

moral autónoma y ética de la fe: conclusiones a propósito de un debate

Miguel Moreno

Moral autónoma y ética de la fe: introducción a un debate

Es innegable la crisis que en el campo de la reflexión ética conoce la fundamentación de las normas morales. En los últimos años, ha crecido notablemente el número de autores que, con muy diferentes orientaciones, dedican buena parte de sus esfuerzos a la búsqueda de criterios básicos capaces de posibilitar un mínimo consenso sobre proposiciones éticas y establecer unas condiciones elementales para su racionalidad que posibiliten el diálogo ético intersubjetivo¹. Se trata, con frecuencia, de proponer una *ética de mínimos* que pueda ser fácilmente aceptada por el mayor número posible de personas, en sociedades de tan acusado pluralismo ideológico y social como las occidentales. Semejante situación en el campo de la reflexión filosófica parece correspondida, en el ámbito del pensamiento teológico católico, por una creciente distancia entre las orientaciones morales emanadas del magisterio y las convicciones que, en la práctica, viven la mayoría de los creyentes.

Hay quienes atribuyen este fenómeno a una progresiva relajación, dete-

¹Véase, por ejemplo, la interesante obra de A. CORTINA, *Ética mínima*, donde señala cómo "la 'novedad' de nuestro tiempo vendría, pues, constituida por el hecho de situar el ámbito moral preferentemente en el de la solución de conflictos. Tal solución exige ciertamente la realización de los hombres como tales —exige autonomía humana— y precisamente en lo que les distingue como hombres: su racionalidad. Pero una racionalidad que no se muestra ya en el hecho de que se den a sí mismos leyes propias, no extraídas de la naturaleza ni de la religión, sino en la *disponibilidad para decidir las, para justificarlas a través del diálogo*" (Tecnos, Madrid 1986, p. 108).

rioro y pérdida de identidad cristiana generalizados en el comportamiento moral, fruto de un entorno social, cultural y político que exalta el propio criterio como única norma moral válida. Consecuencia inmediata de una conducta así sería la situación de absoluto relativismo y escepticismo moral que parece existir. No ven más solución que reafirmar con fuerza y claridad los principios, valores y normas emanadas de la fe que desde siempre se habían mostrado válidos, seguros y eficaces para guiar el comportamiento de muchas generaciones de cristianos. El actual desconcierto en materia de costumbres estaría provocado por un alejamiento y menosprecio de los valores que tradicionalmente han determinado la licitud de un comportamiento. Por este motivo mantienen una actitud de sospecha y desconfianza ante todas aquellas ideas que supongan la adopción de nuevos criterios de valoración ética o el abandono de otros tenidos hasta ahora por seguros, sobre todo cuando los argumentos racionales intentan desplazar una fundamentación específicamente religiosa a partir de la Escritura, la Tradición y el Magisterio. Su presencia no deja de ser significativa en el panorama de la reflexión teológico-moral católica. A decir verdad, no muestran especial interés por encontrar un modo realmente *nuevo* de fundamentar las exigencias éticas de la fe.

Muchos otros moralistas católicos, por el contrario, han interpretado esta nueva situación como un reto lanzado a los creyentes para encontrar modos de expresión, presentación y fundamentación de las normas morales que las hagan comprensibles y comunicables no sólo a los creyentes, sino a todos los hombres de buena voluntad, haciéndose eco de los mejores deseos expresados en el Vaticano II. Consideran que la dinámica de secularización iniciada con la Ilustración es, en buena medida, legítima e imparable, y obliga a renovar estilos en la fundamentación, elaboración y comunicación de los imperativos éticos a todo hombre adulto y responsable, sea cristiano o no. Está en juego la credibilidad de la fe cristiana en un mundo que pretende recuperar con rapidez la autonomía perdida por el hombre, desde que intentó encontrar en Dios la explicación de muchos fenómenos naturales a primera vista extraños. En consecuencia, conceden una enorme importancia al discurso racional como medio esencial de fundamentar las exigencias morales.

Sin embargo, las primeras obras con este enfoque, aparecidas a principios de los años setenta, se vieron rápidamente contestadas por quienes pretendían una justificación crítica de la ética cristiana a partir de la dinámica interna del creer, convencidos de que la fe origina un *ethos* propio que abarca incluso el ámbito de los contenidos y valores concretos, al cual debe subor-

dinarse el papel de la razón. Las conclusiones de una y otra orientación parecían, en principio, irreconciliables, y dieron lugar a un caluroso debate que se prolongaría hasta hoy.

No es extraño que ambas corrientes se miren con recelo y entren a menudo en conflicto. A veces, la ocasión viene dada por la publicación de algunos documentos o declaraciones del magisterio²; otras, surge espontáneamente en el curso de la reflexión teológica. Comenzó siendo una discusión fundamentalmente católica y alemana, pero no tardó en hacerse interconfesional y europea³. En todo caso, los presupuestos básicos de ambas orientaciones pueden apreciarse con más o menos claridad en la abundante literatura aparecida recientemente en el campo de la reflexión moral católica. Aunque el objetivo es común —se trata de fundamentar lo mejor posible las exigencias éticas que brotan de la fe cristiana—, difieren en la forma de presentar esta fundamentación: como *moral autónoma* o como *ética de fe*. Lo que ahora pretendo es ofrecer una síntesis de ambas posturas, a raíz de los planteamientos de sus principales representantes, y reflexionar sobre sus conclusiones más importantes.

