del que he dit a la segona part.

19. *La moral cristiana com a revelació.*— El llenguatge propi, específic, del discurs moral evangèlic no és normatiu, ni exhortatiu, no condemnador, ni deductiu; és un llenguatge revelador. Un dels textos en els quals apareix això de manera més diàfana és Mt 25,31-46, el judici. El llenguatge evangèlic és revelador en dues vessants:

— per una banda, revela el misteri de relació amb Déu, d'atracció i resposta, viscut i amagat en la vida de cada home, de tots els temps i les cultures; l'Evangeli revela el misteri de la salvació en Déu i en Jesucrist, no com un fet previ o com una possibilitat oberta, o com una simple oferta, sinó com la realitat transcendent viscuda per tota vida humana; precisament perquè en el nucli constitutiu del misteri salvador no hi ha només el fet sinó el sentit propi:

— per altra banda, l'Evangeli és la revelació del contingut de la vida veritablement humana, com a actitud del cor, és a dir, com a manera adient de posar-se l'home davant tota la realitat, inclòs ell mateix, el seu pecat, la seva limitació i la seva mort. Aquesta adequada autoposició es pot resumir en les actituds-virtuts de l'amor i la pobresa. I és pròpiament en aquesta manera d'autoposar-se com l'home viu la seva resposta a l'atracció de Déu, la realització de la seva plenitud humana i la seva entrada al Regne; o bé, si la resposta és la contrària, realitza la seva perdició i el seu allunyament de Déu.

20. *La veritable confessió del misteri.*— Sobre això cal dir un parell de coses; una és que ambdues «revelacions» van íntimament unides. L'Evangeli revela el «misteri» amagat en un «contingut»: de tal manera que el misteri pot ser afirmat o negat de dues maneres: afirmant o negant el misteri (negant Déu o Jesucrist) o bé afirmant o negant el contingut (és a dir, l'amor, el perdó, la justícia, el bé). Amb l'Evangeli a la mà, i amb els ulls de la fe oberts, la veritable afirmació o negació del misteri no es juguen en l'expressió lingüística del misteri transcendent sinó en la confessió —o negació— vives del contingut. És l'última conseqüència del principi de sant Tomàs: *fides non terminatur ad verbum sed ad rem*. La fe lingüística per definició no pot arribar al mateix misteri; només hi arriba la fe viscuda, l'amor i la pobresa.

21. *La veritable comprensió del contingut ètic.*— I la segona cosa és sobre el contingut evangèlic, que he resumit en «amor i pobresa». Tampoc a aquest nivell l'Evangelí no revela paraules sinó coses. Indica una manera de ser i d'autoposar-se que intenta expressar amb les paraules «amor», «confiança», «seguiment de Jesucrist», «pobresa», «llibertat», «pau»...

És superficial contraposar llenguatges. Només hi ha, de fet, dues ètiques; la que intenta expressar l'actitud plena humana, i la que expressa la contrària. Una sensibilitat evangèlica mínima sap entendre quina «cosa» sobre l'home hi ha darrera una «paraula»; i probablement cau més a prop de l'Evangelí, per exemple, una manera oriental de parlar sobre la pau, o occidental sobre la justícia que no pas una manera sentimental i estèril de parlar de l'amor. És a dir, el discurs moral cristià, bo i prenent ser universal, se sap molt feble; està sempre a la recerca d'entendre el dibuix d'home que apareix a la creu, i de dir-lo de manera fidel; però aquesta recerca lingüística sap que és d'alguna cosa vàlida, sòlida i universal. Tota l'experiència cristiana en depèn.

22. *La paraula moral sobre els comportaments concrets.*— La moral cristiana que coneixem, però, no parla només del cor, de l'actitud-manera de ser, sinó que parla de comportaments concrets. Aquest és un altre tema molt seriós, perquè precisament en aquest àmbit es juguen els problemes de la moral cristiana, les discussions, els partidismes, la credibilitat de l'Església. Crec que es pot dir el següent. Sobre això l'Evangelí diu una cosa: el cor està implicat indissolublement en els comportaments reals i vius; actitud del cor i vida real no són dos mons, sinó un de sol. Per tant no es pot jugar amb les actuacions concretes perquè en elles, i no en uns pretesos mons interiors, és on es realitza la manera com cada home es posa davant la realitat. L'Evangelí, però, no diu quins són els comportaments reals que corresponen al cor. I aquesta és probablement la seva grandesa. Quins són els comportaments pràctics adients, veritablement humans, és objecte de recerca i de prudència. En aquest sentit es pot distingir entre «moral evangèlica» i «moral cristiana», entenent per aquesta última tot el castell que coneixem i que arriba a detallar normes morals per problemes concrets conjunturals. A aquest nivell la moral cristiana no és revelació, ni es mou en el camp de la seguretat dogmàtica. Està a la recerca i en diàleg, i utilitza tots els coneixements necessaris per entendre la realitat, l'home, les lleis de la seva actuació, i proposa els comporta-

