

LA SITUACIÓ ACTUAL DE LA MORAL VERS LA SEGONA RECERCA DEL FONAMENT

per
Gaspar MORA

INTRODUCCIÓ

Cal començar aquesta reflexió amb una constatació gairebé evident: la moral cristiana –la teologia moral– ha experimentat un canvi substancial. Pràcticament tots els autors que descriuen la situació actual de la teologia moral comencen per aixecar acta de la crisi. S'ha abandonat la moral diguem-ne «rebuda», tradicional; i podem parlar d'una moral renovada, una moral «nova». Àdhuc es pot trobar aquest mateix tarannà en la manera com els autors afronten les disciplines concretes, sigui la qüestió social, o la sexual, o la familiar, o la internacional.

Els teòrics de la moral no es limiten a constatar el canvi, sinó que intenten de descriure'l. Aquest és ja un primer pas de reflexió ben simptomàtic. En la descripció dels elements definidors de la moral «rebuda» i dels de la «nova» moral apareix ja la comprensió de fons de cada autor, el seu judici teològic; manifesta quines són les orientacions inadequades de la moral rebuda, que han determinat el seu esfondrament, i quines han de ser les línies bàsiques d'una reflexió moral que vulgui ser adient. L'expressió «crisi» aquí ho és tot menys negativa. Indica el dolor necessari per tal que un cos viu abandoni formes que es consideren anquilosades i esquifides, i el sofriment inevitable d'una recerca entesa com a creixement i recuperació de la pròpia identitat.

Seria molt interessant estudiar les raons o les causes que van determinar la crisi. Fins i tot és necessari per a fer-se càrrec de les seves veritables dimensions; raons més generals: grans revolucions socials, nous corrents filosòfics, canvis polítics, descobriments científics, progrés tècnic...; i raons més intraeclesials: renovació teològica i bíblica, crisi de les posicions clàssiques, nova sensibilitat eclesial... No ho puc fer ara perquè el camp és immens i s'emportaria molta estona, que cal dedicar a la situació actual del tema.

Començaré, però, la meua reflexió accentuant les característiques o elements constitutius de la crisi. Això és necessari per a entendre la situació actual i al mateix temps obrirà alguna finestra al camp de la història que no tracitem. Cal dir ja des d'ara que tampoc no pretenc de ser exhaustiu en la reflexió que em proposo; miraré de posar en relleu alguns elements que em semblen

fonamentals, sense negar el que no afirmo¹. Ho faré en dues parts. La primera subratlla algunes de les característiques que em semblen bàsiques del nostre moment moral; la segona les estudia a nivells diversos de la problemàtica ètica.

PRIMERA PART. ALGUNES CARACTERÍSTIQUES MÉS FONAMENTALS DE LA MORAL ACTUAL

1. *Perspectiva més general*

La «moral rebuda» té la seva prehistòria en els *Libri poenitentiales* (segles VII-XII) i les *Summae Confessorum* (XII-XVI) i es va gestar en la decisió històrica de l'autonomia de l'estudi i l'ensenyament de la moral respecte a la teologia. La primera obra recensionada tradicionalment segons aquest mètode és *Institutiones Morales* de Juan Azor (1600). El principal objectiu de les *Institutiones Theologiae Moralis* era l'administració del sagrament de la penitència i la solució dels casos de consciència. M. Vidal esquematitza així les deficiències principals de la moral rebuda:

- a) desvinculació de la síntesi teològica, tant de la Sagrada Escripura com de la Teologia;
- b) excessiu legalisme, esdevenint una moral de la llei, la norma, el codi, les lleis de l'Església i el mínim obligat; i com a virtut bàsica, l'obediència;
- c) positivisme teològic i pragmatisme moral, fonamentats bàsicament sobre el principi d'autoritat;
- d) desvinculació de la filosofia;

1. Alguns estudis sobre aquest procés: B. HÄRING, *La ley de Cristo*, Barcelona, Herder, 1970, v. I, pp. 65-76; ID., *Libertad y fidelidad en Cristo*, Barcelona, Herder, 1980, v. I, pp. 61-73; ID., *Teología Moral*, dins *Sacramentum Mundi* IV, pp. 793-805; R. RINCÓN ORDUÑA, en *Praxis cristiana*, Madrid, Paulinas, 1980, v. I, p. 15, en cita R. LARRAÑETA, *Una moral de felicidad*, Salamanca, San Esteban, 1979, pp. 39-149; E. LÓPEZ AZPITARTE, *Fundamentación de la ética cristiana*, dins *Praxis cristiana* I, pp. 225-241; M. VIDAL, *Moral de actitudes*, Madrid, PS, 1985, v. I, pp. 110-124. J.G. ZIEGLER, *La Teología Moral*, en *La Teología en el siglo XX*, Madrid, BAC, 1974, v. III, pp. 264-304, presenta precisament tota la moral del s. XX com un esforç de canvi i de recerca. El procés de la crisi i el canvi no va ser, evidentment, pacífic. Ph. DELHAYE, *L'utilisation des textes du Vatican II en théologie morale*, dins *Rev. Théol. Louvain* 2 (1971) 422, parla de «guerra de trenta anys» entre els partidaris de la moral tradicional i els que volien introduir nous aires. Segons M. Vidal, el Vaticà II va marcar el final de la moral casuista o posttridentina i l'inici del període de la moral renovada (*Moral de actitudes* I 110.113). Quan aquest article ja estava acabat, ha aparegut el nou «Catecisme de l'Església Catòlica»; encara que hauria estat interessant, no hi podrà ser integrat.

e) vinculació excessiva amb la praxi penitencial².

Per altra banda, aquestes són les línies fonamentals que té o tendeix a tenir la nova reflexió moral de l'Església, segons M. Vidal:

a) una moral de la persona i per a la persona; moral personal i personalista, característica que respon tant a l'espiritualitat bíblica, que subratlla el diàleg Déu-home, com a la mentalitat de l'home d'avui. Superant el legalisme, posa en relleu la importància de la persona, la seva responsabilitat i el seu compromís;

b) una moral de diàleg per a l'home secular; diàleg que és obertura, amb el conjunt de la teologia, amb les ciències humanes a la recerca de l'antropologia més exacta possible, i amb altres ètiques i morals no catòliques;

c) una moral desprivatitzada; cal donar a la moral una tonalitat comunitària, estudiant els problemes nous que es plantegen en la vida social humana³.

Ja a partir de començaments de segle han anat apareixent, cada vegada amb més força, primer estudis monogràfics i assaigs, i després intents ja més globals, per presentar el pensament moral catòlic segons aquestes categories⁴. Cal citar aquí, com a acte d'homenatge, l'obra de B. Häring *Das Gesetz Christi*, que segons l'opinió de molts ha sistematitzat de manera satisfactòria els intents fets fins aleshores i ha consagrat la seriositat de l'estatut d'una moral renovada en l'Església⁵.