La concepción autónoma de la moral

Se considera a **Alfons Auer** el autor más representativo de esta corriente. En sus obras más características⁴ intenta prolongar una tradición de origen tomista que reconoce al hombre una autonomía ética en virtud de la cual sólo la razón puede concretar la obligación ética, aunque sea iluminada por la fe. Para Santo Tomás, el hombre es el principio de sus actos morales, delegado por Dios para hacerse cargo de sí, dejado a su razón y a su libertad. Auer conecta, al mismo tiempo, con las intuiciones fundamentales del Vaticano II sobre la legítima autonomía de las realidades terrestres⁵.

²Es el caso, por ejemplo, de los debates surgidos a raíz de la publicación de la encíclica *Humanae vitae* (1968) o de la instrucción vaticana sobre bioética *Donum vitae* (1987). Con la primera se pusieron ya de manifiesto las diferentes concepciones existentes sobre el modo más adecuado de argumentar en el discurso ético. Con la segunda, hemos comprobado que estas diferencias persisten.

³Cfr. A. BONDOLFI, "Autonomía" y "moral autónoma". *Investigaciones en torno a una palabra clave*: Concilium 192 (1984) 311-321.

⁴A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos, Düsseldorf 1971; *id.*, *Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: 'Autonome Moral' en: Moralerziehung im Religions-Unterricht*, Freiburg 1975, 27-57; *id.*, *Autonome Moral und christlicher Glaube: Katechetische Blätter* 102 (1977) 60-76; *id.*, *¿Libertad para la autonomía o libertad para la obediencia?*: Concilium 130 (1977) 474-484.

⁵Cfr. el n. 36 de la *Gaudium et Spes* sobre la "iusta rerum terrenarum autonomia", los

Las sociedades y los fenómenos naturales tienen sus propias leyes, que el hombre debe ir conociendo, empleando y sistematizando, aun cuando en un contexto de fe aparezcan como signos de Dios.

La necesidad de dialogar con una cultura secularizada para contribuir a solucionar los numerosos problemas éticos planteados por el progreso científico, sociocultural, económico y político obligaban a insistir en aquellos aspectos de la ética cristiana que la hacen comunicable a personas no creyentes y a desarrollar una fundamentación menos esotérica que las apoyadas en la Biblia como fuente esencial. El núcleo de las tesis⁶ de Auer puede formularse como sigue:

- La realidad encierra una verdad racional cognoscible, expresable y comunicable en la medida que es indispensable para la acción humana (*tesis ética*). En consecuencia, la ética se remite a la cooperación permanente con las ciencias empíricas y filosóficas que interpretan el sentido de la experiencia humana.

- El cristiano es un hombre en igualdad de condiciones, sin un código ético especial. No obstante, la nueva comprensión dada por Jesucristo sitúa al creyente en una óptica peculiar, ya que del evangelio emanan motivaciones y actitudes específicas para la acción moral (fe, esperanza, gratitud, caridad, etc) y en el proceso de hallar normas morales el horizonte cristiano desempeña un papel *integrador, crítico y estimulante (tesis teológica)*.

- *En cuanto al Magisterio*, se reconoce que sobre el *ethos* salvífico representa la autoridad originaria y auténtica. Sin embargo, en la ética mundana compite en igualdad de condiciones con la razón histórico-social del hombre. Debería incorporar el efecto integrador, crítico y estimulante del mensaje cristiano al proceso de formación de la conciencia moral. Su actitud no puede ser sino de diálogo, y en sus pronunciamientos debería argumentar racionalmente, no ajeno a las convicciones que en la práctica viven la mayoría de los creyentes.

Auer parte de que sólo la razón puede reconocer el bien en la realidad como obligación última y absoluta de la libertad humana, y sólo ella puede determinar lo que debe hacerse en una situación concreta. El hombre descubre autónomamente el contenido concreto o *categorial* de la acción moral

nn. 56 y 59 sobre la autonomía de la cultura, n. 71 (de la familia), n. 76 (de la política), así como el n. 1 del *Decreto sobre el apostolado de los laicos*, referido a la "autonomía multarum provinciarum vitae" y el n. 7 sobre la "autonomía ordinis temporalis".

⁶Cfr. A. AUER, *Zur Rezeption der Autonomie-Vorstellung durch die katholisch-theologische Ethik*: Theologische Quartalschrift 161 (1981) 2-13.

haciendo uso de su razón. Pero esta autonomía no es absoluta, sino relacional. La relación con lo trascendente es *de origen y de fin*, y la autonomía se despliega sobre un horizonte de sentido o *trascendental* que constituyen *lo específicamente cristiano*. Este horizonte de sentido no influye sobre la determinación del contenido categorial de la acción moral, pero desempeña un papel esencial en el plano de las motivaciones, por cuanto supone un poderoso estímulo para el compromiso ético del creyente y cumple una función crítica respecto a las desviaciones de la ética racional. Ya no puede hablarse de alienación o de heteronomía en relación con la actuación ética del cristiano. Semejante autonomía ética, entendida como don de Dios que invita a responder libremente a su amor, es, en cierto sentido, teónoma, pero no heterónoma, ya que encuentra su fundamento en el interior mismo del ser humano.

