



Arxiu històric FUNDACIÓ JAUME BOFILL

Fonamentació científica i filosòfica de l'ètica i la moral

Ramon M. Nogués
Adela Cortina
Jordi M. Escudé

FEBRER 1993

FUNDACIÓ
Fundació
JAUME
Jaume
BOFILL
Bofill

FONAMENTACIO CIENTIFICA DE L' ETICA

(Notes de treball)

1.- CIENCIA I ETICA

N. M^e Argués

En el text que segueix i en benefici de la simplicitat em referiré a la ciència com aquell procediment de coneixement que vol esbrinar com són les coses emprant una metodologia experimental basada en el comunisme d'alló que és observable i reproducible, sempre que hom disposi de l'adequada tecnologia. Si volem obviar els inconvenients de l'ambigüetat val la pena posar-se d'acord sobre la terminologia. Així podem evitar aquesta mena de furor denominatiu que vol atribuir a qualsevol dimensió de la cultura la denominació de ciència, a fi de revestir-la d'un pretigi nominalista, cosa que porta a ridícules denominacions com "ciències històriques" (la història és irreproducible), " ciències de l'educació " (l'educació és un art), "ciències de la informació" (ens podem estalviar el comentari), o fins i tot "ciències de l'art".

Amb la mateixa intenció consideraré que l'ètica és una forma de reflexió que intenta establir com han de ser les conductes humanes en funció d'uns valors prèviament establerts per la consciència.

Les dues definicions permeten suposar que els àmbits de la ciència i de l'ètica no se sobreposen fàcilment. La ciència és una referència llunyana per a l'ètica atès que la cultura humana es caracteritza molt específicament per l'intent de progrés, millora i canvi, cosa que no es proposa la ciència (en tot cas s'ho proposa el científic). La ciència certament té una filla molt prestigiosa que és la tècnica, preocupada per la millora i el canvi, però la ciència com a tal és només una observació qualificada d'alguns aspectes observables de la realitat i es desentén del problema de com ha de ser aquesta. El prestigi de la ciència depèn sovint del poc esperit científic que té la generalitat dels humans. L'essència mateixa d'una ètica progressista, en canvi, implica no restar en la postura científica sino avançar cap a propostes de canvi, i no només en nom de les observacions de la ciència.

Malgrat tot, la ciència pot oferir en certs casos elements de reflexió per a establir les condicions de viabilitat d'algunes propostes ètiques. En aquest cas es tractaria de reflexionar des de la "física" en funció de la "metafísica" (prenent els termes en el sentit aristotèlic).

2.- CANVI, PROVISIONALITAT, NESCIENÇA I COMPLEMENTARIETAT

Ambdues, la ciència i l'ètica mantenen una aura d'absolutització de les seves afirmacions. Aquest pretès caràcter absolut queda però desmentit per una simple observació històrica. Les afirmacions de la ciència han canviat al llarg de la història de la mateixa manera que ho ha fet l'ètica. Intentar provar aixó és sobrer, atesa l'evidència que sustenta l'afirmació feta, però convé ressaltar-ho ja que tant els científics com els moralistes sovint preténen insistir en el caràcter absolut o definitiu de les seves afirmacions.

En la ciència el canvi és obvi. A tall d'anècdota penseu només en els blasmes seguits d'elogis que en poc temps han merescut l'oli d'oliva o el peix blau en relació a la dietètica. La filosofia de la ciència ha arribat ja a formular d'una manera explícita l'autocomprensió de la ciència com a conjunt de paradigmes històrics dins d'un procés de mutació. Kuhn en el seu conegut text "The Structure of Scientific Revolutions" formula una proposta prou suggerent per a explicar el caràcter evolutiu dels models generals de comprensió científica del món. I a un nivell més estrictament filosòfic Popper ha formulat d'una forma brillant i exitosa la mateixa essència de la ciència com a definida per la falsejabilitat. La ciència doncs, te molt assumida la idea de progrés i canvi, tot i que es construeix a partir d'uns elements perennes que són com algorismes bàsics de reflexió i que estan aprop dels grans principis de la lògica (identitat, contradicció etc)

L'ètica és més refractària a acceptar el seu propi canvi, tot i que és evident. Només cal observar com han variat al llarg del temps temes com la licitud de la guerra, la pena de mort, l'esclavitud, el dret a la lliure expressió, la resistència a l'autoritat... per adonar-se que l'ètica canvia, i que avui són tingudes per dolentes conductes que no fa pas massa temps eren tingudes per bones i fins i tot per heroiques. Naturalment, també l'ètica te uns principis bàsics perennes - probablement molt pocs i molt genèrics, com fer el bé i evitar el mal - , però els especialistes de l'ètica tenen tendència - com els científics d'altra banda - a exagerar la validesa i la perennitat de les seves afirmacions. Es bo doncs recordar que el canvi i la provisionalitat són característiques constitutives de la ciència i de l'ètica, cosa d'altra banda molt normal si tenim present que és el mateix canvi el que constitueix una característica essencial de la realitat. Aquest caràcter canviant és un criteri imprescindible per a judicar les afirmacions de la ciència i de l'ètica, i de les seves possibles interaccions.

Precisament pel caràcter canviant de les seves propostes, és a dir per la

seva contingència, les conclusions que en cada moment elaboren les ciències experimentals i l'ètica han de ser fetes des d'una autoconvicció de nesciència parcial. Resulta intolerable i està absolutament desacreditada en la nostra cultura la pretensió de saber-ho tot.

Pel que fa a la ciència, això és força acceptat. Cada científic - per poc seny que tingui - admet sense cap reserva que sap molt poques coses. I el conjunt d'un cos científic - els físics, els geòlegs...-saben que en la seva àrea, la ciència corresponent sap algunes coses i en desconeix moltes altres. Un científic que pretengués saber-ho tot provocaria la riota i el descrèdit.

Els teòrics de l'ètica - com en general les persones d'àrees no científiques - tendeixen sovint a un tipus d'expressió més dogmàtica i donen més freqüentment la sensació de saber-ho tot.. En general, en la nostra cultura hom observa expressions tant més peremptòries i definitives com menys evidents són les raons per a recolzar aquelles afirmacions. En el límit solen estar alguns teòlegs que manegen quantitat de dogmes sense cap referència seriosa. L'advertiment sobre la conveniència de saber conviure tranquil·lament amb la nesciència cal fer-lo a tothom, però pel que fa al tema que ens ocupa, cal fer-lo particularment als dedicats a la reflexió ètica.

Una altra situació amb la que és necessari conviure en el camp del saber és el que és descrit pel principi de complementarietat. Niels Bohr va alterar la còmoda visió mecanicista de la ciència del XIX amb la seva aportació sobre la dualitat complementària de l'ona i el coscuscle. Des d'aleshores la ciència s'ha hagut d'anar acostumant a acceptar compatibilitats d'ordre superior, ésa a dir les que s'estableixen per damunt del primer nivell d'observació. Això encara deu ser més important tenir-ho present en la reflexió sobre temes complexos (i la conducta humana n'és un si n'hi ha !). De fet, l'aportació de Bohr ha passat àmpliament el camp de la física per a convertir-se en categoria epistemològica del coneixement actual. Ens trobem en moltes situacions en què tenim dades més o menys convincents al primer nivell d'observació o reflexió, que ens resulten oposades, però que caldrà sovint acceptar com a compatibles a un nivell d'ordre superior, cosa que no evacuarà la nostra sensació de dubte i fins i tot d'aparent incompatibilitat.

3. ETICA I NATURESA.

El debat ciència-ètica se circumscriu molt freqüentment en l'àrea de

biomedicina-ètica que és l'àrea que recull la majoria de referències de la relació ciència-ètica. Es lògic si tenim present que la preocupació ètica - com hem de comportar-nos - afecta al comportament humà.

El debat sol produir-se al voltant d'una pregunta : ¿fins a quin punt les dades de la norma d'actuació de la naturalesa poden convertir-se en principis de la conducta humana?. La resposta a aquesta pregunta oscil·la entre Escila i Caribdis : hi ha dades òbvies de la naturalesa que és elemental respectar i resultaria grotesc voler corregir per a aplicar-hi un objectiu ètic . P. ex. Domenach en "Une morale sans moralisme" comenta la proposta d'Elisabet Badinter (suggerint que per a corregir el desequilibri entre els sexes que significa la contracepció i la procreació assistida i per a restablir la igualtat, es facin implants d'úter als homes per a que puguin també engendrar), com un exemple de pèrdua del sentit de la realitat per a caure en el ridícul i la monstruositat. Per altra banda, és obvi també, com recorda el mateix Domenach, que no existeix una "moral natural" perquè aleshores ja no caldria preocupar-se de la moral; només caldria deixar parlar la naturalesa. Respectar la naturalesa, d'una banda, per a no caure en aberracions, i alterar-la, de l'altra, per a superar la pura animalitat, són Escila i Caribdis. Entre ells un difícil equilibri per a no ser devorats per cap dels monstres.

En particular cal notar que des d'una preocupació ètica fonda no solament es pot considerar improcedent la invocació de la llei derivada de l'observació científica sino la invocació de qualsevol llei, ja que l'ètica ha de referir-se fonamentalment al desig i a la consciència. Com diu Louis Beirnaert només hi ha acte ètic en el singular i personal i en relació a una llei no escrita.

4.- LA NATURALES. ¿MESTRA D' ETICA?

L'intent de invocar la naturalesa com a mestra d'ètica és molt antic. Molt sovint - i això és significatiu - la invocació s'ha produït a propòsit de la conducta sexual i reproductora, i no p. ex. en altres temes com la violència depredadora.

Plini el Vell p. ex. en la "Naturalis Historia" presenta com exemplar la conducta sexual dels elefants : " Per pudor no s'acoplen si no és d'amagat...Ho fan solament cada dos anys i no més enllà de cinc dies...al sisè es renten al riu... no coneixen l'adulteri". Aquesta pintoresca descripció serà represa moralitzadorament per Ricard de San Victor, Alain de Lille, Guglielmo Peraldo i fins per Sant Francesc de Sales que allarga virtuosament el temps d'abstinència als 3 anys ("Introducció a la vida devota"). Es comprén que la raó d'invocar la

conducta de l'elefant com exemplar és la d'espaiar les relacions sexuals a períodes bi o trianuals. Sant Ambrós de Milà en la mateixa tesitura posa per exemple els animals " que són guiats per l'instint de conservació de l'espècie i no per la concupiscència cap a la unió sexual", i aprofita l'ocasió per concloure que la relació sexual només és lícita per tenir fills, tot acabant amb una espectacular exhortació : " O pren model dels animals, o tem Déu" ("Expositio Evangelii secundum Lucam"). La mateixa tendència recullirà Sant Tomàs en dir : " Els honestos costums segons la natura, dels animals, es troben en els homes i de manera més completa " ("Summa Theologiae").

Aquesta tendència a invocar a la naturalesa com a mestratge d'ètica es manté avui - només també en el tema de la sexualitat i la reproducció - no posant explícitament els animals com exemple, però sí invocant les regularitats dels mecanismes ovulatoris com a norma inalterable.

Hom es pregunta però ¿la naturalesa és mestra d'ètica?

Examinant amb deteniment com funciona la naturalesa (cosa que sovint és tremendament desconeguda pels qui l'invoquen com a model ètic) es poden descobrir unes "lleis" que no solament no s'assemblen al que considerem conductes ètiques en el comportament humà, sino que gairebé són el contrari. Observem-ho en alguns casos concrets.

a) Adaptació per bricolatge oportunista versus actuació per principis preestablerts.

Ningú no pot afirmar que la naturalesa no respongui a un gran disseny elaborat per una intel·ligència sublim. El nostre cervell no deu estar adaptat a poder donar respostes clares a aquesta qüestió, i per aixó debatem constantment la bonesa o perfecció del món, comparant-la amb possibles móns millors, gens difícils d'imaginar.