2. VIDAL, *Moral de actitudes* I 105-113. Sobre aquesta base, Häring posa en relleu, a més, l'abandó de la dimensió espiritual —el seguiment de Jesucrist, l'acolliment del do gracios de Déu, el creixement de la caritat—, la tendència a la privatització i l'individualisme, l'immobilisme arrelat en un concepte estàtic de llei natural i de llei de l'Església, l'oblit de la genuïna dimensió de la consciència, la ignorància dels temes socials, culturals, polítics (*Libertad y fidelidad en Cristo* I 62-63).

3. VIDAL, *Moral de actitudes* I 120-124.

4. Un dels problemes que més va preocupar en els moments del canvi i la recerca va ser trobar l'element central i integrador que pogués donar sentit unitari a tot el projecte moral cristià. Aquest principi unificador, abandonada la mentalitat legalista, es va buscar en les categories bíbliques i teològiques. És interessant de recordar, entre altres, les aportacions següents: F. TILLMANN, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1934 ss., que es fonamentava sobre la idea de la imitació de Crist; E. MERSCH, *Morale et Corps Mystique*, Paris 1957; J. STELZENBERGER, *Lehrbuch der Moraltheologie*, Paderborn 21965, que tenia com a criteri teològic unificador el concepte de Regne de Déu; G. GILLEMANN, *Le primat de la charité en théologie morale*, Louvain 1952 (trad. cast., Bilbao 1957); S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Tournai 1964 (trad. cast., Estella, 1971), que proposava una renovació de la perspectiva tomista. És interessant l'obra de M. ANTOLÍ, *Nuevos caminos para la teología moral. El principio fundamental, eje de su renovación* (València, Facultat de Teologia S. Vicente Ferrer, 1978) que fa un resum dels diversos autors i proposa com a principi fonamental de la moral, integrador i globalitzant, la categoria teològica d'Història de la Salvació.

5. B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*, 3 vols., Friburg, E. Vewel, 1954 (trad. cast. Barcelona, Herder, 1961). Vidal diu que és el primer manual que intenta introduir les tendències renovadores

El Concili Vaticà II va constituir, sens dubte, un moment decisiu en tot aquest procés. Entre els nombrosos esquemes pre-conciliars n'hi havia un dedicat a la moral (*De ordine morali*) que havia estat redactat pels professors romans Hürth, Gillon i Lio. El seu contingut era molt conservador i abundava en condemnes dels «errors actuals» en l'ordre moral. Aquest esquema fou rebutjat, però no va ser substituït per cap altre⁶.

L'aportació del Vaticà II al tema moral cal entendre-la a la llum de dos fets diversos, a part del refús d'aquell primer esquema. Un és el *votum* famós de la *Optatam Totius*, núm. 16: «Caldrà posar una atenció especial en el perfeccionament de la teologia moral, l'exposició científica de la qual, més nodrida amb la doctrina de la Sagrada Escriptura, il·lustrarà la grandesa de la vocació dels fidels en Crist i llur deure d'aportar, en la caritat, fruits per a la vida del món.» Els comentaristes veuen en aquestes expressions la consagració dels grans ideals del moviment renovador de la moral: rigor científic, fonamentació bíblica, orientació positiva, caràcter dinàmic i de creixement, dimensió eclesial, centrada en la caritat, obertura al món⁷.

L'altre fet és el to general del Concili i la manera com presenten els grans trets de la vida cristiana documents com *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Sacrosanctum Concilium*, *Dignitatis Humanae*, i sobretot *Gaudium et Spes*. No hi ha un tractament específic de teologia moral, però el Concili va començar a realitzar aquell *votum* en la manera d'afrontar i de tractar tant els elements definitoris del viure cristià i els temes més concrets i vius de la nostra societat, com la fonamentació i el sentit de tot el discurs moral evangèlic. De fet, és posició comuna entre els autors que el Vaticà II va assumir i consagrar els esforços de renovació de la moral segons les línies bàsiques ja assenyalades i que va promoure un nou aprofundiment en aquest sentit⁸.

en una exposició sistemàtica de la moral (*Moral de actitudes* I 114-115). Segons Ziegler, el «recorregut triomfal» de l'obra es deu a la «síntesi especulativa» i a l'«aplicació pràctica» que ofereix de tres principis normatius: la imitació de Crist (en el primer tom), el diàleg d'amor amb Déu i el proïsme (tom segon) i el domini universal de l'amor de Déu sobre tota la realitat (tom tercer), (*La teologia en el siglo XX*, v. III 283). L'any 1978, el P. HÄRING va publicar una nova sistematització de tota la moral, també en tres volums, sota noves categories integradores: *Free and Faithful in Christ*, St. Paul Pub. Middlegreen, Slough, USA (trad. cast., Barcelona, Herder, 1980).

6. Ph. DELHAYE, *La aportación del Vaticano II a la teología moral*, dins *Concilium* 75 (1972) 207-217; esp. 209.

7. VIDAL, *Moral de actitudes* I 117-118.

8. Ph. DELHAYE, *La aportación del Vaticano II*; ID. *L'utilisation des textes du Vatican II* 422-450; B. HÄRING, *La ley de Cristo* I 76; ZIEGLER, *La teología en el siglo XX*, vol. III 288-289; 289-300. Aquest autor estudia les perspectives de la moral postconciliar al voltant de tres eixos, segons *O.T.* 16: principi entitatiu (la vocació en Crist), principi de coneixement (la Sagrada Escriptura), principi operatiu (els fruits en la caritat per a la vida del món). Són abundants les obres dedicades a estudiar la situació de la moral postconciliar a la llum de la renovació del mateix Concili (VIDAL, *Moral de actitudes* I 118). El mateix M. VIDAL *Moral de actitudes* (I 116-117) fa una llarga reflexió sobre el contrast entre dues opinions diferents a propòsit de l'aportació del Vaticà II a la qüestió moral; l'una més reticent (Y. CONGAR, *El llamamiento de Dios*, dins *Ecclesia* 37 [1967] 1946-1955), i una altra més positiva (B. HÄRING, *Moraltheologie unterwegs*, dins *Studia Moralia* 4 [1966] 8-9).