Las propuestas de Auer suscitaron pronto la adhesión de otros moralistas de gran prestigio que aportaron muy diversos matices. B. Schüller⁷, por ejemplo, intentó mostrar, a partir de la síntesis tomista, cómo los mandamientos de la ley de Cristo integran las normas de la *ley natural*. La fe constituye una ayuda para comprender más fácilmente las normas éticas racionales y desempeña una función mayeútica.

Para D. Mieth⁸, aunque la fe no origina un nuevo código de moral, sí da lugar a una manera nueva de practicar la moral humana en el plano de los compromisos concretos.

J. Fuchs⁹, interesado en el problema de "lo específicamente cristiano", señalaba que el aporte de la fe se sitúa esencialmente en el plano de la significación y la intencionalidad del acto moral, permaneciendo, en el campo de la norma concreta, bajo el dominio de la razón práctica autónoma. Franz Böckle¹⁰ comparte esta opinión, pero subraya que incluso en este plano de lo concreto, la fe entraña una nueva escala de valores que, si bien examinados individualmente no son exclusivamente cristianos, en su conjunto constituyen una especie de *patrimonio característico del cristianismo*. Se

⁷B. SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Patmos, Düsseldorf 1973.

⁸Cfr. D. MIETH, *Norma morale e autonomia dell'uomo*, en: T. GOFFI (Ed.), *Problemi e prospettive di teologia morale*, Queriniana, Brescia 1976, 173-197; Id., *Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale* en: AA.VV., *Autonomie, dimensions éthiques de la liberté*, Freiburg-Paris 1978, 85-103.

⁹Cfr. J. FUCHS, *Existe-t-il une morale chrétienne?*, Gembloux 1973; Id., *Responsabilità personale e norma morale*, Dehoniane, Bologna 1978, 45-76.

¹⁰Cfr. F. BÖCKLE, *Moral fundamental*, Cristiandad, Madrid 1980, 51-90.

trataría de una *moral específica de grupo* cuya inteligencia no estaría reservada a los cristianos, pues no deja de ser plenamente humana. Se adhiere también a la tesis tomista de que la razón constituye la instancia decisiva de moralidad.

Hay que reconocer que los moralistas de mayor prestigio se manifestaron fundamentalmente de acuerdo con los planteamientos básicos de la moral autónoma: F. Furger, W. Korff, K.W. Merks, B. Frailing, R. Hofmann, St. Pfürtner, H. Juros, D. Mongillo, S. Privitera, CH.E. Curran, F. Cittero, E. Lopez Azpitarte, S. Bastianel, M. Vidal, etc.

Teólogos no moralistas de profesión ofrecieron aportaciones interesantes. Así, E. Schillebeeckx¹¹ señalaba cómo, ciertamente, se puede hablar de ética cristiana, pero no de una ética que sería propia y exclusiva del cristianismo. Tal sería la condición fundamental para que el mensaje moral del evangelio sea comunicable. La fe desempeñaría un papel de crítica frente a otros proyectos de liberación política o tecnológica. Hans Küng contribuyó a divulgar esta orientación autónoma de la moral con el apartado *La praxis*, que aparece al final de su conocida obra *Ser cristiano*, donde manifiesta su simpatía por la concepción kantiana de la moral y de Dios. Estima que la *teonomía* es la condición de posibilidad de la autonomía del hombre en la sociedad secular y se distancia de la opinión común al rechazar categóricamente la noción de ley natural, por considerarla un principio demasiado abstracto. En su lugar, pone a la persona de Jesucristo como norma.

La rápida difusión de estos planteamientos no tardó en provocar polémicas reacciones.

La ética de fe

La adopción explícita de la antropología neokantiana por los partidarios de la moral autónoma, junto a la constatación del creciente distanciamiento entre los cristianos de las orientaciones del magisterio, a partir de la *Humanae vitae*, y el creciente influjo de las teologías de la liberación produjeron en muchos la sospecha de una disolución de la originalidad cristiana por con-

¹¹Cfr. su artículo *Glaube und Moral* en: D. MIETH - F. COMPAGNONI (Eds.), *Ethik im Kontext des Glaubens: Probleme, Grundsätze, Methoden*, Freiburg (Schweiz) 1978, 46-74.

taminación de ideologías extrañas¹². Surgieron entonces algunas iniciativas encaminadas a fortalecer la relación entre fe y moral, lo que en conjunto se denominó *ética de la fe*. Su influjo ha sido notorio en el campo de la reflexión moral católica, aunque sus planteamientos resultan poco homogéneos.

Fue G. Ermecke¹³ el primero en manifestar su preocupación por el riesgo que encierra una moralidad fundamentada en la razón humana, ya que fácilmente puede inclinarse hacia un utilitarismo subjetivo. Encontraba la especificidad de lo cristiano también en el plano de las normas concretas, no sólo en el de las motivaciones, puesto que si el hombre queda elevado por la salvación y la gracia al plano sobrenatural, ello debe repercutir también en los contenidos normativos del comportamiento, no sólo en la intencionalidad.

Pero sería Bernhard Stöckle el que aportara los planteamientos más característicos de esta corriente¹⁴. Sintetizamos brevemente su pensamiento:

– El discurso moral tiene su punto de partida en la realidad de la experiencia vivida, donde el conocimiento humano debe descubrir las normas morales, sobre todo en las *experiencias* de contraste entre los ideales morales de la autonomía racional y las catástrofes a las que de hecho conduce.