Pel que fa però a la modesta observació que pot fer la ciència, el que observem és que la naturalesa progressa i "viu" responent a unes estratègies adaptatives presidides per processos de bricolatge oportunista. No sembla que hi hagi disseny a priori, sino més aviat un aprofitament de l'ocasió per a establir mecanismes nous que puguin anar responent a canvis que es produeixen en el medi. Molècules, estructures i conductes s'elaboren i adapten per a existir i complir funcions de supervivència, oblidant competències o descobrint-ne de noves, en una mena de bullida oportunista. Aixó fa que les espècies de vivents apareguin i morin sense raons massa clares, i portades només per un gran

"principi" : sobreviure a qualsevol preu, si poden. "principi" que, en fer fallida porta a l'extinció, fet sobrevingut a la majoria d'espècies que han existit. Proves d'aquest estil de funcionar són precisament grans conjunts de tipus biològics nascuts i desapareguts sense naver demostrat la seva "justificació" (p. ex. tots els grans rèptils del secundari que avui només coneixem per les exposicions de 'La Caixa' que ha decidit treure'ls a la gran llum). Més modestament responen a la mateixa situació quantitat de vestigis inútils (p. ex. la curiosa presència del mugró en el pit del mascle humà), o solucions deficientes a molts reptes biològics que en molts casos han provocat l'extinció de l'espècie (p. ex. certes petxines extingides perquè la corbatura progressiva de la closca va acabar impeding-ne l'apertura), o bé estructures que mantenen problemes constants i que a qualsevol "enginyer" se li acudiria dissenyar-la millor (p. ex. la col·locació dels orificis urinari i anal en la dona, causa constant d'infeccions). Es podria dir que la naturalesa actua provocant canvis que es van estructurant per juxtaposició acomodaticia en un llarg camí en el que no apareix un disseny previ (que es pugui detectar). Si el disseny fos tant evident, no ens trobaríem amb les duríssimes dificultats d'haver d'admetre un disseny i un bon dissenyador, al que se li han quedat entre els dits les terribles malalties hereditàries, degeneratives, neoplàsiques etc.

En contrast amb aquest "modus operandi", l'ètica es caracteritza per l'establiment d'uns objectius en funció dels quals s'ordena la conducta, excloent els oportunismes anòmics.

b). Moral del gen versus moral del valor.

Els etòlegs i sociobiòlegs han posat de moda l'expressió "moral del gen" per a designar una forma d'actuació dels vivents consistent en "intentar" que el màxim nombre de gens propis estigui representat en la generació següent (és a dir, tingui èxit reproductor) (Poso entre parèntesi paraules que signifiquen intenció per a indicar que són aplicades a la descripció del procés dels animals només de forma analògica). Comportament sexual o relacions familiars ténen en aquest context una funció "egoísta" que és simplement la de poder duplicar el material genètic.(D'ací el conegut títol de l'obra de Dawkins : "The Selfish Gene"). Sovint aquests comportaments presenten perfils esglaiadors : els felins (lleons i els mateixos gats) adopten en virtut d'aquesta conducta de privilegiar els propis gens, un comportament que consisteix en què un mascle esdevingut dominant, i per tant amb accés a les femelles, mata a tots els fills petits que una femella ha

tingut prèviament amb un altre mascle, a fi que la mare esdevingui sexualment disponible de nou tot havent eliminat els gens competidors dels que ell trametrà a la nova descendència, Escruixeix veure - ni que sigui filmat - com el lleó va descerebrant d'una violenta caixalada al clatell, un a un, amb una sistemàtica aclaparadora, tots els lleonets de la femella, la qual, un cop morts els fills, es lliurarà sexualment al nou patró.

En aquestes escenes que posen solfa als fàcils elogis de la poesia de la naturalesa, permeten comprendre el poc paralelisme entre la naturalesa i l'ètica. L'ètica que és la norma de l'evolució cultural reeixida, es preocupa d'una moral dels valors construïda d'una forma que no té paral·lel amb la naturalesa. El valor és un concepte simbòlic que intenta promoure un bé per al més gran nombre possible, però un bé subjectiu i comú que no té res a veure amb la duplicació dels propis gens.

c). La fortalesa i el domini violent versus la protecció de la debilitat.

El que Darwin formulà com a selecció dels més forts o més capacos representa el balanç d'una observació constant en la vida natural. Els poderosos, és a dir, dotats de força física preeminent sovint degut a determinades estructures genètiques i hormonals (llegeixi's mascles dominants), estableixen violentament la seva dominància, cosa que significa millor accés a l'alimentació i millor accés a les femelles, i lògicament escapen també millor a l'amenaça de la depredació. Aquests individus físicament més ben dotats són beneficiaris de tot i acaben trametent els seus gens més eficaçment. Popularment aquesta observació està recollida en una dita: "El peix gros es menja el petit". El mateix estil o procediment queda recollit - de forma irònica - en un principi que utilitza l'ecologia amb el nom de "principi de Sant Mateu" (vegeu Mat 13,12) segons el qual "al qui te se li dona i a qui no te se li pren", indicant el fenomen que presideix els fluxes ecològics i segons el qual els sistemes més potents surten beneficiats en detriment dels més dèbils. Aquesta és la "lleï" de la naturalesa.

A més, aquesta mateixa lleï fa que el dèbil i el més incapaç tingui sempre les de perdre en els avatars de la lluita i la depredació, de forma que es compleix una altra lleï: la selecció contra el dèbil per a eliminar les defallences i mantenir la qualitat del grup.

Molt lentament i penosament la cultura i l'ètica han anat fent surar amb dificultat la proclamació dels drets dels febles. I això no en nom de la naturalesa -

naturalment protegir el feble no és rentable - sino en nom d'uns valors complexos diferents dels que dominen en la naturalesa. Els humans ens sentim conmoguts, entenedits i interpellats pels més febles; els humans més dignes se senten més profundament interpellats i posen en marxa acords i conductes exactament inversos als del món natural : protegeixen el dèbil - cosa gens "assenyada" biològicament parlant - perquè creuen que aquesta és la més brillant superació humanitzadora de la llei natural que és la llei de la selva.

d) La població versus l'individu.

L'individu en biologia no compt gaire : és el dipositari ocasional d'un "pool" genètic que per medi del joc de creuaments permet el "brassage" de gens que fa possible l'evolució. La unitat evolutiva que defineix l'espècie és doncs la població, la col·lectivitat. Una gallina és el recurs d'un ou per a obtenir ous.

En la humanitat l'individu pren un caràcter irrepetible, absolutament prioritari, i la consciència de la singularitat i del "misteri" personal de cada u plana sobre el progrés moral i s'accentua amb els segles de cultura. L'aparició del subjecte, de la seva interioritat i dels seus drets és l'eix entorn del qual s'estructura el progrés humà des de més de sis segles abans de Crist. I fins i tot els qui recorren a paraules de sabor grupal com és avui la moda com "poble" i "col·lectiu" ho fan amb una aguda consciència de no tolerar el més mínim atemptat als drets individuals, i amb una viva consciència de llibertat i autonomia. El principi de què el que compte és el poble i no els individus ha estat patrimoni dels episodis més tristos de la humanitat, de tots els sistemes dictatorials ; en els nostres temps va ser una de les divises del nazisme.

Una vegada més la llei de la naturalesa ha estat subvertida per la consciència maduradora de la cultura, és dir, per l'ètica.

e). Conductes estereotipades versus innovació i llibertat

Les conductes animals responen, pel que sabem, a determinats circuits neuronals que les regulen i són estereotipades fins i tot en el cas de desenvolupaments neurals espectaculars com els dels primats superiors. Algunes d'aquestes conductes són extraordinàriament sofisticades però això no treu res al seu caràcter estereotipat.

En arribar a la neurologia humana ens trobem amb una sorprenent novetat.

També depenent d'estereotips neurals però apareix un singular marge de indeterminació que respon probablement al caràcter hipercomplex de l'encèfal humà i que és el que habitualment designem amb el nom de llibertat. Sigui quina sigui la qualificació que es doni a aquest fenomen, hi ha quelcom indiscutible : la capacitat de raonament humà és essencialment diferent a la de l'animal més evolucionat tret de l'espècie humana. Fins i tot els que pretenen hipervalorar la capacitat mental dels primats superiors es veuen obligats a reconèixer que l'infant més senzillament educat dona deu mil voltes mentals al més educat dels ximpanzés. A més, les conductes instintives en l'espècie humana queden reordenades cap a motivacions de tipus simbòlic amb funció relacional, cosa que converteix en noves les velles conductes estereotipades. Quan alguns moralistes han intentat posar la sexualitat animal com a model de la humana, manifesten una garrafal ignorància del que significa la humanització : la sexualitat humana - com moltes altres conductes d'arrel instintiva - per un elaboradíssim procés d'orientació i sublimació s'orienta cap a funcions relacionals que fan que la sexualitat humana sigui abundosa i luxosa precisament perquè és humana.

No hi ha mesura comuna entre la "lleï natural" del comportament animal i la norma del comportament humà. Això significa que la lleï natural del comportament humà és tan singular que només pot ser entesa des de la llibertat innovadora, creadora i responsable d'autonomia. Precisament la lleï humana més característica és la capacitat d'afranquir-se de les lleis lligades a la naturalesa.

Les pinzellades comentades a propòsit del pretès valor normatiu de la naturalesa poden ajudar a comprendre que el dit valor és molt irrelevant cas que existeixi. En la naturalesa, l'únic moral és l'espècie humana : només ella i en el moment concret de la seva marxa evolutiva, pot ser la referència de moralitat. Sherrington, l'eminent neuròleg sovint citat pel seu també eminent deixeble Eccles ho deia així imaginat-se a la naturalesa que parla a l'home : " Et vares pensar que jo seria moral, i ara coneixes la meua immoralitat ¿ Com puc jo ser moral essent com dius, necessitat cega, mecanisme? Però al cap i a la fi, jo t'he engendrat a tu que ets moral. Tu ets l'únic moral en tot el teu món, i per tant l'únic immoral. Vares pensar que seria intel·ligent, fins i tot sàvia. Ara em coneixes desprovista de raó, en part fins i tot mancada de sentit ¿ Com puc tenir raó o propòsit essent pur mecanisme? Però, al cap i a la fi jo t'he engendrat, amb la teua raó. Si pense una mica amb la teua raó pots entendre-ho; tu, l'únic ésser raonable en tot el teu món i per tant l'únic dolent, ... ets el meu fill. No esperis que t'estimi. ¿Com puc estimar jo que soc la necessitat cega? No puc estimar, ni tampoc odiar. Però ara que t'he

engendrat a tu i a la teva espècie, recorda que sou un nou món en vosaltres mateixos, un món que te, gràcies a tu, amor i odi, raó i bogeria, moralitat i immoralitat, bé i mal. De tu depèn estimar on manqui amor. Es a dir, estimeu-vos els uns als altres. Recorda també que, en conèixer-me, potser coneixeràs l'instrument d'un Propòsit, l'eina d'una Ma massa llarga per al teu enteniment com per a comprendre-la ara" ("Man on His Nature"). Encertadament Sherrington fa notar la singularitat humana específicament pel que fa a la moral i dibuixa una naturalesa cega i mecànica - pel que pot conèixer la ciència - en la que només d'una forma llunyana es pot intuir una Ma o un Propòsit, mai d'una forma pròxima que ens permeti llegir-hi cap tipus de llei que doni la norma al comportament humà. Estem sols a la naturalesa per a deduir les normes dels nostres comportaments. Som tant originals, que no tenim models.

5. LES LLIÇONS DE LA HISTORIA.

Una llambregada a la història permet il·lustrar els despropòsits a què ha portat la pretesa deducció de normes ètiques a partir de les observacions de la naturalesa, cosa que és un argument més per a ser extraordinàriament prudent en la pretensió d'extrapolar com a norma humana el que ens sembla deduir del comportament de la naturalesa.

Ja hem vist abans els sorprenents casos en què els mestres de moral invoquen el comportament animal per a normativitzar la conducta humana. Citem altres casos similars.

En l'antiguetat, la ciència, que sovint no era gaire cosa més que un feix d'observacions esbiaixades pel subjectivisme i l'arbitrarietat ideològica més palesa, és invocada com a model del comportament humà, donant lloc a gortesques conclusions que avui ens provoquen hilaritat o vergonya, però que en el seu temps varen ser viscudes com a normes indiscutibles generadores de sofriment humà i de despreci envers les persones.