Han passat ja més de vint-i-cinc anys del Concili i quasi quaranta de l'obra del P. Häring. és molt difícil de fer un balanç exhaustiu de la situació actual. El que sí és possible i convenient és detectar les qüestions de fons, almenys algunes de les més importants, que actualment s'estan debatent en l'àmbit de la reflexió ètica cristiana. Vist tot el procés i la situació actual del debat, crec que cal subratllar el següent: el canvi copernicà del pensament moral catòlic, la qüestió bàsica en la qual es va jugar el ser o no ser de la nova ètica fou l'abandó de l'àmbit i la fonamentació legalistes i la recerca d'una fonamentació i un clima teològics com a pàtria del discurs moral cristià. Es pot dir amb frases senzilles: la moral no es fonamenta en una llei o una norma, ni tan sols en la llei de Déu; el seu fonament és l'Esperit del Senyor Mort i Ressuscitat que porta l'home a una vida nova. Doncs bé, en aquesta decisió va trobar la moral la seva grandesa i al mateix temps la seva debilitat. Allà se li plantejaren els desafiaments que avui tenim encara al davant; potser perquè no és possible d'arribar a una solució pacífica del mateix problema de l'home i de la seva vida. Anotaré ara tres d'aquestes qüestions que em semblen importants i que orientaran després tota la meua reflexió. Són els tres apartats restants d'aquesta primera part.

2. La incomoditat d'una tensió

Comencem posant en relleu la grandesa d'aquella decisió. La paraula teològica sobre la vida cristiana deixava de fonamentar-se en el dret i buscava la seva arrel en la teologia; era el procés de la llei a l'Evangelí, de la norma a la mateixa font de la revelació. S'abandonava el llenguatge legalista amb les seves conseqüències: minimalisme, individualisme, fins als extrems de la casuística. Les *Institutiones Theologiae Moralis* ignoraven pràcticament les citacions teològiques i bíbliques, i abundaven en citacions canòniques; els actuals llibres de moral mostren un panorama contrari: ignoren pràcticament les citacions del Codi i de les lleis i estan farcits de citacions bíbliques, teològiques i conciliars. S'acaba definitivament l'empremta nominalista de la moral (*malum quia prohibitum*) i es recupera la gran tradició teològica (*prohibitum quia malum*). La moral ja no es dedica a classificar el que està manat o prohibit, analitzant amb detallisme la diferència entre pecat mortal i venial, sinó que intenta descriure la nova vida de l'home en Jesucrist cridat a donar fruits en el seu Esperit.

L'allunyament entre la moral i la teologia havia durat segles. Els autors assenyalen el gran empobriment de la moral per aquesta raó, empobriment que ara s'ha vist resolt pel retorn de la moral a la seva pàtria teològica. Cal assenyalar també, però, l'empobriment general de la teologia, del qual no fou absent el seu abandó de la preocupació moral. La reflexió teològica, desenganxada de l'interès ètic, va abandonar l'àncora que la mantenia arrelada a la realitat i es va perdre en elucubracions abstruses i incomprensibles, per a les quals fins i tot sonava a ridícul preguntar-se si tenien alguna relació amb la vida real dels homes. El tractat sobre la Trinitat o les abstruses explicacions sobre la

unió hipostàtica o sobre la transsubstanciació, fins i tot el mateix concepte de salvació eterna, eren àmbits de malabarisme mental sense cap incidència en la vida real. Un fet és ben simptomàtic: la florida en el període posttridentí dels llibres d'espiritualitat i la creació de les càtedres i els tractats de Teologia Espiritual; aquest fenomen es degué, a parts iguals, tant al vol massa baix i minimalista de la moral com al caràcter metafísic, fred i no-significatiu del llenguatge teològic d'escola⁹. Quan la moral tornà a trucar a les portes de la Bíblia per afirmar-se com a estrictament teològica, no sols es redimia a ella mateixa, sinó que contribuïa decisivament a la redempció de tota la teologia.

En el procés de recuperació de la mateixa teologia, cal assenyalar diversos passos, començant per l'intent d'elaboració d'una *theologia cordis* al costat d'una *theologia mentis*, i l'exigència d'una *theologia kerygmatica* –és a dir, predicable, amb sentit real per a la gent real– al costat de la teologia escolàstica. Tots coneixem ja la situació actual. S'han anat succeint onades diverses que tenen totes un interès moral central: teologia de les realitats terrenals, teologia política, teologia de l'esperança, teologia de l'alliberament. Explícitament el discurs teològic es configura com a teoria de la praxi cristiana, de manera que la qüestió ètica ocupa obertament el cor del pensament teològic¹⁰. Per altra banda, els grans temes de la reflexió teològica –Déu, Jesucrist, l'Església, els sagraments, la salvació...– es plantegen com a llum sobre el sentit últim de la vida humana. La teologia ha trobat de nou la vivesa perduda en la mesura en què s'entén com a meta-ètica, és a dir, com a reflexió sobre aquell moment en el qual troben sentit la vida, el sofriment, la tasca i l'esperança humanes.

Tornem a la moral. He parlat d'un gir copernicà: de la llei a l'Evangelí. Doncs bé, ja aquí hi havia implicades les seves debilitats, que avui han tornat a rebrotar. Aquesta és, potser, la primera: Llei i Evangelí no són una disjuntiva, sinó una tensió. *Disjuntiva* vol dir que s'assumeix un pol i s'abandona l'altre; *tensió* vol dir que no es pot abandonar cap dels dos pols i cal trobar la seva difícil i inestable integració. Viure l'experiència teològica com una disjuntiva ha estat un mal plantejament, que no podia portar sinó al sofriment i a la incomoditat.

I encara un altre aspecte. L'opció era necessària, perquè realment els dos pols de la tensió han de trobar un element de resolució integradora, i aquest és, sens dubte, no la llei sinó el missatge evangèlic sobre Déu en Jesucrist. Quan la moral va abandonar lleis i codis i va retrobar l'àmbit bíblico-teològic,

9. G. MOIOLI, *Teologia espiritual*, dins *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca, Sígueme, 1982-1983, v. 1, pp. 27-61; ID. *Teologia espiritual*, en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, editat per S. de FIORES i T. GOFFI, Madrid, Paulinas, 1983, pp. 1349-1358.

10. C. CAFFARRA, *Historia de la teología moral*, dins *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1974, p. 450; G. PIANA, dins *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, v. 1, pp. 296-297.

diguem-ho així, va tornar a casa. Ara bé, allà no hi ha trobat una pau paradisiàca, sinó molts més problemes dels que deixava. Abans comptava amb una paraula, diguem, clara i definitiva: la llei, la norma; ara s'arrela en una paraula més pregona però molt menys concreta: l'Evangelí i la teologia. La moral es troba ara a la mateixa intempèrie que el pensar teològic, o potser encara més. També per a la moral val l'ambigüitat de l'hermenèutica com a clima actual de la reflexió teològica. Al costat de la teologia, la moral s'ha trobat fent-se la pregunta sobre el sentit de la nova vida, sobre el valor de la persona lliure i autònoma, sobre el sentit del misteri pasqual en les decisions de cada moment. I, en canvi, amb aproximacions i recerques no es pot decidir sobre la pau, sobre el nombre de fills, sobre l'ecologia o sobre la fecundació *in vitro*. Deixant la norma, la moral ha deixat l'Egipte de l'esclavatge; ara es troba en el desert de la recerca, buscant amb humilitat la pàtria veritable. En aquesta situació, evidentment, és greu la temptació de tornar a l'Egipte de la norma i de l'ordre. En el nostre món postmodern, plural i relativista, l'exigència d'una paraula normativa clara es fa sovint opressorament urgent. Hi ha moments que tornar a Egipte no apareix ni com una temptació. Avui vivim un desafiament greu; entendre i viure la tensió com a tensió amb les seves diverses manifestacions: tensió entre consciència i llei, entre subjectivitat i objectivitat, entre llibertat i norma. Ja tot estava plantejat en aquella decisió. Resoldre malament la tensió és equivocar-se, errar el camí veritable. Suprimir-la és condemnar-se a tornar a començar.