– La razón humana, por estar sometida a los avatares de la historia y ser la facultad de un hombre “caído”, pecador, privado de salvación, que no tiene en sí su origen y fin últimos, es incapaz de establecer por sí misma, clara y ciertamente, el fundamento último y contenido necesario a las normas morales para que éstas se impongan absolutamente.

– Sólo la fe puede ofrecer a la ética su verdadera orientación y contenido, y establecer inequívocamente el origen y fin divinos del hombre, indispensables para el carácter obligatorio de las exigencias morales. Esta teonomía no difumina el carácter humano de la moral, pues inserta los elementos descubiertos por la razón en un nuevo horizonte que los fundamenta, certifica y corrige.

– La fe ofrece mucho más que nuevas motivaciones a las exigencias éticas encontradas por la razón autónoma. Provee al comportamiento humano de

¹²Cfr. J.M. AUBERT, *Debats autour de la morale fondamentale*: Studia Moralia 20 (1982) 200.

¹³Cfr. G. ERMECKE, *Christlichkeit und Geschichtlichkeit der Moraltheologie*: Catholica 26 (1972) 193–211.

¹⁴Cfr. B. STÖCKLE, *Autonome Moral. Kritische Befragung des Versuches zur Verselbständigung des Ethischen*: Stimmen der Zeit 98 (1973) 723–736; Id., *Grenzen der Autonomie Moral*, München 1974; Id., *Das Problem der sittlichen Normen*: Stimmen der Zeit 100 (1975) 723–735; Id., *Handeln aus dem Glauben. Moraltheologie konkret*, Freiburg-Basel-Wien 1977.

nuevos datos que no obtiene más que de sí misma.

Orientación similar tuvo la aportación de **H. Oberhem**¹⁵, para quien sólo una voluntad normativa absoluta (Dios) puede ofrecer una fundamentación absoluta a las exigencias éticas. Las demás instancias normativas se subordinarán a él. Revelación, Alianza, Iglesia, pecado, salvación y Reino de Dios son las fuentes de conocimiento irrenunciables para una ética cristiana. **R. Spaemann**¹⁶ indica, además, que la ética de Jesús es una ética radical de seguimiento que no admite exámenes racionales con una posible verificación positiva o negativa como resultado. Es una ética sólo para cristianos, comprensible únicamente desde la fe. Jesús provoca oposición o seguimiento en su enseñanza, y en su modo de actuar da por supuesto que su autoridad es evidente para aquellos a quienes el Padre escoge. El camino adecuado para hacerla universalmente aceptable no es demostrar la validez de sus normas en un plano racional, sino evidenciar su pretensión intrínseca de universalidad. Rechaza, por supuesto, la noción de "ley natural", unánimemente admitida en la tradición moral católica.

El prestigio del fallecido **Urs von Balthasar** otorgó cierta garantía a estos planteamientos. En un breve artículo¹⁷ se aprecia, por omisión, el insignificante papel que concede a la razón humana para el establecimiento de las normas y de los juicios morales, alejándose así de la más genuina enseñanza católica, que veía en la "ley natural" una participación de la ley eterna. Ello se debe a una concepción bastante pesimista de la naturaleza humana, más barthiana que católica. Su recurso a la Escritura para hallar las normas éticas se acerca demasiado a un fundamentalismo tipo "sola Scriptura" y olvida el marco histórico en que se revela la Palabra de Dios.

Una clara desconfianza ante las posibilidades éticas de la razón manifiesta igualmente **K. Hilpert**¹⁸. Opina que la noción de "autonomía" es incompatible con el núcleo esencial de la fe cristiana. En tono más radical se

¹⁵De Oberhem es el artículo *Methodologie* que aparece en: B. STÖCKLE (Ed.), *Wörterbuch der christlichen Ethik*, Freiburg-Basel-Wien 1975.

¹⁶Un buen resumen de sus objeciones a la moral autónoma ofrece el artículo de H. GÜNTHER TURK, *Fe en Dios y razón autónoma. Discusión sobre la moral autónoma*: *Selecciones Teología* 24 (1985) 141.

¹⁷U. VON BALTHASAR, *Neuf thèses pour une éthique chrétienne*: *Documentation Catholique* 57 (1975) 421-426.

¹⁸K. HILPERT, *Die theologische Ethik und der Autonomieanspruch*: *Münchener Theologische Zeitschrift* 28 (1977) 329-366; Id., *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik*, Patmos, Düsseldorf 1980. Más abierto parece en *Recepción teológica de la idea de autonomía*: *Concilium* 192

manifiesta S. Pinckaers¹⁹ al proponer su tajante alternativa: o una moral racional esencialmente autónoma, sin necesidad estricta de recurrir al evangelio, o una ética de fe, opuesta a la primera, que resituiría a la revelación y a la fe su papel primordial en el mundo cristiano.