Així la naturalesa humana és definida des de prejudicis ideològics i després presentada a partir d'aquesta deformació, com a norma de comportament. Gregori de Nissa ("De opificio hominis") presenta la sexualitat com un afegitó que la naturalesa humana reb com a conseqüència del pecat, i fins i tot la reproducció sexual. El mateix diu Joan Crisòstom que defineix el desig, el coït, la concepció i el naixement com "gèneres de corrupció" ("De virginitate"). de la mateixa opinió són Gregori el Gran ("In VII Salmo poenitentiae") i Cesari d'Arlés el qual presenta

l'acoblament dels animals com a norma ètica per al comportament humà.

La ciència natural ha estat presa des de l'antiguetat grega i després per tota la teologia catòlica fins a l'actualitat com a model per a definir la inferioritat de la dona i deduir com a conseqüència la seva minusvalia moral i social i la necessitat de mantenir-la apartada de la vida social.

Aristòtil defineix a la dona com "arren peperómenon" expressió que Tomàs d'Aquino tradueix com "mas occasionatus" és a dir, alguna cosa que no està prevista per ella mateixa sino que deriva d'un defecte ("In II Sententiarum"), opinió apresada del seu mestre Albert Magne que explica que la dona és conforme a un defecte que no correpon a la intenció de la naturalesa ("De Animalibus"). Aquestes opinions es basen en preteses observacions científiques que Aristòtil reuneix en els seus llibres de Història Natural (especialment "De Generatione Animalium"). A partir d'elles Aristòtil conclou que la dona té "una particular incapacitat" (oposada naturalment a la "particular capacitat" de l'home), "una passivitat", fruit de l'excés de principi femení en la generació, el qual d'altra banda és també responsable del naixement de monstres. (Com veiem tot observacions científiques). La dona segons Aristòtil és un "home mutilat" i això implica que l'home mani i la dona sigui manada; la carn de la dona és porosa i humida, cosa que explica el caràcter "fred" (dolent) de la seva naturalesa.

A partir de totes aquestes dades de la ciència començaran les deduccions ètiques més peregrines. Agustí d'Hipona p. ex. diu que la poligàmia no va contre l'ordre de la creació, però sí la poliàndria, perquè les mullers són serventes dels seus marits : un esclau no té mai molts senyors, en canvi un patró té moltes esclaves. ("de bono coniugali"). Albert Magne del caràcter "liquid" de la dona dedueix que és mutable per naturalesa, infidel, falsa, astuta, perversa i cobejosa. Tomàs d'Aquino arriba a dir que el Pare ha de ser més estimat que la Mare perquè ell és el principi actiu de la generació, mentre que la Mare és el passiu ("Summa Theologiae") i dedueix que les dones estan inclinades a la incontinència per naturalesa, ténen defectes de raó, cosa que els impedeix fer de testimonis, i estan en una condició subordinada per la qual cosa no poden rebre l'ordenació sacerdotal ("Summa Theologiae"). Cal notar que aquestes observacions segueixen actuant de fet - encara que això no es digui - com a causes dels fenòmens d'exclusió que l'Església catòlica p. ex. exerceix envers la dona en excloure-la de tota potestat de jurisdicció i dels ministeris.

De tota manera, les deduccions naturalesa-ètica en el cas de la dona no és exclussiva dels teòlegs antics i moderns. Autor ben allunyats de preocupacions

teològiques segueixen argumentant a partir de la naturalesa inferior de la dona cap a la justificació ètica de la seva exclusió social. Schopenhauer, Hegel, Nietzsche, Freud, Jung., Ortega y Gasset i molts altres s'hi refereixen també àmpliament.

També els metges han intervingut per a assenyalar normes ètiques a partir de dades "observades" des del seu ofici. El cas més conegut és el de la condemna de l'onanisme feta per Bekkers i Debreyne, popularitzada després per Tissot i represa per Christophe Faust en 1792, condemna feta purament en nom d'una determinada opinió ètica però que es va reforçar amb dades "experimentals" totes elles falses.

El concepte de "natural" històricament ha estat usat de formes absolutament arbitràries per argumentar en favor de l'opció prèviament volguda en cada cas. Aristòtil dirà que alguns homes són esclaus per naturalesa (i els compara amb els animals domèstics) i d'aquí dedueix la conveniència de la seva esclavitud ("De generatione animalium"). Agustí de Hipona defensa que els òrgans sexuals abans del pecat es movien "naturalment" de forma voluntaria com les mans i els peus ("De civitate Dei"). Amb això interpreta naturalment que tots els aspectes de la vida amb forta component instintiva i reflexa són fruits d'una degradació; a ningú no li escapa que l'objectiu és la condemna de la sexualitat i en funció d'ella imagina una naturalesa (que hauria de ser normativa) i en la qual no hi cap el món instintiu i tot el que no ve de la voluntat i la raó. En el fons és encara el model antropològic que priva en la predicació teològica avui: el que no ve de la voluntat i la raó, és corrupció. Gregori de Tours atribueix les malalties hereditàries al fet d'haver concebut un fill en diumenge. Albert Magne afirma que els gossos pereegueixen pels carrers a qui té moltes relacions sexuals ("Quaestiones super de animalibus"). I l'obsessió pel "natural" arriba a aberracions com les de Bernardí de Siena ("La religione cristiana") en dir que és millor que una dona tingui una relació sexual de manera natural amb el propi pare que no pas "contra natura" amb el propi marit. El 1853 els teòlegs anglesos protesten contra el metge de la Reina Victòria perquè va anestesià la Reina amb cloroformo durant el part, veient en això una alteració de la naturalesa que obeeix al manament de parir els fills en el dolor (Gen 3,16).

En certs moments històrics, concretament en el temps del nazisme, certes dades de l'antropologia científica varen ser usades per a fonamentar el racisme; avui les dades de la biologia de poblacions humanes es fan servir per a defensar la unitat del gènere humà i la fraternitat. Penso que són tant febles els arguments d'uns com els dels altres, i precisament per voler fer dir massa coses a la ciència.

En el fons, la igualtat no es basa en dades científiques : podríem estar ben convençuts de la igualtat biològica i cercaríem arguments en la diferència psicològica per a justificar marginacions i exclusions; ¿o és que no es feia aixó en excloure i condemnar heretge i dissidents ?

El tema de l'animació de l'embrió humà i de la regulació dels naixaments ha estat també un camp adobat per a relacionar naturalesa i ètica de formes ben diferents d'acord amb els arguments que successivament han estat tingut per correctes. Tomàs d'Aquino, com Aristòtil, considera el semen masculí "quelcom diví" ("De malo") i per aixó considera pecat l'emissió "desordenada" que és contrària al bé de la natura que és la conservació de l'espècie (En aquella època els preocupava l'extinció de l'espècie). Per aixó el mateix Tomàs presenta la masturbació com un pecat més greu que la relació amb la pròpia mare ("Summa Theologiae"). Pel que fa a l'animació de l'embrió ens trobem amb tota mena d'opinions basades en raons "naturals". Tomàs d'Aquino i Afons M. de Liguori defensen l'animació successiva (amb diferència per a mascles i femelles atesa la superioritat natural del mascle), contra d'altres que defensen l'animació humana des de la concepció, i la generalització d'aquesta darrera opinió no es fa fins al segle XIX, tot i que grans teòlegs com Rahner segueixen mantenint en el s. XX l'animació successiva com a probable. De fet els qui defensen la simultània esgrimeixen ara raons derivades dels actuals coneixements genètics; malgrat tot però fan exactament el que sempre s'ha fet : invocar dades científiques per a defensar una opinió prèviament establerta. La genètica no te cap dada de la que es pugui deduir el caràcter personal d'un òvul humà fecundat. Simplement perquè la genètica no sap què és una persona.

En relació a l'ètica del control de la fertilitat, sovint es va usar l'argument del "natural" per a prohibir accions que tendissin a evitar la fecundació... l'únic inconvenient de l'argumentació era que el model natural esgrimit era el dels animals, els quals es creia - l'observació també era falsa - només tenien relacions sexuals per tenir fills. Encara que aixó hagués estat cert, l'argument esgrimit per aquests autors és exactament igual al que avui esgrimeixen molts sociobiòlegs - i que blasmen durament els moralistes - per a defensar la llicitud de la promiscuitat sexual humana, atès que també són promiscus els animals. Durant segles la doctrina oficial va condemnar el principi del control de la natalitat, posant com a model els animals (a partir d'observacions equivocades). El mètode de selecció dels temps no fèrtils per a tenir relacions sexuals era tingut com a " mètode de malvats". Posteriorment s'ha canviat i ara s'admet el principi de control de la

natalitat, considerant virtuós el mètode de selecció de temps infèrtils, però la teologia oficial s'ha encallat en els mètodes i ha sacralitzat els períodes d'ovulació femenins declarant "mètode de pecadors" la utilització de recursos químics per a modificar l'ovulació. Sempre sense cap relació seriosa a cap argument ètic. No diguem ja, en el cas de les referències teològiques, ja que no hi ha manera de trobar cap referència en la revelació que permetés ni sospitar de lluny en la possibilitat d'argumentar en aquest tema. Cal però fer constar que la teologia moral oficial insisteix en aquest arguments recolzant-se en la "lleï natural" argument completament mancat de qualsevol justificació raonable.

Modernament l'argumentació en favor d'una ètica derivada de la ciència ha pres algun altre camí. Es tracta de voler deduir una ètica naturalista enfront de l'ètica espiritualista, sempre però partint de la ciència. El representant més característic ha estat Jacques Monod sobretot a través del seu text "Le hasard et la nécessité". Monod argumenta fins a cert punt de manera similar a la dels clàssics abans citats: el que passa és ell utilitza la ciència moderna i no pas l'antiga per a deduir-ne l'ètica. Monod proposa com a definitiva l'ètica de la coneixença per acabar amb un càntic vibrant sobre el nou Regne que arriba. Monod en vol establir les bases deduint-les del coneixement científic, oblidant però que l'ètica és una reflexió que no es basa fonamentalment sobre el coneixement sino sobre els valors.

6. ACCELERACIO DEL CANVI CIENTIFIC I DEMANDES ETIQUES

Resulta evident per a tothom que el ritme del canvi científic i tecnològic és uniformement accelerat. La capacitat d'intervenció de tota mena de tècniques, especialment les biomèdiques, fa que les demandes de reflexió i orientació ètiques siguin progressivament nombroses i angoixants. Recordem algunes àrees significatives.

La mutació reproductora i les diverses variacions de les possibilitats d'intervenció en la reproducció fan que un camp deixat tradicionalment a la inèrcia natural (per manca de coneixements i de recursos tècnics), vagi progressivament entrant en el camp d'allò que és manipulable, com ja fa temps que ha succeït en altres àrees. El control de la natalitat ha passat de ser blasmat a ser necessari. La reproducció i els seus avatars han passat a ser relativament controlables (possibilitat de participar responsablement en els processos de selecció prenatal que la naturalesa realitza "grosso modo"). Tot plegat fa que en el camp de la

reproducció i l'ètica sexual, la pura naturalesa resulti menys orientativa. P. ex. ¿algú titllaria d'inmoral l'esterilització voluntària d'una parella d'alt risc reproductor (p. ex. per una forta probabilitat de transmissió d'una greu malaltia hereditària) a fi que es pugui convertir en una parella que adopti fills? Seria el procés d'evitació d'un mal possible (generació d'un greu disminuït) per a solucionar un mal real (criatures sense pares). Aquí el valor ètic és independent de la ciència però és la superació de la naturalesa la que permet plantejar el tema. No cal dir que aquest tipus de problemes es plantegen a propòsit de les teràpies gèniques etc. En la perspectiva d'aquesta complexitat caldria esperar de la reflexió ètica un gran aprofundiment en l'anàlisi i promoció de l'amorositat sexual i reproductora (centrada en el món mental) més que no pas l'obsessió per una mena de lampisteria del coït que s'observa en la moral oficial.