3. *La segona recerca del fonament*

Aquella decisió inicial –abandó del clima legalista i retorn a les fonts bíbliques i teològiques– va determinar un altre aspecte important de tot el procés posterior. La crisi de la moral «rebuda» va ser ocasionada, ja en la segona meitat del segle XIX i durant el XX, tant per causes internes com externes. Una raó decisiva va ser, sens dubte, la renovació del pensament eclesial amb els moviments bíblic, teològic, ecumènic i espiritual, que feien cada vegada menys integrable la moral dels manuals. Hi hagué també, però, raons externes: el canvi social, les idees filosòfiques, el pluralisme creixent de tot tipus, també moral, el plantejament de nous problemes ètics, àdhuc els atacs vinguts de l'exterior. Aquest conjunt de circumstàncies va exigir com una de les primeres preocupacions de la nova moral la seva fonamentació. Els esforços varen concretar-se en la creació d'una part nova, la primera, dels nous tractats: la moral fonamental.

Els manuals clàssics havien dividit la moral en dues parts: *moral general* i *moral especial*. L'especial estudiava el comportament ètic en els diversos àmbits de l'existència. La moral general, en canvi, estudiava les qüestions generals de l'obrar moral: els actes humans, la llibertat, la llei, la consciència¹¹. Els nous manuals creen una nova part, la moral fonamental, que assumeix l'antiga

11. Els autors clàssics de manuals no solien dedicar cap esforç a la «fonamentació» ni de l'exis-

moral general. És clar, però, que des d'aleshores es dibuixen en el camp ètic tres grans àmbits de problemes:

- la qüestió del fonament i els principis teològics bàsics de la vida cristiana (*moral fonamental*);
- els temes de la llei i la consciència amb les noves reflexions sobre l'opció fonamental (*l'antiga moral general*);
- els problemes concrets (*moral especial*)¹².

En els primers moments la discussió sobre el fonament es va emportar totes les energies. Era necessari justificar la mateixa existència d'un llenguatge moral cristià i expressar el sentit exacte del seu discurs enmig del pluralisme ambiental i davant els atacs contra tot tipus de pensament teològic i religiós. I, per altra banda, calia fonamentar el nou llenguatge teològic-moral i exposar les línies bàsiques de la vida cristiana en un ambient intraeclesial molt hostil. Encara van fer augmentar l'interès per aquesta part de la moral les discussions sobre l'especificitat de la moral cristiana i el seu diàleg amb els valors humans¹³.

tència d'una moral teològica ni de l'orientació pròpia del seu manual. Aquesta absència es devia a diverses causes; per una banda, la tradició remota que venia de la *Summa* de sant Tomàs, la qual presentava tot el discurs moral en la *Pars secunda* donant per suposada la seva fonamentació en la *Pars prima*; per altra banda, una mena d'evidència indiscutible, filla potser del nominalisme, que identificava el llenguatge moral amb el normatiu sense dubtes i sense necessitat de cap fonamentació; i també el clima social del món llatí en el qual va créixer bàsicament aquesta tradició moral, uniforme i homogeniament catòlic, que no presentava cap tipus de crítica (cf. VIDAL, *Moral de actitudes* I 7-9).

12. VIDAL, *Moral de actitudes* I 7-9; C. CAFFARRA, *Moral Fundamental*, dins *Diccionario Teológico Interdisciplinar* v. 3, pp. 565-582) exposa una altra concepció. Segons ell, la «moral general», que ha existit ja des de les primeres sistematitzacions –i que té àdhuc arrels en el Nou Testament– tracta indistintament tant dels elements fonamentadors com de les normes generals de l'obrar cristià; en canvi, la «moral fonamental», en el sentit que se li dona actualment, tracta estrictament de les condicions que fan possible una reflexió ètico-teològica.

El lent procés del tema de la fonamentació té una mostra simptomàtica en l'evolució del *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, dirigit per L. ROSSI i A. VALSECCHI (Roma, Paoline, 1973). Les primeres edicions ignoren del tot, en el seu articulat, qualsevol referència a moral fonamental o fonamentació de la moral. La tercera edició de la traducció castellana (Madrid, Paulinas, 1978) té un «Suplemento» amb algunes veus noves, entre les quals «Fundamentación de la ética» –sense cap referència a un àmbit teològic– i «Especificidad de la ética cristiana», de M. Vidal, amb algunes referències al tema. Al final d'aquest suplement apareix un índex sistemàtic dividit en dues parts, de les quals la primera es titula «Teología Moral Fundamental», amb dos subparàgrafs («Fundamentación de la teología moral» i «Moral Fundamental»); curiosament, però, no hi ha cap veu dedicada pròpiament al tema.

13. En el conjunt dels estudis de moral fonamental es poden distingir dos tipus d'obres. Unes són molt estrictament teològiques i utilitzen categories bàsicament teològic-bíbliques. L'obra del P. HÄRING, *Das Gesetz Christi* quedaria inclosa aquí, així com totes les recensionades en la n. 1. Altres plantegen molt més obertament el diàleg amb el pensament filosòfic i ètic i utilitzen categories filosòfiques que volen integrar en el conjunt del pensament teològic-moral. En són exemples importants en l'àmbit alemany l'obra de F. BÖCKLE, *Fundamentalmoral* (München, Kösel, 1977; trad. cast. Madrid, Cristiandad, 1980); i en l'àmbit espanyol, la ja citada de VIDAL, *Moral de actitudes*.

Això va originar el que em sembla una mena d'«esquizofrènia». Per una banda, les llargues disquisicions sobre el fonament i el sentit del llenguatge moral cristià i el seu lloc en el conjunt del discurs ètic; per l'altra, les qüestions morals concretes que pràcticament es continuaven solucionant de la mateixa manera i amb els mateixos principis que en els manuals clàssics¹⁴. Fa la sensació que tota aquella profunda renovació de la moral fonamental va ser originada, no pel desafiament de nous problemes que busquen noves solucions, sinó per la recerca de l'*status* intrateològic i intracultural del discurs ètic cristià. La renovació estava iniciada, però amb un perill evident d'una certa esquizofrènia interior. Aquell fou el que en podríem dir el primer retrobament de la fonamentació moral.