Lógicamente, el magisterio de la Iglesia adquiere un mayor relieve en la orientación de estos autores. La incapacidad humana para captar en plenitud los valores éticos sin la ayuda e iluminación de la fe refuerza enormemente el argumento de autoridad como respaldo y garantía para las normas éticas. Si establecemos una vinculación tan estrecha entre la moral y el ámbito de la fe, la autoridad eclesiástica podrá imponer una enseñanza ética cuya justificación última no radique en los argumentos racionales aportados, sino en motivaciones teológicas de orden superior. El magisterio goza de una autoridad suficiente en el campo de la moral para que se acepte lo que diga, aunque no parezca convincente. Obediencia y docilidad son las actitudes más adecuadas ante sus pronunciamientos, cuando la única justificación objetiva de los valores éticos procede de la fe. No resulta extraño que, desde esta óptica, se atribuyan a ciertas enseñanzas morales un carácter infalible, aunque no hayan sido definidas en documento concreto alguno. Si el magisterio, de forma constante, ha mantenido cierta doctrina como importante y obligatoria para la conciencia cristiana, no puede estar equivocado. Admitir el error en tales circunstancias supondría un duro golpe a la confianza de los fieles en su autoridad. Desde ese presupuesto, cualquier disentimiento explícito resulta inaceptable.

Podrían considerarse afines a esta orientación de la moral autores como A. Vögtle, A. Laun, T. Lopez, P. Grelot, I. Biffi, A. Léonard, J. Ratzinger²⁰, etc.

Valoración de las diferentes aportaciones

Moral autónoma y ética de fe han sido objeto de análisis y crítica en numerosos estudios que pretendían, además, ofrecer elementos para una síntesis conciliadora. Especialmente significativos me parecen los de J.M.

(1984) 179-189, donde reconoce que "la 'autonomía' es el sello específico de la reflexión teológico-ética, la clave interpretativa de toda la ética filosófica moderna" pero no oculta su reserva frente a *la razón como base de inteligencia* (p. 188).

¹⁹Cfr. S. PINCKAERS, *La morale chrétienne et ses sources: Ecriture, Tradition et Magistère*: Anthropotes 3 (1987) 26-42, sobre todo p. 37.

²⁰Es ya clásica la obra *Prinzipien christlicher Ethik*, Einsiedeln 1975, donde aparecen colaboraciones de J. Ratzinger, H.U. von Balthasar y otros.

Aubert²¹, R. Tremblay²² y E. López Azpitarte²³. A quienes se inclinan por una moral basada, sobre todo, en la autonomía racional del hombre se les recuerda la ambigüedad inherente a la noción de autonomía, inspirada en una concepción secularizada de la ética típica de la modernidad y entendida por nuestros contemporáneos como opuesta a toda idea de trascendencia. Las relaciones entre fe y moral, entre Dios y el hombre, corren el peligro de permanecer demasiado abstractas y extrínsecas si relegan el papel de la fe al plano de las motivaciones o de la mera intencionalidad. Adoptar la concepción kantiana de la ética supondría, además, admitir que la razón humana sólo capta lo *fenoménico* de la realidad, no la *cosa en sí*, lo cual significaría para el moralista una dependencia excesiva de las ciencias positivas cuyo objeto de estudio específico se halla en el dominio fenoménico de la realidad. Una tal razón autónoma, sin mayor consistencia metafísica, podría terminar por convertir “lo que es”, “lo que se hace”, en medida y norma del actuar, y ello conduciría a la dimisión del moralista ante el positivismo sociológico o psicológico.

El reproche fundamental dirigido a quienes se sitúan en la óptica de la ética de fe está en relación con el evidente pesimismo antropológico que caracteriza a sus principales defensores. La razón, por ser facultad de un ser *caído, opaco a sí mismo*, está incapacitada para discernir el bien o el mal en la realidad —prueba de ello serían sus múltiples y nefastos errores históricos—. Necesita la ayuda de la fe para garantizar y fundamentar las normas de actuación ética. Parecen identificar las dificultades concretas que todos experimentamos para captar lo absoluto de determinadas exigencias éticas en la realidad con una imposibilidad de principio, acercándose peligrosamente a una imagen de Dios “tapa-agujeros” nada convincente. Un “*deus ex machina*” aportaría la respuesta a los problemas y conflictos que el hombre, por sí mismo, es incapaz de resolver. La heteronomía de semejante concepción es inevitable. Tan manifiesta desconfianza hacia la propia y natural capacidad ética del hombre alimenta una depreciación de lo humano semejante a la que tantos perjuicios causó a la Iglesia en el pasado. Ello encajaría mejor en la doctrina fideísta de los principales reformadores del siglo XVI que en la tradición católico-tomista, cuyo optimismo hacia la razón es indudable²⁴. Además, la atribución al *ethos* cristiano de conte-

²¹Cfr. o.c. (nota 12).

²²Cfr. R. TREMBLAY, *Par-delà la “morale autonome” et “l'éthique de la foi”*. A la recherche d'une ‘*via media*’: *Studia Moralia* 20 (1982) 223–236.

²³Cfr. E. LOPEZ AZPITARTE, *La ética cristiana: ¿fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento*: Cuadernos Fe y Secularidad, Madrid 1988.

²⁴Son abundantes las afirmaciones del Vaticano I al respecto. Cfr. DENZINGER-

nidos éticos específicos tales como el amor a los enemigos, la humildad, la castidad, etc., amén de no corresponderse con los datos que el estudio de la Biblia ofrece²⁵, supone un serio obstáculo a la realización del diálogo entre cristianos y no creyentes, ya que los representantes de otras instancias no teológicas intervendrían desde una posición claramente inferior.