El límit de la vida. Es una altra àrea que ha entrat dins d'una possibilitat seriosa de control, però amb conseqüències no volgudes. Es reclama una reflexió sobre la eutanàsia, però precisament perquè hem entès que ja no podem deixar la mort humana a la inèrcia de l'aplicació dels progressos mèdics. La reflexió doncs és perquè l'eutanàsia no és necessàriament mereixedora de prohibició. ¿Es eutanàsia el refús voluntari i lúcid que diuen que va decidir el Dr. vallejo Nájera de qualsevol tractament per a un càncer diagnosticat, quan el tractament potser podria allargar la vida i és avui un mètode normal? ¿ Es que som conscients que l'eutanàsia es decideix molt més en els consells de ministres que determinen l'adjudicació de pressupostos de sanitat que no pas en menudes decisions mèdiques a la capçalera dels malalts? L'ètica davant dels límits de la vida s'hauria d'orientar cap al respecte i la dignitat de la vida i la seva qualitat més que no pas cap a un debat acorralat en metodologies de manteniment.

L'acció sobre l'ecosfera amb totes les seves implicacions. Probablement són molt més avortives certes contaminacions iteratives fetes pels abocats industrials que no pas determinades accions individuals. En canvi les primeres èticament no compten.

Podriem anar ampliant aquests punts i la seva casuística. Aquestes situacions exigeixen cada vegada més urgentment una atenció ètica però és dubtós que els científics o els tècnics implicats en cada cas - p. ex. els metges, o els directores químics o els economistes d'una empresa - siguin els qui valorin més adequadament aquestes perspectives ètiques, precisament perquè el seu treball els prepara malament per a la reflexió ètica. D'altra banda no és la ciència - que és la que possibilita el canvi - la que ha de donar el sentit i el valor del canvi.

7. NOUS MODELS DE REFERENCIA EN SITUACIONS I VISIONS COMPLEXES.

Les idees clares i simples i les possibilitats (fantasioses?) de donar solucions clares s'allunyen de nosaltres. En aquestes condicions pot ser bo evocar algunes orientacions que ajudin a la concepció d'una nova ètica i a veure quina aportació pot rebre de les dades de la ciència.

a) Les referències a la naturalesa i la ciència per a justificar l'ètica, històricament :

+ en realitat s'han convertit en la utilització d'arguments manllevats a la ciència per a recolzar decisions ètiques preses en nom d'opcions ideològiques o de simples prejudicis. Aquest procés ha desfigurat conjuntament la ciència i l'ètica.

+ sovint la reflexió ètica ha quedat pervertida per un materialisme groller. L'exemple grotesc seria el d'una pintoresca declaració de "monsenyor" Orville Giese del Centre d'Investigació mèdico-moral Joan XXIII de Baintree (Massachussets) dient que el semen per a una fecundació homòloga podria ser obtingut amb "correcció ètica" si s'utilitzava una relació sexual amb un preservatiu foradat ! (Així se salvava la "naturalitat" de l'acte, atès que el semen podia arribar al seu "objectiu", i a la vegada ser recollit per a realitzar la dita fecundació extrauterina). Es difícil imaginar una moral més materialista i ridícula amb preteses bases "naturals".

b) la naturalesa no és sagrada. Les sacralitzacions de la naturalesa corresponen a visions primitives. Els mitjuevals p. ex. varen sacralitzar les òrbites celestials. Avui aquesta tendència a sacralitzar s'aplica p. ex. als ritmes ovulatis de la dona, als gàmetes etc. d'una forma ridícula. La naturalesa necessita respecte i res més. I el respecte de cap manera implica la inmutabilitat.

c) Calen nous models de reflexió ètica als que hi facin aportació filòsofs, moralistes, científics, juristes i gent del carrer, sabent que hi ha "feelings" que són tant importants com les "raons" (les quals són com a mínim tant manipulables com els "feelings"). En especial els nous models hauran de ser molt conscients :

-- de la complexitat creixent dels temes

-- de la necessitat de considerar models de referència col·lectius i a llarg termini enfront de les referències estrictament individuals i immediates a què ens te acostumats de forma exclusiva l'ètica tradicional.

d) La naturalesa i les ciències que l'estudien són per a la conducta humana :

- + un manual d'instruccions per al seu ús
- + unes indicacions de la viabilitat del sistema
- + un advertiment sobre els límits de tolerància que el sistema presenta en relació a les eventuais modificacions que hom pot programar
- + molt poques vegades constitueixen una indicació ètica.

Acabem amb algun exemple il·lustratiu i concret.

1-) La ciència ens pot dir com funciona l'ecosistema, la demografia i la reproducció o l'economia a l'illa de Madagascar, però saber què cal fer per a solucionar el greu problema d'aquell país, no pertany a la ciència o a la tecnologia sino a l'ètica i la política les quals hauran d'escollir, sense que la ciència els orienti en l'elecció, l'ordre de prioritats més adequat (si cal sacrificar els valors ecològics o cal limitar dràsticament la reproducció o cercar recanvis econòmics als conreus etc.) Això no ho diu cap llei de les ciències : és una qüestió d'invenió espiritual humana i pertany a la responsabilitat d'un discerniment creatiu i respectuós que no està inscrit en la naturalesa ni en cap codi : la ciència només pot fer de modest assistent tècnic.

2.) La ciència observa que la individualització biològica de l'embrió humà no es produeix abans de la implantació, atès que abans d'aquest moment hi ha fusions embrionals totals o divisions també totals. Sembla que això impediria considerar a l'embrió com a persona abans de la implantació. De tota manera la ciència no diu mai res sobre el caràcter personal de l'embrió humà; simplement perquè no en té ni idea ni la pot tenir. No hi ha manera de comprovar científicament l'existència d'una persona.

3) Fa poc Meadows et al. publicaven "Beyond the Limits" el detallat informe sobre el futur del Planeta feta per l'equip del Club de Roma. Es un llibre de perspectives tècniques en el que apareixen els escenaris que la ciència pot preveure per al progrés de la humanitat. Els resultats apareixen en gràfics i més gràfics dibuixats per potents ordinadors. Però les eleccions ètiques que són realment gravíssimes, no les indica la ciència. Es més, l'autor del llibre en una interessant entrevista arran de la seva publicació feia una bonica declaració : " Hi ha alguna cosa que

està per damunt de qualsevol ajustament econòmic, que són l'optimisme i l'amor, encara que se que és molt sorprenent que un científic utilitzi aquestes paraules. Els mercats i els mecanismes econòmics són importants, però responen a sistemes de valors; si aquests canvien, aquells també. Es impossible imaginar una solució a aquests problemes en una societat en què les persones no es preocupen pels altres. A la gent li resulta còmode que hi hagi tecnologies per a salvar-nos; aixó és més còmode que l'amor i l'honestetat". Es una precisa declaració de principis ètics feta per un científic. La darrera frase és el gran parany de l'ètica : és més fàcil que hi hagi receptes que (moralment) ens salvin - les que es fabriquen invocant la naturalesa - que no pas llençar-se en el camp no reglat i que cal inventar cada dia, de l'amor i l'honestetat.

EN TORNO A LA FUNDAMENTACION FILOSÓFICA DE LO MORAL

El problema de lo que suele entenderse globalmente por "fundamentación de la ética" lleva aparejados una serie de interrogantes, que resulta imprescindible considerar antes de intentar llegar a conclusiones. Sin pretender exhaustividad en modo alguno, empezaré este trabajo exponiendo algunos de esos interrogantes, con objeto de someterlos a discusión.

1. El problema de los niveles y modos de reflexión

1.1. En principio conviene recordar que moral y ética son dos niveles distintos de reflexión y lenguaje. La moral es una dimensión de la vida de los hombres, tan antigua como la humanidad misma, mientras que la ética es una parte de la filosofía -si es que en ella se puede hablar de partes- que reflexiona sobre el fenómeno de la moralidad y nace, por tanto, con el inicio de la reflexión filosófica.

La ética es filosofía moral, es decir, aquella parte de la filosofía que reflexiona sobre el hecho innegable de que exista una dimensión en los hombres llamada "moral". De igual modo que la filosofía de la ciencia, de la religión o del arte se ocupan de estos objetos que los filósofos no han creado, tiene la ética por objeto el fenómeno de la moralidad, e intenta desentrañar en qué consiste y si hay razones para que exista: le preocupan, pues, su conceptualización y fundamentación.

En este sentido, la ética es quehacer de expertos, de filósofos en este caso, que utilizan para llevarlo a cabo métodos filosóficos -empírico racional, trascendental, fenomenológico, etc.- y no pueden adjudicarle apellidos no filosóficos, como "civil" o "religiosa". Tales apellidos convienen, por el contrario, a la moral, que forma parte de la vida cotidiana, de eso que se ha dado en llamar el "mundo de la vida" (Lebenswelt), de suerte que cabe decir con Apel que, en lo que respecta a los contenidos morales, ostenta la primacía el mundo de la vida, mientras que en el ámbito

de la fundamentación racional, es la ética quien ostenta la primacía¹.

1.2. Esta puntualización no es superflua en general, pero todavía menos en unas Jornadas que pretenden dialogar en torno a distintos modos de fundamentar lo moral, como son el teológico, el científico y el filosófico. Estos tres discursos funcionan -creo- como metalenguajes con respecto a un mismo lenguaje objeto, que sería la moralidad misma, enraizada en la vida cotidiana, y son discursos de "expertos", de quienes han aprendido ya un lenguaje técnico nacido en tradiciones de investigación.

Sin duda entre estos metalenguajes y las morales de la vida cotidiana hay una relación de mutua influencia, como también de ellos mismos entre sí, de modo que a lo largo de la historia han ido condicionándose mutuamente: deslindar hoy qué debemos de la conciencia moral social actual al tipo de religión, de ciencia o de filosofía que ha ido desarrollándose en Occidente resulta difícil, porque ciertamente somos hijos de tradiciones religiosas, científicas y filosóficas que han ido creciendo juntas, fecundándose y criticándose mutuamente; nuestra razón, más que pura, es impura, hija de tradiciones², y es éste un punto que conviene recordar cuando pretendemos contraponer modelos de fundamentación que, en definitiva, han ido condicionándose mutuamente al hilo de la historia. Sin embargo, no conviene olvidar al menos dos puntos: 1) las posiciones teológicas, filosóficas o científicas son metalenguajes con respecto a un mismo objeto -la moralidad inserta en la Lebenswelt- y, por lo tanto, han de tratar de dar razón de la conciencia moral socialmente alcanzada; 2) deben llevar "apellidos" técnicos, propios de sus respectivas tradiciones de investigación.

¹ De la distinción entre moral y ética, de sus consecuencias, y de las tareas de la ética como filosofía moral me he ocupado en Ética mínima, Madrid, Tecnos, 1986; Ética sin moral, Madrid, Tecnos, 1990; "Ética filosófica", en M. Vidal (ed.), Conceptos fundamentales de ética teológica, Madrid, Trotta, 1992, pp. 145-166.

² J. Conill, El enigma del animal fantástico, Madrid, Tecnos, 1991.

Precisamente el hecho de que las justificaciones teológicas, científicas o filosóficas de lo moral surjan en centros académicos, eclesiásticos o en instituciones científicas, explica que estén más "controladas" que la moral misma, que es cosa de la vida cotidiana. Como apunta M. Vidal, la moral³ está socialmente desvalida, porque las religiones y el derecho están respaldados, respectivamente, por organizaciones eclesiales y jurídicas, mientras que la moral vive a la intemperie y se realiza al margen de instituciones y de estructuras de poder. Aquí podríamos decir que los discursos teológico, científico y filosófico tienen respaldo académico o eclesiástico, mientras que la moral no lo tiene. Esto le da, en principio, una mayor libertad, pero también la deja desprotegida frente a la influencia de la opinión publicada, que no necesariamente es "publicidad razonante", como querían los ilustrados, y plantea la gran pregunta acerca de quiénes deban ser los agentes de moralización de una sociedad: ¿los medios de comunicación, los políticos, los intelectuales, los grupos y movimientos sociales que tengan ofertas de moralidad que hacer? La pregunta creo que queda abierta.