A poc a poc varen anar prenent cos els altres dos àmbits: el de la consciència i l'opció fonamental i el de l'atenció als problemes reals, i és possible que el seu procés hagi estat significativament paral·lel. Han anat apareixent amb força un munt de qüestions gravíssimes plantejades per la societat i el seu procés vertiginós, algunes ja tractades en els manuals clàssics, altres completament noves, però totes extraordinàriament vives. Probablement els dos temesgegant que van moure les aigües foren els de la guerra, amb els nous plantejaments de la cursa d'armaments, les armes atòmiques, la teoria de la dissuasió, les possibilitats de destrucció massiva, i el de la sexualitat, el matrimoni i el divorci. Després han anat venint altres interrogants, tots ells molt greus: la fam en el món, les noves tècniques i experiències mèdiques, els desequilibris mundials, els desastres ecològics, les manipulacions genètiques, l'avortament, la informàtica, l'eutanàsia, les noves tècniques de reproducció humana, la influència dels mitjans de comunicació... Al seu costat i potser exigida pel pluralisme creixent i el caràcter inabastable d'aquests interrogants, s'ha anat desenrotllant la teoria de la consciència, de l'opció fonamental i de la decisió moral personal. Aquests temes no deixen indiferent ningú, i els teòlegs moralistes es troben en diàleg amb tota mena d'opinions provinents de tots els camps del pensament.

Davant aquests forts desafiaments semblen picabaralles sense gaire significació les discussions internes sobre el decàleg o l'Esperit del Senyor ressuscitat com a fonament de la paraula moral cristiana. Els últims anys han minvat aquelles discussions sobre la fonamentació, en part perquè el Concili les va fer ja inútils i en part perquè aquests altres problemes han passat a primer pla. Cal posar en relleu aquí que els papes, sobretot Pius XI i Pius XII, han captat amb molta agudesesa les qüestions ètiques vives que el nostre segle XX ha anat plantejant. En alguns casos s'han posat, en actualitat i vivor, al costat de la in-

14. Probablement no evita aquesta crítica l'obra del P. HÄRING, *Das Gesetz Christi*. El volum primer («Principis fonamentals de la vida cristiana. Moral General») és el més original i revolucionari; els altres dos, que tracten de la moral especial, són molt més deutors de les posicions concretes clàssiques, especialment el tercer («La nostra resposta al domini universal de Déu»).

vestigació teològica, i en alguns àdhuc l'han precedida. A propòsit d'aquella esquizofrènia de la qual he parlat, és simptomàtic comptabilitzar les llargues i abundants intervencions del Magisteri en pràcticament tots aquests temes més vius, algunes de molta duresa, en contrast amb el seu silenci benivolent sobre les discussions a propòsit del fonament, que van omplir pàgines i pàgines de literatura teològica.

Crec que actualment la moral teològica viu un desafiament seriós, el que en podríem dir la segona recerca del fonament. És a dir, la difícil integració d'aquells tres grans àmbits de problemes –fonamentació, consciència, qüestions puntuals greus– amb la convicció clara del caràcter decisiu del primer. És suïcida de creure que les reflexions sobre l'Esperit de l'Evangelí, l'home nou i el sentit de la llei de Déu no tinguin gaire transcendència a l'hora de decidir sobre l'eutanàsia, el tancament de les fronteres davant la immigració, la contaminació dels rius o la llibertat creadora de la decisió moral humana; més aviat cal tenir al davant tots aquests problemes a l'hora de començar a dir una paraula sobre el fonament de l'ètica. La segona recerca del fonament no ha de respondre a la pregunta de l'*status* de la moral, sinó al desafiament de les qüestions vives que avui preocupen la humanitat¹⁵.

En la segona part tractaré les qüestions morals segons aquells tres àmbits: fonamentació, consciència, problemes concrets. No ho faré, però, amb aquest ordre, sens dubte més lògic, sinó en l'ordre invers, per intentar detectar els interrogants que el món nostre va obrint i que la paraula fonamentadora ha d'assumir i als quals ha de respondre. Abans, però, cal tractar encara una última qüestió.

4. *El problema antropològic*

La decisió d'abandonar el llenguatge legalista i arrelar-se en l'àmbit teològic i bíblic està a la base del procés que he qualificat de primera recerca i segona recerca del fonament. Cada moment d'aquest procés ha tingut el seu accent propi. Diguem sobre això un parell de paraules per descriure encara més concretament la situació actual de la moral.

El primer moment va tenir un interès clarament teològic i cristològic. Tot

15. És molt simptomàtic el procés de l'obra en col·laboració ecumènica *Handbuch der christlichen Ethik* (Mohn, Herder-Gütersloher Verlagshaus, 1979-1982). En principi estava programada en dos volums, dedicats quasi exclusivament a qüestions de fonamentació i de relació amb la filosofia, exceptuant un llarg capítol sobre matrimoni i família. Les crítiques dels lectors van aconsellar de publicar un tercer volum (*Wege ethischer Praxis*) dedicat als temes més candents. Heus aquí l'índex: I. 1. Consciència i responsabilitat; 2. Culpa i conversió; II. 1. Dignitat humana i drets humans; 2. Problemes ètics estructurals dels sexes; 3. Nou ordre econòmic mundial; 4. La missió de pau del present; 5. La rellevància ètica de l'esport; 6. L'ètica dels mitjans d'informació. Evidentment, els dos primers volums van ser redactats abans –esperem que no al marge– del tractament d'aquestes qüestions més vives.

hi portava. Per una banda, la nova moral havia de fonamentar el seu estatut com a disciplina estrictament teològica, i això no podia fer-ho sinó posant en relleu la seva fonamentació en el misteri central de la revelació cristiana: Déu Pare en el Senyor Jesús. El llenguatge cristològic i evangèlic va ser una alenada d'aire fresc que va revitalitzar les endurides pàgines de la moral legalista i casuista. Per altra banda, es va trobar amb l'ambient agnòstic de la modernitat; també des d'aquest front es va veure obligada a reflexionar sobre el sentit exacte del seu nou crit: el fonament de la moral cristiana és Déu en Jesucrist.

La Il·lustració, des de Kant, exigia una moral autònoma, abandonant definitivament els camins inhumans de tota moral heterònoma. Naturalment, l'acusació d'heteronomia pesava sobre la moral cristiana, que es deia fonamentada no en l'home sinó en Déu.