Mérito innegable de la ética de fe ha sido el recordar y revitalizar la importancia fundamental de la fe en Cristo para la ética de los creyentes y la teología moral. De este modo se evitaría una asimilación acrítica de los postulados morales de cuño ilustrado o neokantiano que podrían desfigurar el verdadero rostro de la moral cristiana. Desconfía, con razón, de ciertas hipostatizaciones de la "razón" y de la "ley natural", como si las dos fuesen transparentes y dadas de una vez por todas. Acertada me parece también su advertencia respecto a las formas en que se manifiesta "la razón": nunca existe como tal, sino concretada en posiciones que se presentan como racionales y que no siempre son objeto de un cuidadoso discernimiento crítico. Destacar aquí el papel de la fe supone atribuirle una tarea necesaria de "negatividad crítica" frente al riesgo permanente de absolutizar teorías u opiniones particulares.

SCHÖNMETZER 3004, por ejemplo.

²⁵El estudio del Decálogo y la moral veterotestamentaria muestran que su elemento distintivo no son los preceptos y prohibiciones particulares, sino la fe en Yahvé, la cual los ha subordinado todos a la voluntad del Dios de la Alianza y aporta una nueva motivación, dinamización y transparencia al hecho moral. Considerados en su materialidad, tales preceptos no son más que el reflejo del *ethos* existente en las tradiciones de las tribus seminómadas preisraelitas. Algo parecido podría decirse de las etapas posteriores. Cfr. W. EICHRODT, *Influencia de la piedad en la conducta. La moral del AT*, en: Id., *Teología del AT*, II, Madrid 1976, cap. 22; O. BOTTERWECK, *El Decálogo. Estudio de su estructura e historia literarias*: Concilium 5 (1965) 62-87; y N. LOHFINK, *Altes Testament, Ethos der Weltgestaltung*, en N. LOHFINK - R. PESCH, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz*, Düsseldorf 1978, p.12.

Tampoco el NT ofrece normas absolutamente nuevas y originales en la historia de la humanidad. Jesús apelaba a la sabiduría cotidiana y a ejemplos muy corrientes en la experiencia humana para ilustrar sus instrucciones éticas. La novedad no estaba en el contenido concreto, sino en su práctica desde el horizonte escatológico del Reino de Dios y la dinámica de seguimiento que desencadenaba. Tampoco Pablo ni las primeras comunidades añadirían elementos materiales específicos a la ética ambiental. Buena prueba de ello son los numerosos catálogos de vicios (Rom 1,29-31; 1 Cor 6,9s; Gal 5,19-21) y virtudes (Gal 5,22s), así como las tablas domésticas (Col 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9) que nos ofrecen. Especialmente significativo me resulta Flp 4,8. La especificidad no procede más que de su nuevo fundamento cristológico. Cfr. W. SCHRAGE, *Ética del NT*, Sígueme, Salamanca 1987 y B. BUJO, *Le probleme de l'autonomie de la morale*: Communio (Sevilla) 14 (1981) 273-277.

Por su parte, la moral autónoma se corresponde mejor con la orientación ofrecida por la Escritura misma, cuyo *ethos* hemos visto que asume —aunque selectiva, progresiva y críticamente, desde la fe en Yahvé y en Jesús— el *ethos* ambiental existente en las diferentes etapas de su redacción. Esta corriente entronca, además, con una larga e importante tradición en el seno de la Iglesia, cuyo representante más autorizado es Sto. Tomás. Su concepción de la “ley natural” recuerda que el hombre, por voluntad de Dios, ha llegado a convertirse en *providencia* para sí mismo y para los demás²⁶, capaz de descubrir, por su inteligencia, los criterios válidos y orientadores que en su naturaleza encuentra para realizar su propia libertad. Asimismo, este intento recoge y desarrolla la invitación del Vaticano II a buscar la más correcta y fructífera inserción del dinamismo de la fe en el seno de una cultura y sociedad crecientemente secularizadas, pero respetando su legítima autonomía. Oportuna y positiva me parece su pretensión de hacer *comunicable* la ética cristiana, en orden a la creación de un foro común, abierto a las diferentes instancias éticas competentes, donde el diálogo se hace posible sobre aquello que parece más común a todos los hombres: la argumentación racional. De otro modo se dificultaría enormemente la búsqueda de soluciones operativas a los numerosos y complejos problemas originados por el progreso científico-técnico, económico y social, que hacen imprescindible la colaboración entre las diferentes ciencias experimentales, humanas y sociales.

Por último, no creo justificado atribuir a los partidarios de la moral autónoma un uso indiscriminado y acrítico de la noción kantiana de autonomía, hasta el punto de que se ignoren las interpretaciones manipuladoras e ideologizantes que de ella se han sucedido y que la habían hecho incompatible con la idea misma de Dios, tergiversando bastante el sentido que el propio Kant le atribuyó²⁷. Sería una ingenuidad imperdonable identificar autonomía con *autarquía*, así como entenderla en sentido absoluto, pretendiendo con ello hacer caso omiso a cualquier tipo de mediación normativa social e institucional, o prescindir de todo el patrimonio ético fruto de las múltiples tradiciones filosóficas y/o religiosas²⁸. En su recepción teológica, ha sido entendida como “relacional” o como “autonomía teónoma” (Böckle),

²⁶Cfr. S. Th. I-II q. 91, a. 2 y q. 108, a. 2.