1.4. Sin duda una distinción, como la que he hecho, entre niveles de reflexión y de lenguaje podría también llevar a un interesante debate sobre el orden jerárquico que en el conjunto de los saberes sobre lo moral deberían seguir los metalenguajes mencionados: si a nivel gnoseológico o lingüístico tiene la ética -como filosofía moral- un lugar privilegiado, en la medida en que pretende universalidad en la argumentación, de suerte que su forma de expresión -por decirlo con Hegel- es el concepto, o en la medida en que su discurso es un metadiscurso que ya siempre hemos presupuesto en cualquier discurso, y es en esa medida irrebasable; de suerte que el reconocimiento de las propuestas teológicas o científicas de fundamentación tendría que tener el visto bueno de la reflexión filosófica.

³ Aunque entiendo por "moral" lo que M. Vidal entiende por "ética". Ver "Paradigma de ética razonable para la empresa", en ICADE, n° 19 (1990), p. 20.

Ciertamente una consideración como la que acabo de hacer parece hoy en día de mal gusto en muy diversos ramos, entre ellos en el de la filosofía, por aquello de que se quiere llevar la democratización a los saberes -o más bien el republicanismo-, y quien más quien menos escarnece a Platón por haber pretendido hacer de la filosofía la reina de los saberes.

Confieso que las pretensiones monárquicas no son de mi agrado y que la interdisciplinariedad me parece una necesidad teórica y práctica, pero dejo apuntado el problema por si conviene discutirlo, ya que no es postura racional la de dejarse guiar sin más por las modas, sino la de entrar en los problemas.

2. ¿Qué dimensión del fenómeno moral queremos fundamentar?

2.1. Una de las tareas de la ética es, a mi juicio, la de intentar fundamentar la moral. Sin embargo, es ésta una convicción que buen número de corrientes filosóficas actuales no comparte, bien porque consideran que es una tarea imposible (cientificismo o Racionalismo Crítico), bien porque les parece innecesario, e incluso perjudicial (Liberalismo político), bien porque les resulta trasnochado (pensar postmoderno). Puesto que la tarea que hoy nos ocupa es la de diseñar algunos modelos de fundamentación, remito al lector interesado a otros trabajos en los he tratado las posiciones que niegan la posibilidad, la necesidad o la conveniencia de fundamentarlo⁴, y me permito adentrarme en las propuestas positivas de fundamentación al hilo de una pregunta que considero esencial y escasamente planteada: dado que el fenómeno de la moralidad es enormemente rico y complejo, ¿qué dimensión de lo moral queremos fundamentar cuando hablamos de "la fundamentación de la moral"?

En efecto, el discurso moral se compone de expresiones tales como "solidaridad", "amor", "deber", "vida buena", "justicia", "norma", "felicidad", "fines últimos", "sentido de la vida", "responsabilidad", "libertad", "compromiso", "dignidad", de ahí que el intento de fundamentarlo, sea filosófica, teológica o

⁴ Ética mínima, Parte II; Ética sin moral, caps. 2 y 3; La moral del camaleón, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, cap. 13.

científicamente, exija aclarar una cuestión previa: ¿buscamos un fundamento para un discurso que contenga todas estas expresiones, ordenadas desde el punto de vista de su mayor o menor comprensión, de modo que sepamos si el amor es más comprensivo que la justicia y la felicidad que la norma, o bien pretendemos limitarnos modestamente a fundamentar filosóficamente algunas de tales expresiones, aduciendo que la capacidad humana de dar razón es sobradamente limitada y sólo puede hacerse cargo de alguna dimensión del fenómeno de la moralidad?

2.2. En el primer caso estaríamos buscando un sistema ético, en sentido hegeliano, que trata de ordenar coherencialmente las distintas categorías o expresiones morales desde un punto de vista lógico, dando así razón de todas ellas. Con lo cual tendríamos el fundamento filosófico de una moral de máximos, que es la que trata de diseñar toda una propuesta de vida buena. En el segundo caso, tendríamos la base filosófica de una moral de mínimos, que sólo cree posible dar razón con pretensiones de universalidad de alguna dimensión del fenómeno moral.

Puesto que las posiciones éticas a este respecto no son en modo alguno unívocas, trataré de ofrecer muy esquemáticamente tres modelos de la reflexión ética occidental, de los que los restantes -a mi modo de ver- surgen más bien como desarrollo, como cruzamiento o como complementación.

3. Tres modelos de fundamentación ética de lo moral

3.1. ¿Por qué somos morales? Una vida digna de ser vivida.

3.1.1. En esta propuesta lo moral se refiere a la forma de concebir una vida digna de ser vivida. O, lo que es idéntico, a la forma de concebir una vida buena y feliz. Sin duda la aristotélica Ética a Nicómaco ha sido el paradigma de este modelo y por eso expondré brevemente los trazos que de ella nos importan ahora.

Si lo moral se refiere a la elección de una vida buena y felicitante, será en este terreno sabio -prudente- el que, haciendo uso de su razón, delibere a la hora de tomar decisiones

y se guíe, no por bienes puntuales, sino por lo que le conviene en el conjunto de su vida. El prudente, a diferencia del hábil, no sólo domina una técnica que le permite obtener determinados bienes en determinados momentos, sino que posee el arte de elegir lo que le conviene para su vida toda, modelando su carácter en este sentido al hilo del tiempo.

La moral debe contar, pues, con un horizonte vital dentro del cual la razón prudencial delibera y elige, teniendo en cuenta cuál sea el deseo recto y tendiendo inteligentemente a la felicidad, que es el télos del hombre. Obviamente, si aquí hablamos de normas y deberes, cobrarán su sentido de conducir a la felicidad. La categoría más comprensiva es, pues, "felicidad" o "vida buena" y desde ella deben ordenarse las restantes categorías.

Sin duda el esquema aristotélico resulta formalmente impecable, pero adolece de una serie de defectos que conviene recordar:

1) El concepto de felicidad "da razón" de la moralidad mientras permanezca en su pura formalidad cuasi tautológica, como "tendencia a la consecución de nuestras metas", pero en cuanto se "rellena de contenido", en cuanto se identifica con un tipo de actividad -como la actividad contemplativa, en el caso de Aristóteles-, deja de ser universalizable, y nos percatamos de que los contenidos sólo pueden determinarse a posteriori. De ahí que a lo sumo pueda dar razón de la estructura moral del hombre -no del contenido-, siempre que no vaya más allá de un formalismo antropológico.

2) Por otra parte, no sólo la actividad contemplativa o el juego constituyen el tipo de praxis que tiene el fin en sí misma, que cobra su sentido de alcanzar un bien interno a ella, sino que existen otras formas de praxis de este tipo, y es injusto con la riqueza de las actividades humanas y con su capacidad felicitante limitarse a una sola: los hombres pueden encontrar su felicidad en el ejercicio de distintas actividades, ya que la felicidad es un fin inclusivo, y no dominante.

3) Una fundamentación, sea filosófica, teológica o científica, tiene que intentar dar razón de la conciencia moral alcanzada por una sociedad, y sucede que en la actual es irrenunciable la presencia de un elemento incondicionado, el respeto por un tipo de

seres a los que con Kant se considera "fines en sí mismos", "absolutamente valiosos". Sin embargo, una fundamentación como la aristotélica es impotente desde el modelo mismo para exigir a cada quien que respete a los seres racionales como fines en sí mismos, ante todo por dos razones: 1) porque es cada sujeto quien debe decidir el contenido de su felicidad y, por tanto, nada ni nadie puede exigirle que respete algo como incondicionado; 2) porque un esquema de imperativos hipotéticos no puede dar cabida a imperativos categóricos, que exigen respeto a algo incondicionado.

4) La pregunta por el fundamento de lo moral sería en este modelo: ¿por qué son los hombres necesariamente seres morales? Y la respuesta: porque tienden inevitablemente a la felicidad. Desde aquí se trataría de ordenar las restantes categorías morales, de modo que -por ejemplo- el deber se mostraría como un componente en la autorrealización de los hombres. Pero como ninguna ética del mundo puede determinar el contenido de la felicidad, a fin de cuentas los distintos hombres entenderán distintas formas de ser felices, a las que irán ligadas también deberes distintos y, por tanto, ni el contenido de la felicidad ni la forma del deber serán universalizables, ni podrá decirse que hay que respetar incondicionalmente a determinados seres, porque todo dependerá del contenido que cada quien le dé a su felicidad.

3.1.2. Por eso este modelo, una vez formalmente esbozado, necesita serias rectificaciones que, a mi juicio, se han intentado al menos por los siguientes caminos:

1) Son los individuos quienes han de intentar comprobar en qué consiste su felicidad, para lo cual han de contar con sus propias experiencias y con experiencias ajenas, así como con consejos científicos, y desde ahí ordenarán las restantes categorías de lo moral en un sistema que será único. En tal caso nada puede prescribirse universalmente: lo moral es el ámbito del tanteo individual prudencial.

2) La reflexión filosófica ha de intentar detectar con ayuda de las ciencias la estructura moral del hombre, pero también reconocer que los contenidos morales surgen históricamente y que es preciso ir recogiendo aquellos esbozos racionales que han

ofertado distintas teorías éticas, sometiéndolos a la "probación física" de la realidad. Esta sería -creo- la línea seguida por la tradición zubiriana⁵.

3) Aún dentro de los límites del formalismo, será preciso ampliar con MacIntyre el concepto de praxis teleía a otras actividades que cobran su sentido de alcanzar bienes internos a ellas y que precisan el desarrollo de unas virtudes para alcanzarlos. Precisamente la tendencia actual a realizar esas actividades por bienes externos a ellas -como el dinero o el prestigio que puedan proporcionar- estaría vaciando de valor y sentido a nuestra sociedad y sería urgente revitalizarla reconstituyendo el sentido de las praxis. Sin embargo, aquí no podría decirse que una de las actividades es más felicitante que otras, sino que deberíamos reconocer la riqueza de las actividades humanas y dejar la elección de unas u otras a la vocación y a la aptitud personal.

4) Por otra parte, y dado que resulta imposible señalar "una función más propia del hombre", como Aristóteles pretendía, algunas direcciones del comunitarismo recuperan el teleologismo aristotélico, pero dentro del marco de una comunidad. El individuo tiene una innegable dimensión comunitaria, porque es en una comunidad donde se socializa y aprende valores morales, nacidos de un entrecruzamiento de tradiciones. Los valores y normas de las respectivas tradiciones cristalizan en costumbres, normas legales e instituciones que componen el ethos de la comunidad concreta. El desarrollo de las virtudes y la identificación del propio yo exigen una vida comunitaria integrada: exigen que cada individuo enraice en el humus de las tradiciones de una comunidad concreta⁶.

⁵ X. Zubiri, Sobre el hombre, Madrid, Alianza, 1986; J.L.L. Aranguren, Ética, Madrid, Revista de Occidente, 1958; D. Gracia, Fundamentos de Bioética, Madrid, Eudema, 1988, sobre todo pp. 366-381; 482-505; A. Pintor-Ramos, "El hecho moral en Zubiri", en Cuadernos salmantinos de filosofía, XVII (1990), pp. 199-217; J. Conill, "La ética de Zubiri", en El Ciervo, en prensa.

⁶ A. MacIntyre, Tras la Virtud, Barcelona, Crítica, 1987.

3.2. Ética como resolución moral de conflictos de acción.

La necesidad de considerar distintos cursos de acción y llegar a decisiones justificadas promueve un modo de entender la reflexión moral, hoy muy en boga en campos como el de la ética empresarial o la ética médica, que es el de ayudar a determinar los términos de las discusiones y a llegar a acuerdos justificados. La meta de la ética consiste entonces en la posibilidad de llegar a acuerdos morales racionales en un proceso de argumentación, porque se entiende que el hecho de que las decisiones últimas hayan de ser siempre personales no implica que sean subjetivas, es decir, no implica que no se puedan compartir y ser tenidas como racionales por otros interlocutores racionales.