La teologia moral va reflexionar sobre el sentit misteriós del Déu salvador de la revelació i va proclamar la moral cristiana com a moral «teònoma», entenent en aquesta expressió la superació tant de l'heteronomia com de l'inevitable perill de tancament de tota moral reductivament autònoma¹⁶. En el seu moment he subratllat el perill d'aquest període; la recerca de l'estatut propi de la moral teològica allunyava dels problemes greus que emergien en la societat.

Estem en el que he anomenat la segona recerca del fonament. En aquest moment la preocupació és clarament antropològica¹⁷. Moltes causes han portat al qüestionament antropològic de la moral, tant en el fet com en la manera. Per una banda, hi ha influït el gir antropològic de la mateixa teologia. Aquí cal citar amb veneració el nom de K. Rahner com un dels teòlegs més bene-

16. Vidal fa un estudi llarg sobre la fonamentació crítica de l'ètica cristiana en funció d'un «model d'autonomia teònoma per a l'ètica teològica» (*Moral de actitudes* I 196-227).

17. És amb seguretat un símptoma d'aquest procés l'orientació de les dues obres globalitzadores de B. Häring. La primera (*Das Gesetz Christi*, 1954) entrava de ple en la primera època. L'obra comença amb aquestes paraules: «El centro, norma y finalidad de la teología moral cristiana es Cristo. Cristo en persona es la verdadera y auténtica ley del cristiano, puesto que es Cristo su único señor y salvador. Por El y en El tenemos la vida; por El y en El tenemos la ley de esta vida. Para comprender todas las exigencias de la vida cristiana, no basta considerar los términos del decálogo; ni siquiera es suficiente mirar sólo lo que la voluntad de Dios impone y exige; lo primero que se ha de pesar es el amor que Dios nos profesa, lo que nos exigen sus amorosos dones» (I 25). La segona obra, del 1978, té un títol distint, d'accent francament antropològic: *Free and Faithful in Christ*. En la introducció recorda la seva primera obra i les experiències posteriors. Després segueix: «Espero que esta nueva exposición completa de la teología moral exprese con igual claridad y urgencia la dinámica cristocéntrica de la Ley de Cristo. El Cristo que fue, que vino y vendrá para manifestarnos al Padre nos atrae a todos hacia su amor liberador. Siento un profundo sentido de continuidad en mi esfuerzo por presentar la responsabilidad y la corresponsabilidad como conceptos clave en una ética cristiana para las gentes de nuestros días. Quiero, sin embargo, verificar y profundizar la visión de responsabilidad en Jesucristo prestando mayor atención a su expresión en la libertad y en la fidelidad creativas. La libertad, liberación y fidelidad anidan en el interior de los 'signos de los tiempos'...» (I 17-18). I segueix comentant llargament la urgència i la centralitat de la fidelitat responsable i la llibertat creadora, exigides per l'Esperit de Jesucrist i per la situació del nostre temps. Les introduccions responen al contingut de les dues obres. L'accent cristològic de la primera i l'accent antropològic de la segona són evidents.

mèrits, si no el que més, en la conscienciació eclesial de la dimensió antropològica del cor mateix de la fe. El Vaticà II va concretar aquesta sensibilitat a nivell teològic, bíblic, eclesial i ètic¹⁸. Cal recordar ara el que ja he dit. Ja no és possible una separació real entre la teologia i la moral. El gir antropològic de tota la teologia és alhora un signe i un resultat d'aquest nou clima teològic en el qual la moral s'entén com a estrictament teològica i la teologia descobreix la indestruïble dialèctica entre l'ortodòxia i l'ortopraxi¹⁹.

Una altra raó que ha portat a l'actual preocupació antropològica de la moral és l'atenció a la realitat viva del moment històric. Hi ha influït, sens dubte, el nou tarannà eclesial obert al món que ha promogut el Concili i l'estil dialogant que ha presidit la reflexió moral sobre l'especificitat de l'ètica cristiana enmig del pluralisme actual. Aquesta obertura s'ha manifestat en el diàleg amb els nous corrents filosòfics i culturals, especialment l'existencialisme, el personalisme i el marxisme, en l'interès pels nous descobriments de les ciències positives sobre l'home i en l'atenció servicial als problemes vius i greus de la humanitat. El diàleg sincer amb les anomenades «morals humanes», els estudis psicològics, sociològics i històrics sobre l'home, la magnitud dels problemes humans cada vegada més ingents, han significat un trontollament de totes les seguretats. Fins i tot l'interès antropològic de la teologia, potser massa teòric, s'ha vist desbordat per l'impacte dels homes reals, els seus sofriments, els seus problemes, els seus interrogants. La clàssica preocupació moral (què cal fer) ha anat esdevenint una altra: què cal ser, o potser millor, què pot ser; i aquesta ha portat a una pregunta base: què és realment l'home.

Anotem encara una última influència. Sembla que no és inadequat de qualificar el nostre moment com a postmodern. Un dels elements que el caracteritza és una actitud de desencís i d'incomoditat –potser terror– davant el futur. I en el centre, l'home. A la denúncia contra la metafísica, s'hi han afegit les terribles experiències de la humanitat i la inseguretat extrema del present i sobretot del futur. És possible que el nostre món estigui igualment d'acord amb les dues afirmacions següents; la primera és aquesta: la gran qüestió d'avui és l'home; i aquesta és la segona: sobre l'home ja no es pot dir res segur ni es pot confiar en ell de cap manera. Això ens porta, tal com sabem, al refugi en el moment present, a la valoració del fragment, a l'exacerbació de la sensualitat com a lloc de l'autorecuperació i de la realització de l'home. Aquest ambient

18. K. RAHNER, *Fundamentación general de la protología y de la antropología teológica*, dins *Mysterium Salutis* II 1, pp. 453-468; ID., *Antropología teológica*, dins *Sacramentum Mundi* I, pp. 286-296. Vegeu E. VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, Barcelona, Fac. Teol. Catalunya-Ed. Herder, 1984-1989, v. III, pp. 642-646 («El gir antropològic de la teologia»); també J.G. ZIEGLER, *La teologia en el siglo XX*, v. III, pp. 289-290.

19. E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca, Sígueme, 1973, especialment pp. 93-103. E. VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, v. III, pp. 705-711 («Teologia segons l'Evangeli: "dir" o "fer" la veritat?»); títol extret d'una carta de F. MANRESA publicada dins *QVC* 59 [1971] 75-87).

recorda, d'alguna manera, la sensibilitat de fons del casuisme, i no es pot negar que, davant la complexitat de les situacions, la moral torna a tenir el mateix perill. Dit en llenguatge nostre, té la temptació de la veritat ètica feble, de la posició moral puntual i irrepetible. Davant d'això, la moral actual està a la recerca d'una antropologia alhora integradora i dinàmica. Segurament aquest és un bon resum de la línia actual de la investigació moral; el seu interès no són les coses que l'home fa o ha de fer, sinó el que l'home és i de com ell mateix ha de fer-se.