²⁷Cfr. los excelentes trabajos de PH. ROSSI, *El concepto kantiano de autonomía y sus consecuencias históricas*, y B. QUELQUEJEU, *La autonomía ética y el problema de Dios*, ambos en *Concilium* 192 (1984) 169-178 y 191-203 respectivamente.

²⁸Cfr., desde muy diferentes perspectivas, D. BLANCO, *Autonomía moral y autarquía*, ponencia leída en la *Semana de ética de Madrid*, el 24 de marzo de 1988; y E. MORIN, *Ciencia con consciencia*: Anthropos, Madrid 1984, 222-229.

en el sentido de que la libertad humana condicionada es posibilitada y fundamentada por lo absoluto incondicionado. Sin embargo, esta acción trascendental no exime al hombre de su propia responsabilidad en el uso de su capacidad racional para el descubrimiento de las normas y valores más auténticamente humanos, los cuales quedan ratificados, asumidos y potenciados desde el nuevo horizonte de comprensión que aporta la fe en Jesucristo.

¿Es posible una “via media”?

Hemos de reconocer que las diferentes iniciativas en esta línea no resultan empresa fácil y, menos aún, afortunada²⁹. Encontramos, ciertamente, elementos comunes y cercanía en algunos aspectos, pero los postulados, presupuestos y métodos son demasiado diferentes en una y otra fundamentación de la ética cristiana para hacer posible una síntesis convincente y de cierta consistencia. A lo sumo, cabe esperar un estímulo mutuo desde la crítica recíproca, en orden a subsanar los límites y deficiencias de la propia argumentación, lo cual aportaría más claridad, concreción y coherencia a la reflexión. Sin embargo, tanto la dinámica que originan como el horizonte al que apuntan les sitúan en perspectivas muy diferentes, difícilmente compaginables.

Conclusiones a propósito del debate

Desde finales de los sesenta hasta hoy hemos tenido ocasión de comprobar el creciente alejamiento de los cristianos “de a pie” frente a las orientaciones morales del magisterio jerárquico, sobre todo en el campo de la moral sexual y matrimonial. Asimismo, se ha podido constatar que quienes se inclinan por una *ética de la fe*, sea cual sea su importancia numérica en el conjunto de la teología moral católica, gozan de gran influencia y aceptación por parte de aquellos que enseñan autorizadamente la doctrina de la Iglesia católica en materia de fe y costumbres. Esto me parece bastante lógico, si tenemos en cuenta que desde esa perspectiva el nexo entre fe y moral sólo puede resultar fortalecido, al mismo tiempo que se robustece la importancia concedida al magisterio como intérprete auténtico y más autorizado de la Escritura y la Tradición, fuentes esenciales para una moral cristiana. No

²⁹Es el caso de lo realizado por R. TREMBLAY, o.c. (nota 22) o A. RODRIGUEZ LUÑO, *Sulla fondazione trascendentale della morale cristiana*, y A. LEONARD, *Foi et raison dans la détermination des règles concrètes de l'agir chrétien*: *Anthropotes* 3 (1987) 97-106 y 43-55 respectivamente.

creo descabellado afirmar que los pronunciamientos más significativos del magisterio católico sobre control de la natalidad, vida matrimonial y fecundación artificial realizados en los últimos veinte años presentan notables coincidencias con intuiciones y perspectivas adoptadas por la *ética de la fe*.

Por otra parte, es evidente que ya no puede hablarse de una sola cosmovisión mayoritariamente asumida en nuestro entorno cultural. Al uniformismo sociocultural de otras épocas sucedió, hace ya bastantes años, un todavía creciente pluralismo ideológico de marcado talante secularista. El afianzamiento de las democracias en Occidente nos ha obligado a aceptar el diálogo y la crítica abierta como requisitos imprescindibles para una convivencia pacífica, y cada grupo o formación social propone sus ideas intentando apoyarlas sobre una base racional lo más convincente posible. Quienes hayan sido educados en este clima, difícilmente podrán aceptar una normativa que pretenda imponerse por la sola autoridad de sus redactores o firmantes. Ello despertaría inmediatamente la sospecha de manipulación ideológica y alienación, el rechazo y la agresividad, en una sociedad, nacida de la Ilustración y la secularización, que no tolera ya, al menos colectivamente, otra ética que la de la autonomía³⁰. En un contexto así, exigir a los cristianos un “obsequio religioso de la voluntad y el entendimiento”, sin ofrecer al mismo tiempo una argumentación que les resulte racionalmente convincente, es conducirlos a una especie de esquizofrenia, por incapacidad de conciliar dos formas radicalmente diferentes de aceptar las normas de conducta. En este sentido, la gran aportación de la *moral autónoma* ha consistido en poner de relieve los límites de una moral cuya justificación reside en la autoridad de quien prohíbe o manda —esquema típico de la moral infantil—, y en postular el análisis y estudio de su contenido interno como requisito imprescindible para acceder a una moral adulta y responsable. La renovación y revitalización de la teología moral después del Concilio no ha sido ajena a esta recepción teológica de la noción de autonomía.