Un ejemplo sería el de la ética de los negocios, según M.T. Brown, para quien "aunque pueda resultar extraño, el propósito de la ética no es que la gente sea más ética, sino que sea capaz de tomar mejores decisiones (...); la ética es el proceso de decidir lo que debe hacerse. Todas estas decisiones podrían generar un código ético, pero en realidad la meta consiste en generar recursos para que las personas puedan tomar mejores decisiones"⁷.

Ciertamente, la ética siempre entendió que una dimensión fundamental de lo moral es la toma de decisiones racional y moralmente justificada, pero actualmente cobra una especial relevancia por el auge de las éticas aplicadas que siempre desembocan, obviamente, en tomas de decisión.

En este orden de cosas fundamentar lo moral significa buscar un criterio o criterios para la toma de decisiones que pueda hacerlas a la vez racionales y morales, y en este sentido se pronuncian propuestas como la utilitarista que fundamenta la moral en un hecho psicológico: que los seres vivos se mueven por la búsqueda del placer y el rechazo del dolor, y, en consecuencia, que una elección moralmente correcta es la que intenta maximizar el placer y minimizar el dolor de los seres sentientes.

Naturalmente, en esta propuesta la categoría máximamente comprensiva es la de felicidad entendida como placer, que a la vez

⁷ M.T. Brown, La ética en la empresa, Barcelona, Paidós, 1992, p. 21.

coincide con el fin último de la actividad de los vivientes. Las normas y las virtudes cobran su sentido de conducir a la felicidad o bien de ser componentes de la felicidad. En cualquier caso, se trata de una felicidad que ha de ser empíricamente determinada, lo cual conduce a los problemas que comentamos en el modelo anterior, pero además agravados por dos nuevos lastres: 1) que de la constatación de que los seres vivos busquen el placer no se sigue que deban buscar el mayor placer del mayor número (el viejo problema de la falacia naturalista y de la falacia de la agregación); 2) que en el modelo individual de deliberación prudencial, propuesto por Aristóteles, es perfectamente racional que un individuo distribuya sus placeres y dolores a lo largo de su vida, tratando de lograr "lo que le conviene", pero trasladar este modelo de deliberación a la sociedad tiene el inconveniente de que los placeres y dolores se distribuyen entre distintos individuos, con lo cual la distribución puede producir cuantitativamente la mayor felicidad, pero ser internamente injusta.

Estas son algunas de las razones por las que algunas éticas han intentado, en vez de fundamentar modelos de felicidad, fundamentar mínimos universalmente exigibles de justicia.

3.3. ¿Por qué debo moralmente? Los fundamentos del deber moral

3.3.1. A partir de la Ilustración hace fortuna un modelo ético deontológico de raigambre kantiana, que está hoy en boga, entre otras razones, porque es el que permite en mayor medida fundamentar la moral cívica propia de los países democráticos. Tal modelo pretende ser sumamente modesto y limitarse a dar razón de categorías morales como "norma", "justicia" "libertad como autonomía" o "solidaridad". La pregunta por la fundamentación de lo moral vendría a ser, en la huella de Kant, "¿por qué debo cumplir unas normas que no son estrictamente jurídicas o religiosas, pero tampoco meramente sociales?" o, dicho de otro modo, "¿por qué hay normas universalmente exigibles?". Y es que, desde esta perspectiva, sólo porque hay normas universalmente exigibles podemos hablar de una ética mundial o de una moral cívica.

3.3.2. La moral cívica tiene su origen, como sabemos, en una positiva experiencia, vivida a partir de los siglos XVI y XVII en Europa: la de que es posible la convivencia entre ciudadanos que profesan distintas convicciones religiosas, siempre que compartan unos mínimos morales; precisamente el hecho de compartir esos mínimos, posibilita la convivencia de los máximos.

La moral cívica consiste, pues, en unos mínimos compartidos entre ciudadanos que tienen distintas concepciones de hombre, distintos ideales de vida buena; mínimos que les llevan a considerar como fecunda su convivencia. Precisamente por eso pertenece a la "esencia" misma de la moral cívica ser una moral mínima, no identificarse en exclusiva con ninguna de las propuestas de grupos diversos, constituir la base del pluralismo y no permitir a las morales que conviven más proselitismo que el de la participación en diálogos comunes y el del ejemplo personal, de suerte que aquellas propuestas que resulten convincentes a los ciudadanos sean libremente asumidas, sean asumidas de un modo autónomo. Por eso carecería de sentido presentar disyuntivas tales como "moral cívica o moral religiosa", ya que tienen pretensiones distintas y, si cualquiera de ellas se propusiera "engullir" a la otra, no lo haría sino en contra de sí misma.

La moral cívica es hoy un hecho porque en las sociedades pluralistas se ha llegado a una conciencia moral compartida de valores como la libertad, la tendencia a la igualdad y la solidaridad, que se concretan en el respeto a los derechos humanos de la primera y segunda generación y, en muy buena medida, de la tercera. Estos valores y derechos sirven como orientación para criticar actuaciones sociales y para revisar la moralidad de las instituciones que organizan la vida común, sean o no políticas, pero también para tomar decisiones compartidas en los distintos ámbitos de la ética aplicada.

En el caso de esta moral cívica son indispensables al menos dos nociones -la exigibilidad y la universalidad- porque reflexiona sobre aquellas normas y valores cuyo cumplimiento o seguimiento puede exigirse a cualquier ser racional, ya que quien actúa en contra de ellos obra irracionalmente. La pregunta por el fundamento es entonces "¿por qué debo?", y la respuesta -con diversos

matices- diría: "porque, en caso contrario, obras en contra de tu razón". De ahí que una ética que intente fundamentar este tipo de moral se vea obligada a desentrañar de algún modo la estructura de la racionalidad humana, tarea a la que hoy pocos se atreven.

3.3.3. De entre las distintas propuestas éticas de fundamentación de lo moral, dos son las corrientes capaces de dar razón de una moral cívica dotada de las características que hemos reseñado: el liberalismo político de cuño anglosajón, cuyo principal representante es J. Rawls, y la ética del discurso, creada en los años 70 por K.O. Apel y J. Habermas. Uno y otra reconocen sin ambages que su más claro precedente ético es la ética formalista, deontológica, universalista y mínima de I. Kant, hecho por el cual se conviene en denominarlas "éticas kantianas". Las diferencias existentes entre ellas proceden sobre todo del método filosófico empleado y, en consecuencia, del tipo de fundamento al que llegan.

1) En el caso de Kant -digamos muy esquemáticamente- el método empleado es el trascendental, que tiene sus dificultades en el campo práctico porque el modelo de deducción trascendental empleado por él tiene por referente el conocimiento científico de experiencia y no una experiencia no empírica⁸. El punto de llegada -no de fundamentación trascendental, por cuestiones metodológicas- es la autonomía de cada ser racional. Frente al resto de la creación, los seres racionales son capaces de darse sus propias leyes, hecho por el cual tienen un valor en sí, es decir, un valor absoluto en sentido moral y, en consecuencia, no se les puede utilizar como medios con vistas a fines egoístas porque son en sí mismos fines⁹.

Indudablemente, la afirmación cristiana de que el hombre es imagen de Dios late tras esta noción secular de la autonomía de los individuos y está presente en el concepto de persona, que va convirtiéndose en el centro de lo moral. Hecho por el cual una

⁸ A. Cortina, "Estudio Preliminar" a I. Kant, Metafísica de las Costumbres, Madrid, Tecnos, 1989, pp. XV-XCI, especialmente XXVI-XXXI.

⁹ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV, cap. 2.

fundamentación teológica cristiana del factum del deber difícilmente entraría en conflicto con una fundamentación de este tipo, aunque hiciera depender el carácter de valor incondicionado, absoluto de la persona de su ser imagen de Dios, mientras que la fundamentación kantiana lo hace depender del carácter autónomo del hombre. Lo que resultaría imposible -a mi juicio- es que una fundamentación científica pudiera dar cuenta de este valor absoluto del hombre, a no ser que se tratara de una ciencia social, histórico-reconstructiva. Desde luego no una ciencia natural.

Ocurre, sin embargo, que la fundamentación kantiana de lo moral sufre una transformación en las otras dos éticas a las que me he referido.

2) El método empleado por J. Rawls, aunque él mismo no le denomine método, es el "equilibrio reflexivo", que parte del hecho de que ya existe en los países democráticos occidentales un "consenso solapante" entre distintas posiciones, que -como hemos dicho- comparten determinados valores¹⁰. La tarea del filósofo consistirá entonces -cree Rawls- en ayudarnos a comprender mejor lo que ya compartimos, y propone con tal fin rastrear en nuestras tradiciones cuál o cuáles darán mejor razón de ello, para pasar después a configurar conceptualmente con su ayuda un modelo que pueda devolverse a la sociedad para llevar a cabo la "tarea social práctica" de reforzar sus convicciones morales.

La tradición encontrada será la contractualista de cuño kantiano y el concepto en torno al cual gira la configuración aludida, el de "persona moral" en sentido kantiano. Es decir, el de un ser dotado de autonomía, que tiene el derecho de decidir las leyes de su sociedad, pero a la vez un ser inteligente que prefiere la cooperación al conflicto en la relación social.

No es posible entrar en los detalles de la rawlsiana "justicia como imparcialidad", que ha marcado sin duda nuestra época en el campo de la filosofía práctica, sino sólo destacar el método

¹⁰ J. Rawls, Teoría de la Justicia, Madrid, F.C.E., 1979; A. Cortina, "L'ètica democràtica davant les contradiccions del liberalisme polític actual", en AAVV, Cristianisme i societats avançades, Barcelona, Cruilla, 1992, pp. 17-32.

empleado para mejor comprender y reforzar ese consenso mínimo, que compone una moral cívica, método que no pretende tener fuerza metafísica, sino sólo política. Ahora bien, precisamente en este punto que le hace sumamente útil puede radicar también su debilidad, ya que se trata de un modelo extraído de determinadas sociedades, configuradas por determinadas tradiciones y que no pretende, por tanto, universalidad.

3) Por su parte, la ética discursiva pretende ir más lejos que Rawls porque, a su entender, el método trascendental filosófico puede acceder a los tipos humanos de racionalidad y descubrir en ella que no sólo existe una racionalidad estratégica, que preside las relaciones sociales, sino una comunicativa, que ofrece base racional suficiente para una moral cívica dialógica¹¹.

El método empleado es entonces la reflexión trascendental, aplicada a un hecho incontrovertible: el hecho de que realicemos acciones comunicativas o bien el hecho de la argumentación. Reflexionando sobre él trascendentalmente descubrimos el carácter dialógico de la razón humana que, para descubrir la corrección de las normas morales, se ve obligada a establecer un diálogo presidido por unas reglas lógicas y, en último término, por un principio ético procedimental: "Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico"¹².

Naturalmente este principio se refiere a una situación ideal de diálogo, que no se da de hecho, sino que está presupuesta contrafácticamente cuando realizamos una acción comunicativa, viniendo entonces a ser un idea regulativa, que proporciona una

¹¹ K.O. Apel, La transformación de la filosofía, Madrid, Taurus, 1985, vol. II, pp. 341-413; K.O. Apel, Verdad y responsabilidad, Barcelona, Paidós, 1991; J. Habermas, Conciencia moral y acción comunicativa, Barcelona, Península, 1985; "Justicia y solidaridad", en K.O. Apel/A. Cortina/J. De Zan/D. Micheli, Ética comunicativa y democracia, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 175-208. Me he ocupado de exponer esta ética y criticarla en los libros citados en nota 1 de este trabajo.

¹² J. Habermas, Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 103.

dirección para la acción y un canon para la crítica de nuestras realizaciones concretas.