ments més adients a aquella manera de ser evangèlica. És l'àmbit del que se'n diu «moral humana autònoma». Pretén ser universal la moral cristiana a aquest nivell? Crec que es pot dir això. Depèn. Ho pretén ser més en la mesura que entén que un comportament implica més aquella manera de ser cristiana, i no ho pretén ser tant en la mesura que l'implica menys. En tot cas, per definició ho és d'una manera distinta, diguem més feble, que el llenguatge que n'he dit «revelador»; perquè a aquest nivell és a la recerca, aprenent sobre l'home, dialogant amb altres per escoltar i per dir, tot buscant la manera de proposar els comportaments més adients en els mil problemes que la vida humana planteja.

23. *El tema «fe»-«raó» en l'àmbit moral.*— És hora d'acabar una reflexió ja molt llarga. És convenient, però, enunciar almenys dues qüestions importants, implicades en el tema de la universalitat del llenguatge moral cristià, per bé que a causa de la seva complexitat no puguin ser tractades amb deteniment.

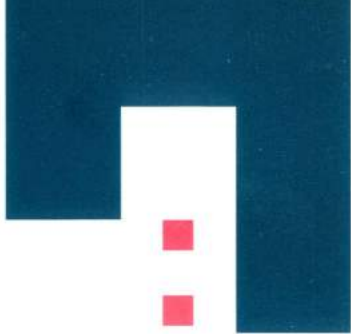
Una és la clàssica tensió «fe»-«raó». Se sol pensar que és diferent la tensió fe-raó en l'àmbit estricte de la fe cristiana i en l'àmbit de la moral cristiana; i alhora se sol pensar que també en l'àmbit de la moral cristiana hi ha una tensió fe i raó, tensió que no existeix en un àmbit d'ètica racional humana, que té per fonament la raó pràctica i on les posicions ètiques valen estrictament per les seves raons argumentables.

Crec que ambdues preteses evidències s'han de revisar. Hi ha tensió fe-raó en tota ètica: hi ha una dimensió supraracional més enllà d'argumentacions apodíctiques tant en expressions com aquesta: «si algú et bufeteja una galta para-li l'altra», com en aquesta: «no faci's mal a un altre encara que a tu et suposi molt de bé i no ho hagi de saber mai ningú». Els valors ètics entren també en l'àmbit de la fe.

I crec també que no està tan allunyada la tensió fe-raó en l'àmbit ètic cristià i en l'àmbit dogmàtic. I ho dic per l'íntima implicació entre el fet dogmàtic i el seu sentit, que ja he reflexionat. «Déu u i tri» és una manera d'aproximar-se al misteri; n'hi ha d'altres, més adequades, que intenten expressar el seu sentit: «l'únic Absolut és la Plenitud personal de l'Amor que és i dóna la veritable vida». En el fons, el misteri de tot, inclòs l'home, la seva vida i el seu comportament, és un, el Déu vivent. Crec que posar massa allunyaments és entrebancar-se en el llenguatge i oblidar que aquest no pretén sinó dir una realitat, misteriosa i lluminosa, que el depassa sempre.

24. *Universalitat de la moral cristiana i Església.*— L'últim accent que vull recordar és una qüestió totalment diferent i que té relació amb la por produïda per la posició següent: el discurs moral cristià pretén ser universal. Una sensibilitat així ha donat ocasió a tots els fonamentalismes eclesials, intel·lectuals i històrics, i ha justificat totes les dictadures i totes les croades. Deixeu-me, almenys, accentuar un altre aspecte: precisament la vergonya per aquesta història i la por que no es torni a produir, ens fa rebaixar massa l'abast de l'experiència ètica cristiana.

He intentat explicar el sentit de la universalitat de la moral cristiana. Ara es tractaria de parlar de l'Església que en surt, tema immens. Com a mínim, recordem que a l'Evangelí l'experiència de l'amor i la pobresa com a nucli del contingut ètic humà porta en ella mateixa el germen de la universalitat i, alhora, la manera de promoure-la, totalment a l'altra banda de la imposició, l'autosuficiència, la pedanteria, la violència o el proselitisme. Precisament l'amor i la pobresa evangèlics com a projecte últim de l'home porta a la senzillesa, la comunió, el respecte, el diàleg, la lluita per la justícia i la pau. Repeteixo que el tema evocat és més aviat l'eclesial, absolutament fonamental, que he intentat distingir del nostre, pròpiament teològic-moral.



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Editorial Claret



9 788482 970196