La moral autónoma: un reto para el magisterio eclesial

Me cuesta creer que la orientación autónoma de la moral pueda ser entendida por algunos como un intento de acomodar la ética cristiana a los gustos y demandas de nuestra sociedad, como si de una oferta en rebaja se tratase. La mayoritaria acogida de que ha sido objeto más bien indica que se trata de una propuesta válida en fidelidad al hombre de hoy y al evangelio.

³⁰Cfr. B. QUELQUEJEU, o.c. (nota 27) p. 192.

Aparece como una nueva pedagogía de la moral cristiana capaz de posibilitar un diálogo fecundo con quienes trabajan también por la paz y el progreso humano integral. Supone, además, un signo de vitalidad en la teología moral católica, pues muestra su interés misionero y sus esfuerzos por hacerse comprensible, creíble, en los sucesivos estadios de desarrollo cultural, asumiendo sus mejores aportaciones.

No es extraño, pues, que surjan conflictos y tensiones entre los partidarios de esta moral autónoma y un magisterio jerárquico demasiado cercano a un paradigma filosófico que considera la *philosophia perennis* como la norma natural de la racionalidad humana³¹. Se trata, con frecuencia, de auténticos “conflictos de interpretaciones”, muy relacionados con lo que T.S. Kuhn llama “inconmensurabilidad de los paradigmas”. Cuando se habla desde presupuestos y categorías tan diferentes, son inevitables los malentendidos, las falsas interpretaciones y las tensiones. Por suerte, este conflicto se muestra muy a menudo fecundo y enriquecedor para la vida de la Iglesia, pues ella misma acaba asumiendo lo que en un principio estimaba rechazable y condenable.

Otras veces, sin embargo, es motivo de sufrimiento y dolor para quienes se esfuerzan por encontrar un nuevo rostro a la verdad, para iluminar problemas cuya novedad desafía cualquier receta o solución anterior. En estos casos, la moral autónoma recuerda la inviolabilidad de la conciencia individual y admite la posibilidad de un disentimiento respetuoso ante aquellas propuestas del magisterio cuya argumentación racional sea oscura o difícilmente aceptable para quienes, debidamente informados, con honestidad y buena voluntad, buscan en la Iglesia guía y orientación para su peregrinar en la fe.

Con lo dicho tan sólo señalamos la inmadurez y servilismo de aquellas actitudes que buscan extender el carisma de la infalibilidad más allá de los límites de la revelación o de lo que es necesario para su defensa³². Pero ello no quita, en absoluto, valor alguno al magisterio de la Iglesia. Forman parte

³¹Cfr. los excelentes trabajos de K. RAHNER, *Teología y magisterio*: Proyección 28 (1981) 21-23 y R. FRANCO, *Teología y magisterio: dos modelos de relación*: Estudios Eclesiásticos 59 (1984) 3-25. De gran interés resultan también X. THEVENOT, *Magistère et discernement moral*: Etudes 362 (1985) 231-244 y E. LOPEZ AZPITARTE, *El magisterio moral de la Iglesia: tensiones actuales*: Sal Terrae 75 (1987) 503-514.

³²Cfr. E. LOPEZ AZPITARTE, o.c. (nota 23), p. 29, especialmente la nota 44, que recoge la crítica aparecida en *La Civiltà Cattolica* al “infalibilismo como distinto de infalibilidad” y a “las exageraciones de la papolatría”.

esencial de su misión la posibilidad y el deber de ofrecer una orientación moral a sus fieles. Tiene, asimismo, la responsabilidad de advertir contra aquellas actitudes que se apartan del talante evangélico y pueden convertirse en una amenaza para el hombre. Una larga historia, intentando iluminar desde la fe en Jesús las diferentes situaciones de los hombres, otorga a su testimonio un valor e importancia superiores a cualquier otra opinión. De ahí el carácter vinculante de sus enseñanzas para todos aquellos que aceptan el ministerio jerárquico en la Iglesia. Es necesario reconocer que hoy resulta extraordinariamente difícil mantener la comunión en una situación de tan acusado pluralismo ideológico y social. La buena voluntad y el exceso de celo no siempre bastan para alcanzar este objetivo. Pero ayudan muy poco quienes, por principio, reciben las intervenciones eclesiales con una actitud de crítica agresiva, irónica, superficial o despectiva.

Resumiendo: la moral autónoma me parece un intento necesario, válido y positivo, para una presentación comprensible, razonable y convincente de la ética cristiana en nuestro contexto socio-cultural. El magisterio eclesial debería asumir buena parte de sus intuiciones fundamentales a la hora de proponer sus enseñanzas. Esto no quiere decir que carezca de límites, errores o deficiencias. En sus pretensiones fundamentales, sin embargo, constituye ya una categoría hermenéutica irrenunciable para la teología moral católica, lo cual no significa que sea la última ni la mejor. Una vez asimiladas sus consecuencias, podría plantearse el paso de la exigencia —necesaria— de una justificación de los juicios morales a partir de la razón humana, a la exigencia urgente de un compromiso práctico³³. Pero ello nos introduce en un terreno que escapa al análisis propuesto en este trabajo.

Miguel Moreno

³³Cfr. D. MIETH, *Autonomía o liberación: ¿dos modelos de ética cristiana?*: Concilium 192 (1984) 297-309.