Cada afectado, entonces, se nos presenta ahora como un sujeto autónomo en la medida en que tiene autonomía para elevar pretensiones de racionalidad con cada acción comunicativa y en la medida en que tiene autonomía para rechazar las pretensiones elevadas por otros interlocutores. Con lo cual se nos presenta como un interlocutor válido, como alguien que debe ser tenido en cuenta de modo significativo a la hora de decidir normas que le afectan. De modo que cualquier norma que se decida sin tener en cuenta a todos los afectados por ella es inmoral. Y todos los afectados son, no sólo los que pueden participar en los diálogos, sino todos aquellos en quienes la decisión tendrá repercusiones: material y culturalmente pobres, generaciones futuras. De ellos se debe intentar, no sólo tener en cuenta sus intereses, sino posibilitar que los expongan y defiendan ellos mismos siempre que sea posible. Lo cual obliga -a mi juicio- a comprometerse en la elevación del nivel material y cultural de cada interlocutor virtual para que pueda participar personalmente en los diálogos. Y sólo dar por moralmente válida la norma que cada uno aprueba de buen grado.

La fundamentación racional que ofrece la ética discursiva es, a mi juicio, la más acabada filosóficamente para dar cuenta de una moral cívica como la que ha llegado a configurarse en nuestras sociedades a través de un largo proceso histórico de evolución social, precisamente por la superioridad de su construcción teórica frente a otras, y viene apoyada por una teoría de la evolución social, que muestra cómo las sociedades aprenden moralmente, y no sólo técnicamente, de modo que el diseño de racionalidad que he expuesto es el resultado de una historia de aprendizaje que ya ha acuñado nuestros esquemas racionales.

Naturalmente un modelo semejante no pretende en modo alguno dar razón de las posibilidades humanas de salvación ni prescribir los caminos para la felicidad, sino sólo fundamentar racionalmente aquellos mínimos universalmente exigibles de justicia, que ya compartimos y sin los que sería imposible tomar decisiones compartidas en las cuestiones de ética aplicada; sin los que sería imposible, por tanto, una moral compartida.

Un ideal de felicidad que atropellara estos mínimos sería, eso sí, inhumano. Una sociedad que los cumpliera, sería sin duda más feliz. Pero la acción y la palabra de cuantos tengan ideales humanos de vida buena que proponer sigue siendo una necesidad para enriquecer y revitalizar unos mínimos que no pueden subsistir por la exigencia de la mera razón.

Adela Cortina
Catedrática de Ética y Filosofía Política
Universitat de València

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 aquest estudi ha de moure's 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 tant 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'aquest treball. 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 què és ser cristià, respon a diverses maneres d'entendre la relació entre l'església i la societat, i té conseqüències en la vida intraeclesial, sobre tot 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 20 anys, i més en concret en la teologia postconciliar. Això no significa que sigui una qüestió nova. Difícilment s'hagués 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 St. Tomàs i en la resta de la teologia escolàstica, (i per cert amb una 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 mitjans del 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 dels documents conciliaris. Des del s. XVII l'ètica cristiana, o la "teologia moral" com se li va començar a dir amb no massa precisió, 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 injectant-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 en 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 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 per el 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 el 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 sobre tot 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 la "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. Per altra banda un diàleg és impossible si 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 sols accessibles des de la fe, sembla que l'estil de vida que propugnaria i els valors que defensaria havien de ser comprensibles sols per aquells que compartissin la mateixa fe. El cristianisme quedaria tancat en un ghetto. Ni el diàleg, ni la recerca comuna 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'esvaïa 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 es la que millor sintetitza aquest corrent de pensament. Ara bé, això no significa que s'hagi assolit un consens al voltant d'aquesta proposta. En front 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 quan signifiquen dues tendències o dos tarannàs de fer ètica són clarament identificables. És una

qüestió, per 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 a preguntar-se fins i tot sobre la possibilitat d'una ètica universal. La proposta d'una ètica cristiana autònoma ha de pressuposar la capacitat de la persona humana, de tota persona, per a descobrir els criteris del seu obrar lliure i responsable, sense que calgui una dependència respecte a una autoritat superior³.

I- 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, dins d'una reflexió teològica, malgrat en el seu punt de partida les dades de fe estiguin presents més implícitament que explícita. Va ser a 1971 quan Alfons Auer publicava la seva obra Autonome Moral und christlicher Ethik⁴. Dins del 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 la bretxa oberta hi han passat des de llavors molts teòlegs que han aportat complements i precisions al tema⁵. El mateix Auer continuaria més tard completant i estructurant més acuradament el seu punt de partida⁶. Seria ara massa prolix, i potser no massa útil, seguir aquest procés. Les línies de fons d'un resultat final, no per això definitiu, semblen suficientment aclaridores.

Com postulat previ cal que ens plantegem si estem disposats a acceptar un determinat concepte d'autonomia pel que fa a l'ètica cristiana. Aquest concepte d'autonomia s'implificarà en una distinció entre l'"ètica normativa" i l'"ètica de sentit" 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 teonomia⁷. L'autonomia ètica s'ha entès massa sovint com un concepte bel.ligerant en front de la pretensió, potser també bel.ligerant, del cristianisme i de l'església de posseir quasi en exclusiva la veritat moral. La teonomia seria una tercera via entre una ètica heterònoma, dictada des de fora de la persona, i un autonomia entesa com un pur subjectivisme o com una exclusió de qualsevol postulat de fe. Amb tot creiem que no caldria tenir por del concepte autonomia i que el podem utilitzar conscients del sentit que aquí se li dóna. Això és el que van començar a fer Auer, Fuchs, Mieth, o Simon, per citar únicament alguns dels

principals representants d'aquest corrent.

És evident que aquí no s'utilitza autonomia amb un sentit social o polític. Però ni tant sols és idèntic al concepte introduït en la moral per la il·lustració. És un concepte bastant ampli i que Mieth el 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 malgrat 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 de fe. Per altra banda, el reconeixement d'aquesta autonomia és 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 a 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 el papa 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 el que allí es proposava podia ser copsat 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 les han adreçades a "tota persona de bona voluntat". Així ho feu Pau VI i ho està fent Joan Pau II. No és doncs aliè a aquest debat la necessitat de oferir uns valors i uns criteris d'obrar comunicables i per comunicables convincents.

En segon lloc l'autonomia de l'ètica és també, i sobre tot, una exigència de la mateixa fe, que és en si mateixa insuficient per a estructurar una ètica normativa. El Vaticà II reconeixia aquest fet quan, davant dels molts interrogants ètics que avui es plantejen, 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 reticències¹⁰. Cal reconèixer que aquestes reserves poden ser degudes al pluralisme de significats que té la paraula autonomia. Quan el Vaticà II ha obert l'església a les

experiències de l'època moderna - com diu D. Mieth¹¹ - va incloure en la *Gaudium et Spes* el terme autonomia sense cap por, tot distingint una interpretació correcta d'altres interpretacions abusives del concepte. La veritable autonomia no està en contradicció amb la teologia de la creació. Totes les coses creades i les societats tenen les seves lleis i els seus propis valors¹². 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 text¹³ 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 l'utilització de la realitat caldrà que sigui feta d'acord amb les "normes morals". Resta oberta una pregunta. L'ètica ¿participa també de l'autonomia, malgrat 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 una i 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. Aberlard 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 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 a "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 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 donar el salt al món dels valors per a 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 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 a 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 a desxifrar la realitat. Explicitant més aquest aspecte J.Fuchs nota que el procés d'experiència, de comprensió i de formulació del judici moral és necessàriament autònom. "Si rebutxem la mentida o el divorci, no ho fem precissament 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 a copsar el bé. Déu, o potser la fe en Déu, serien més aviat 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, al menys 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 es 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 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 poden haver-hi 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 amor. El que aquí s'afirma és que allò que es proposa 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 tinguin 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 es distingir d'alguna manera la dimensió transcendent i l'àmbit ètic normatiu. En segon lloc caldrà articular aquests dos nivells.

J. FUCHS va donar el primer pas en proposar una distinció entre el nivell categorial i el transcendental.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 sols a un nivell transcendental, 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 dels mateix Fuchs, han anat clarificant la relació entre aquests dos nivell.

També Auer havia distingit dos nivell, però la seva proposta no va quedar, al meu judici, tant 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 human. És l'ethos de la realitat de les coses. Mentre que el Heilsethos seria l'àmbit on es faria realitat explícitament la relació entre l'home i Déu.²¹ Possiblement no coincideix exactament el "Heilsethos" d'Auer amb l'"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'exègesi 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 hi 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 a seguir sent poble i poble lliure. Dins del context de la teologia de l'aliança, el decàleg en si 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 per a que Israel, i qualsevol altre poble de la terra, pogués ser un poble lliure i per a que 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 donar la volta al 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 observància però no és sols un bé per al poble, 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'observància del decàleg passa a ser "Heilsethos" (Auer) o està penetrada per una intencionalitat, explícita o implícita, que no

modifica el seu contingut material, però que li dona 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 al menys 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'exègesi bíblica ofereix en aquest punt un suport a la teologia moral. Des de l'exègesi N. Lohfink ha arribat a afirmar "Estic convençut que són exegeticament 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 tant 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 en 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 en tot un seguit de testimonis. ²⁴ En una paraula: "La revelació no degrada l'ésser humà a la categoria de marioneta"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 per 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 a 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 en 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 clarificar 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. Per 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, sols acceptables des del reconeixement de la Paraula de Déu. Certament no es vol referir al fet que en la Revelació no si

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 aportí una pre-comprensió de la realitat que caldrà assumir com 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 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, sent l'ésser humà imatge de Déu, la mort no pot ser la última paraula sobre la vida de la humanitat. La mort i resurrecció de Crist són aquí el punt referencial per a 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 un 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 el 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 dona 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 del 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 és 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 de 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 per el 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 la exigència 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 totes 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 es pluridimensional. En primer lloc es pot manifestar en la motivació. I com bé diu E. López Azpitarte²⁶, a primera vista la motivació pot semblar poca cosa i quelcom secundari. Però en realitat té una influència decisiva. Tots tenim experiència que, malgrat sabem com s'ha d'actuar, no som capaços d'arribar a realitza-ho. 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 a seguir a Crist i reflectir en la vida els compromisos que ell va viure, pot ser aquesta motivació o raó definitiva i convincent. Però pel què fa al nostre tema potser encara tenen més importància altres dues 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 arranjaments. 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 a descobrir els valors. Però en primer lloc això no vol dir que aquest valors "cristians" sols es puguin justificar per l'autoritat de la paraula de Déu. En tot cas sempre s'hi podrà descobrir en ells una realització d'un veritable humanisme.

Si tenim ara en compte el que hem dit al principi sobre la necessitat de 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 explicitat. La comunicabilitat 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 absolut la dignitat humà, 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 estar en coherència 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 St. 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. Soc 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 en ella l'arrel d'un concepte d'autonomia ètica en el sentit que venim comentant. Per veure millor això caldria prendre les aigües de més amunt. Ja en l'Eutifron Plató posa en boca de Sócrates que "les coses no són justes perquè ho vulguin els déus, sinó que les déus les volen perquè són justes". Per a Plató les coses seran justes per participar 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. Per 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 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 hi 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 estoiques. Potser també perquè

el cristianisme entra en contacte amb la cultura hel·lènica quan l'estoïcisme està 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 es degut a que el món és racional, dotat d'un logos universal, del qual la raó humana n'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 lleï 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 lleï natural. S'en diu lleï perquè té el caire de criteri normatiu. És la norma per a 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 lleï 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 dóna 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 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'estoïca. 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 emanació 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 obehir 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 estoïc, però n'assumeix el concepte de lleï natural com 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 estarà

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 St. Tomàs per a construir la seva ètica. La categoria aristotèlica del fi i de la felicitat, i la categoria estoica de la llei natural 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 suma 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 inintel·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 a conèixer la veritat i estimar el bé. En cert sentit hi ha quelcom de comú entre l'home i els altres éssers. Un i altres gaudeixen d'una naturalesa amb inclinacions específiques i pròpies, però mentre 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 llei 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 de la persona i ensems 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 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 a 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 sorprenent 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's 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

Per altra banda aquesta ètica fa possible una ètica universal, precisament per el lloc atribuït a la "recta ratio". De tal manera que s'ha arribat a dir que no era una ètica cristiana.³² Això sols 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 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. Quant 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 a resoldre des de fora els possibles desacords.³³

És cert que St. 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 fins i tot no ho és l'autonomia de l'ètica en general, si tenim en compte que ja S. Pau creia que els pagans si bé no tenien llei, no per això deixaven de saber el que la llei mana, es a dir no deixaven de conèixer el bé (Rom 2,14).