Amb això la teologia moral se sent fidel al seu propi naixement, marcat per la reacció contra una moral de l'acte ètic fragmentat i estàtic, i filla dels seus principis fonamentadors ja aconseguits, com a teologia de la vida nova en l'Esperit ressuscitat; i alhora vol respondre al moment actual, que tendeix més aviat a la disgregació, a la parcialitat, a la presa de posició puntual i fragmentada.

* * *

Acabo aquesta primera part de presentació general del procés de la moral. Fem-ne un ràpid resum. La primera decisió ha marcat tot el nou estil, el llenguatge i el camí de la moral, en les metes ja aconseguides i en els desafiaments actuals: deixar l'àmbit de la llei i buscar el fonament en l'Escriptura i la teologia. La moral és la paraula sobre la vida cristiana segons l'Evangelí en l'Esperit del Senyor Jesús. Això va determinar el primer moment teològic-cristològic, ja definitivament acceptat i consagrat pel Vaticà II. Avui vivim l'atenció als problemes més actuals i una nova recerca de fonament que digui sobre ells alguna cosa. L'interès és clarament antropològic.

SEGONA PART. ELS PROBLEMES CENTRALS DE LA MORAL, AVUI

En la primera part hem individuat els trets bàsics de la reflexió moral. Ara veurem com aquells trets es dibuixen en els diferents àmbits de la problemàtica ètica. N'estudiaré quatre, segons un ordre més viu i històric que lògic: problemes concrets, consciència i decisió, sentit i estatut de la moral cristiana i fonament. Ja he justificat tant la divisió com l'ordre. Tot porta al plantejament més adequat possible de la qüestió bàsica que avui plana sobre la teologia moral: l'antropologia.

I. QÜESTIONS ÈTIQUES CONCRETES I DESAFIAMENT ANTROPOLÒGIC

1. *Problemes i antropologia*

Estem sacsejats per mil preguntes ètiques provinents de les noves experiències humanes: el desequilibri mundial creixent entre el Primer Món i el Tercer, la degradació ecològica, l'enfrontament entre els països amb la demència de l'armament, el progrés imparabile de la tècnica, les manipulacions genètiques, les emigracions i els racismes, les noves tècniques mèdiques, els mitjans d'informació i de comunicació... Aquestes preguntes han entrat ja definitivament en l'àmbit de preocupacions de la moral. Cal reconèixer el mèrit del Concili que en la segona part de la *Gaudium et Spes* va afrontar de manera directa el tractament d'alguns problemes especialment urgits pel nostre món. Tant el mètode com el contingut del document conciliar han consagrat un estil i una preocupació assumides ja per la reflexió moral teològica²⁰.

La sensibilitat de l'home d'avui té per evident que aquests nous problemes plantegen interrogants tan distints des de perspectives tan noves que no té sentit desenterrar els vells i clàssics axiomes ètics per a afrontar-los. I també els teòlegs coincideixen amb aquesta sensibilitat. Les noves possibilitats de la medicina han rebotat l'antic esquema de «mitjans ordinaris» i «mitjans extraordinaris»; els nous plantejaments ecològics depassen l'antic principi de l'«ús de la naturalesa»; les possibilitats dels controls electrònics i informàtics deixen sense valor l'antiga comprensió del «dret a la intimitat»; àdhuc les relacions

20. Cal posar en relleu el canvi substancial que això ha suposat en la metodologia de la «moral especial». Els manuals tradicionals havien conegut bàsicament dos criteris a l'hora de distribuir tota la temàtica moral categorial: el de la llei –el decàleg i els manaments de l'Església– en la tradició jesuítica; i el de les virtuts en la tradició tomista. Les discussions entre l'un i l'altre criteri no van faltar. Vist en perspectiva, però, aquells dos criteris coincidien en dos fets decisius. Un era la «tortura» a la qual sotmetien els temes concrets per encabir-los en l'àmbit d'un manament o d'una virtut; són ja conegudes dues solucions sorprenents; la tradició jesuítica col·locava el tema de la moral política en el quart manament («honraràs pare i mare»), i la tomista posava el tema de la religió en la virtut de la justícia, perquè és just que l'home doni culte a Déu. L'altre element comú era la divisió de tota la temàtica en dues grans parts: la relació amb Déu (els tres primers manaments o les virtuts teològals), i la relació amb els altres i un mateix (els set últims manaments o les virtuts morals). Seria impensable avui una distribució temàtica d'aquest estil. Els temes s'estudien segons el seu propi títol. També en això l'obra *Das Gesetz Christi* de B. Häring va ser una mena de pont. En les primeres edicions divideix la moral especial en dues parts: 1) Vida en unió amb Déu; 2) La responsabilitat humana sota el signe de l'amor. Distribueix la primera segons les virtuts teològals, afegint-hi la virtut de la religió: la segona, en canvi, segons la temàtica concreta. En edicions posteriors proposa algun canvi, que recorda encara aquells primers criteris. La nova obra *Free and Faithful in Christ* té ja criteris diferents (tom I, Els fonaments; tom II, L'home vers la veritat i l'amor; tom III, Responsabilitat de l'home davant la vida).

entre els grups humans i la complexa interrelació de les cultures troben massa esquifida la formulació ja clàssica dels «drets humans».

La complexitat dels problemes i les seves dimensions sovint inabastables produeixen una sensació típica de la postmodernitat: la inquietud, la inseguretat. La modernitat es definia per una mena de confiança –que ara creiem ingènua– en la raó i la llibertat humanes. Els problemes plantejats avui i la inseguretat del present i del futur produeixen una mena de vertigen, un cert terror davant la immensitat, molt semblant a l'*horror vacui* dels metafísics, que pot portar a tots els restauracionismes: sectes, drogues, dictadures, refugis; i a la imperceptible desesperació cínica del relativisme més pregon que ja ni escolta ni cerca res, convençut que només hi ha un absolut: la relativitat de tot absolutament.

Aquest moment complex constitueix un desafiament seriós. I, cal dir-ho ja des del primer moment, un desafiament no simplement ètic sinó globalment antropològic. En la manera d'afrontar els problemes del nostre temps, els teòlegs moralistes adopten una actitud semblant a la dels pensadors i ètics: no recuperar vells principis morals, sinó fer-se càrrec de la necessitat d'un nou aprofundiment sobre l'home, sobre la seva manera de ser, sobre el sentit del seu treball, de la seva convivència, de la seva vida. El nostre home actual té la convicció que al mateix temps es va coneixent i es va fent. El caràcter dinàmic de la vida li resulta evident. L'home actual s'entén com un pelegrí vers ell mateix, vers la seva veritable autocomprensió i vers l'adequada relació amb tota la realitat.