5. Ètica cristiana i magisteri de l'església

Una exposició de la 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'ha plantejat el problema la han tinguda en compte. Es tracta de la integració 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 a 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 per el 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 dóna 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 a imposar la norma almenys als membres de l'església?

La competència el magisteri en la lleï natural (o ètica normativa), s'ha justificat amb tres arguments diferents i iuxtaposats. En primer lloc, s'ha dit que la lleï natural està d'alguna manera inclosa en l'evangeli del qual l'església n'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. Donat doncs 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 en proposar aquesta qüestió des d'un altre punt de vista.³⁵ En cap moment discuteix David la competència de l'església per a 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-hi l'ètica normativa. Auer³⁶ confessa que segueix els passos de David, però potser clarificant 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 oblida 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 al 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 a 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 en ordre a 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 primacia 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 conta en primer lloc el pes de les raons objectives. En aquestes qüestions pot cabre confiar-se a 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 moral natural ha de ser, per principi, susceptible d'una demostració racional."³⁹

Aquest breus testimonis poden ser suficients per a deixar constància que els defensors d'una moral autònoma en el context de la fe, no negan 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.

II- Ètica de la fe

El que acabem d'exposar és un corrent de pensament amplament estès en la teologia actual amb tota la seva varietat de matisos. Però, tal i com hem dit al principi, en front d'ell es presenta una altra manera de fonamentar l'ètica cristiana que últimament ha començat a rebre el nom de "Ètica de la fe" (Glaubensethik). Es tracta d'un enfoc diferent que revela una altra mentalitat teològica, i per tant també eclesial. 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 enfoc 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

Una editorial de la "La Civiltà Cattolica" publicada 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, quelcom 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 morals que la raó ignora: aquests aspectes nous estan continguts en l'ensenyament i en els exemples de Jesús, al qual el cristià s'ha de configurar per a 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'editorialiste acaba afirmant que totes aquestes propostes (sobre tot 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 al pròxim, seguint l'exemple de Jesús.

La proposta de la Civiltà Cattolica no sembla pas que acabi destruïnt la hipòtesi contrària. 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 reconèixer que la dimensió de sentit, la "Heilsethik", informa l'ètica normativa. Hem vist ja com Auer, un any, abans havia dit que la fe es feia present en l'ètica normativa a través d'una radicalització. Potser caldria que dins dels 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 tant lluny de la proposta de l'autonomia ètica. El mateix es podria dir sobre la postura adoptada per l'avui cardinal 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 a la 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 sols insinuada, però de forma suficientment explícita. Però en el fons no sembla pas que Ratzinger discrepi fonamentalment de la tesi proposada per David o pel mateix Auer.

Aquestes intervencions, i altres en aquesta mateixa línia, també van contribuir a clarificar quelcom 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 hagin continguts propis, sols és vol dir que no es poden considerar exclusiu i sols acceptables per la força de l'autoritat de Déu. Tampoc no vol dir que aquests contingut no tinguin una qualitat pròpia, des del moment que estan informats per l'especificitat cristiana. Són fruïts de l'Esperit, però no són misteris. Els defensors d'una ètica cristianan autònoma sols volen deixar ben clar que l'ètica cristiana no pot quedar reduïda a un ensenyament esotèric reservat per als iniciats i sols intel·ligible per aquests.

2. L'autonomia de l'ètica cristiana

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

Es sabut que el principal promotor de l'ètica de la fe ha estat B.Stoeckler⁴¹. Reconeix que es lloable 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. Sobre tot quan s'està utilitzant un concepte d'autonomia inevitablement ambigu. De que serveix - diu 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 sols pot portar confusió. Per altra banda la proposta d'aquesta autonomia valora amb massa optimisme la raó humana, com si aquesta fos capaç per si mateixa de orientar una realització humana autèntica. Per altra banda es tracta també d'un concepte de raó abstracte i ahistòric, com si pogués existir una raó que 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 també és discutit des d'un altre punt de vista per K. Hilpert.⁴³ Aquest concepte procedeix, segons ell, de Kant i dóna peu a un procés en el qual cada cop més autonomia ha significat una oposició a l'ètica teològica, per 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 el pares ni en St. 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 Stoeckler, per a qui, a més, la moral autònoma ignora la història de cristianisme, en no tenir en compte com l'experiència cristiana s'ha manifestat en els sants. Tant aquesta història com el testimoni del Nou Testament demostren que l'ètica cristiana no es diversifica d'una ètica merament humana 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. Citterio 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, per no creu sigui veritat que davant dels problemes concrets el cristià i el no cristià puguin utilitzar els mateixos criteris per a judicar de 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 és per al cristià? Sols 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

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 tant 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. Caffara 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. Per altra banda, continua, cal tenir en compte que estem tractant 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. Per altra banda "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 per una banda ensenyar normes morals tingudes per ell mateix com 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". Aquí no hi troba l'autor cap contradicció "El magisteri és testimoni autèntic de la veritat de Crist. Per tant les seves indicacions

per a la promoció del què 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 a volgut que fos i per tant 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 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 la raó del creient sempre veurà la veritat en tot el que el magisteri li anunciï. 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. I aquesta distinció és fins ara una doctrina comuna i necessària per a comprendre la definició de la infal.libilitat pontifícia del Vaticà II.

El contrapunt a l'ètica autònoma s'ha expressat d'altres maneres, però gaire bé 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 aquí 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 una prioritat als valors presents en l'ésser humà imatge de Déu i a la capacitat de la raó humana per a 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 aquest moment no sembla possible. En tot cas caldria que el diàleg continués.⁵⁰

Jordi M. Escudé

"Centre Borja"

Llaceres 30

08190 SANT CUGAT DEL VALLÈS

NOTES

1. Decret Optatam totius, nº 16.
2. Gaudium et Spes, nº 40.
3. H. KÜNG, Proyecto de una ética mundial, Trotta, Madrid 1990.
4. A. AUER, Autonome Moral und christlicher Glaube, Patmos, Düsseldorf 1971.
5. Entre altres podem recordar: F. BÖCKLE, Fundamentalmoral, Kösel, München 1977 (Moral fundamental, Cristiandad, Madrid 1980). R. SIMON, Fonder la moral. Dialectique de la foi et de la raison pratique, Cerf, París 1976 (Fundar la moral, Paulinas, Madrid 1976). J. FUCHS, Essiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione, Herder, Roma 1970. D. MIETH, Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale, dins Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté, Cerf, París 1978, 85-102. K.W. MERKS, Theologische Grundlegung des Sittlichen, Patmos, Düsseldorf 1978. D. MIETH - H. WEBER (Ed.), Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube, Patmos, Düsseldorf 1980.
6. A. AUER, Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, dins K. DEMMER - B. SCHÜLLER, Christlich glauben und Handel (veure nota 1). Id, Zur Rezeption der Autonomie-Vorstellung durch die katholischtheologische Ethik, "Theol. Quartalschrift" 161 (1981), 2-13.
7. F. BÖCKLE, Theonome Autonomie, dins J. GRÜNDEL (Ed.), Humanum, Patmos, Düsseldorf 1972, 31-54.
8. Autonomie, p.97.
9. Gaudium et Spes, nº 33.
10. Veure, p.e., les reserves de K. HILPERT, Die theologische Ethik und der Autonomie-Anspruch, "Münchener Theol. Zeitschrift" 28 (1977) 329-366.
11. Autonomie, p. 86
12. Gaudium et Spes, nº 36.
13. Lexikon für Theologie und Kirche, Das zweite Vatikanische Konzil Vol.III, pp. 385-388.
14. D.MIETH, o.c., p.88.

15. M.D. CHENU, La théologie au douzième siècle, Vrin, París 1957.
16. Autonome Moral, cap. 1.
17. J. FUCHS, Gibt es eine spezifisch christliche Moral, "Stimmen der Zeit" 185 (1970) 99-112. (¿Existe una ética específicamente cristiana? "Revista de Fomento Social" 25 (1970) p.170.)
18. J.FUCHS, Essiste una morale no-cristiana? "Rassegna di teologia" 6 (1973) 361-373.
19. F. BÖCKLE, Moral fundamental, Cristiandad, Madrid 1980, p. 282.
20. J.FUCHS, ¿Existe una ética específicamente cristiana?, pp.166-170.
21. Autonome Moral, p. 185.
22. Autonome Moral, c.2.
23. N. LOHFINK, Altes Testament - Ethos der Weltgestaltung dins N. LOHFINK-R.PESCH, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit, Patmos, Düsseldorf 1978, p.12.
24. AUER, op.cit., pp.79-81.
25. Ibid. p. 63.
26. E.LOPEZ AZPITARTE, Lo específico de la moral cristiana "Sal Terrae" Julio-Agosto 1990 p.494.
27. S. PINKAERS, Autonomie et hétéronomie en morale selon S. Thomas d'Aquin, dins Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté pp 104-123.
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, Milan, Vita e Pensiero 1966, pp. 164-176. J.M. ESCUDÉ, Història de la utilització catòlica del concepte de naturalesa en la fonamentació de la moral "Rev.Cat.Teol." 3(1978) 285-312.
29. I-II, q. 91, art.2.
30. I-II, q. 93, art. 1.
31. St. TOMÀS, In ep. ad Cor, cap. III, lec.III.
32. veure S. PINKAERS, La morale de St. Thomas, est-elle chrétienne, "Nova et Vetera" 51 (1976), 93-107.
33. I-II, q. 94, art. 4 i 5.
34. Lumen Gentium, nº 25.

35. J.DAVID, Loi naturelle et autorité de l'Église, Cerf, París 1967.
36. A. AUER, Autonome Moral, p. 143.
37. Autonome Moral, p.190.
38. PAU VI, Ecclesiam suam, nº 91.
39. F. BÖCKLE, Moral fundamental, pp. 313-314.
40. La Civiltà Cattolica, vol. 123 (1972) 439-455.
41. B. STOECKLE, Grenzen der autonomen Moral, Kösel, München 1974. Id, Flucht in das Humane?, "Internt. Katho. Zeitsch. Communio" 6 (1977) 312-325.
42. Flucht in das Humane?, p. 316.
43. K. HILPERT, Die theologische Ethik und der Autonomie-Anspruch "Münchener Theol. Zeitschrift" 28 (1977) 329-366. Id, Ethik und Rationalität, Patmos, Düsseldorf 1980.
44. F. CITTERIO, Morale autonoma e fede cristian: il dibattito continua "La scuola cattolica" 108 (1980) 509-561.
45. Ibid. 533.
46. C.CAFFARRA, L'autorità del Magistero in Morale, dins S. PINKAERS - C.J. PINTO de OLIVEIRA (Ed.), Universalité et permanence des Lois morales, Cerf, París 1986, pp. 172-188.
47. Ibid. p. 174.
48. Ibid. p. 178-179.
49. Ibid. p.180
50. S'han ocupat especialment d'aquest debat entre altres: J.M. AUBERT, Debats autour de la morale fondamentale "Studia Moralia" 20 (1982), 195-221. B. BUJO, Le probleme de l'autonomie de la morale "Communio" (Sevilla) 14 (1981), 259-290. S. BASTIANEL, Autonomia Morale del Credente, Morcelliana, Brescia 1980. S. PRIVITERA, Dibattito sull'autonomia morale "Riv. Teol. Morale" 12 (1980) 639-648. A. BONDOLFI, Autonomie ou théonomie, "Rech. Sc. Rel." 70 (1982) 161-180. D. COMPOSTA, Reflessioni teologico-filosofiche sul fondamento della morale "Divinitas" 33 (1989) 131-150. E. LOPEZ-AZPITARTE, La ética cristiana: ¿Fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento, Cuadernos FyS 4, Sal Terrae, Santander 1988. Veure també les obres collectives: D.MIETH - F. COMPAGNIONI (Ed.), Ethik im Kontext des Glaubens, Cerf, París 1978. C.J. PINTO DE OLIVEIRA (Ed), Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté, Cerf, París, 1978. H.BURKHARDT, Begründung ethischer Normen, Brockhaus, Wuppertal 1988.