Per això, en el tractament d'aquests greus desafiaments ètics, el pensament teològic-moral actual entra en franc diàleg amb les ciències sobre l'home, des de les més empíriques fins a les més ideològiques. L'objectiu és aprofundir una mica més en el mateix home, en la seva manera de ser, en les lleis exactes del seu actuar. L'accent de l'ètica és antropològic.

2. *L'home com a tensió*

La preocupació ètica és el millor camí per a acostar-se a l'home. La moral avui intenta d'entendre l'home evitant de caure tant en la ideologia teòrica, abstracta, i el seu fill el moralisme uniformista, com en el relativisme disgregador. La reflexió moral vol fer justícia a l'home en la seva grandesa i en la seva complexitat. Jo crec que la moral posa en relleu l'home com un conjunt de tensions, i mira de trobar la resolució adequada de cada una d'elles. Tensió significa, precisament, l'existència de diversos elements no fàcilment integrables però que han de ser tots afirmats. La vida ètica no seria sinó l'esforç per trobar l'adequada resolució de les tensions que constitueixen l'home. Provant d'entendre els forts desafiaments que tenim, crec que tots ells posen de manifest cinc tensions constitutives de l'home.

a) *La tensió entre home i naturalesa*

El progrés tècnic i industrial i el creixement demogràfic plantegen avui amb força la qüestió ecològica. L'home forma part de la naturalesa i ell mateix és naturalesa. En la relació entre home i naturalesa poden entrar-hi tot tipus d'accentos: allunyament, lluita, extorsió, submissió, utilització, destrucció, coexistència pacífica, respecte, tabú. Adhuc la relació amb la naturalesa forma part avui de la relació entre els homes i els grups humans. La qüestió ecològica és un problema ètic, però planteja sens dubte un desafiament bàsicament antropològic, que cal afrontar i resoldre com a tal.

b) *La tensió entre home i cultura*

L'home és un animal cultural; la cultura defineix l'home. L'home, però, no s'exhaureix en la seva pròpia cultura. L'home sempre és més. Aquí hi ha la base de diverses qüestions que preocupen els ètics actuals, tot i tenir divers gruix: el joc, l'esport, l'art, la tècnica, els béns materials.

Els moralistes actuals es plantegen aquestes qüestions no sols com a morals sinó com a antropològiques. A la seva arrel hi ha una tensió. L'home no es defineix pel que fa o pel que té, però sí que l'home es defineix com una tensió entre el ser i el tenir, entre el ser i el fer, que cal resoldre de manera adient. Aquesta tensió defineix l'home com a cultural; només l'adequada comprensió de la tensió pot donar una mica de llum sobre qüestions tan actuals com el lloc del joc en la vida humana, el sentit del progrés tècnic o l'inacabable tema del consum.

c) *La tensió entre l'home i els altres*

Aquest tema és etern. Avui s'ha superat el seu plantejament individual, implícit també en la formulació clàssica dels drets de l'home, i ha fet explosió el crit de les col·lectivitats humanes. Tenim al davant una inacabable llista de responsabilitats i de reptes: els drets de les diferents cultures, amb els seus elements definidors en la complexíssima xarxa de les relacions humanes; la relació entre Primer Món i Tercer Món; el lloc de cada grup o col·lectivitat en una societat; la relació entre els grups humans, amb la inacabable llista de les seves possibilitats: des de la sospita i l'atac fins a la col·laboració, la justícia i l'amor; el tema de l'armament i la guerra com a situació límit i ben real d'aquesta relació; el desafiament cada vegada més greu de la marginació, amb tots els mecanismes que la provoquen i la perpetuen; el subdesenvolupament, la fam, l'emigració, l'exili, els refugiats...

Són qüestions ètiques però no es poden resoldre sense apel·lar a una antropologia seriosa. Cal que l'home s'entengui com a grup en la complexa i indes-

triable xarxa de la relació amb altres grups. és la delicada tensió entre l'home i els altres, entre cada grup i els altres grups.

d) *La tensió entre l'home i el seu llenguatge*

El tema de la comunicació omple moltes pàgines de la preocupació ètica actual. La veritat, la veracitat, la mentida, la sinceritat, la intimitat, la desinformació, el diàleg, són experiències que es mouen en mons tan conflictius com aquests: els mitjans de comunicació social, la publicitat, el cinema, la televisió, els tribunals de justícia, el món comercial, les professions socials; i que utilitzen tècniques tan sofisticades com la fotografia electrònica, els satèl·lits, els ordinadors que manipulen milions de dades en mil·lèsimes de segon... Què és realment el llenguatge humà, quin paper té la comunicació, pot l'home conèixer-se i expressar-se adequadament, pot entendre els altres...? La tensió entre l'home i el seu llenguatge té una evident incidència ètica que sens dubte no preveu una resolució pacífica.

e) *La tensió entre l'home i la seva mediació corporal*

Aquest tema té relació amb una greu qüestió moral encara oberta: els conceptes de «naturalesa» i de «persona» com a element decisiu en la fonamentació de les normes ètiques. El problema de la «lleï natural» hi està implicat. No cal dir que en una qüestió tan discutida la primera tasca és la de definir els termes, però ja en la mateixa definició comencen les dificultats, perquè hi apareixen diverses comprensions teològiques i antropològiques i, per tant, ètiques²¹.

Probablement la raó bàsica del problema és que la relació entre esperit i cos o entre persona i naturalesa és constitutivament una tensió i, com a tal, s'escapa de qualsevol tractament metafísic, genèric o pacífic. Cal formular de la manera més adient possible els termes exactes i dinàmics d'aquesta tensió. En una tasca tan delicada, tema perenne de la filosofia i àdhuc de la teologia, sembla una aproximació menys inadequada la categoria «mediació». El «jo» humà definitori de l'home, el nucli d'ell mateix, té un element essencial, el cos, com a mediació. Entendre i construir el sentit exacte d'aquesta mediació és un dels desafiaments centrals de l'antropologia.

Crec que aquí hi ha la clau de la qüestió ètica de la sensualitat plantejada per la nostra cultura actual. El culte als sentits propi de la postmodernitat

21. M. VIDAL proposa un estudi bastant detallat del tema amb bibliografia abundant i classificada (*Moral de actitudes* I 187-196). F. BÖCKLE fa unes interessants reflexions fonamentat sobretot en K. RAHNER, *Moral fundamental*, pp. 139-142. B. HÄRING tracta repetidament el tema en la seva obra *La moral y la persona*. Barcelona, Herder, 1973.

posa sobre la taula el lloc exacte del cos en una visió de l'home que vulgui ser-li fidel, evitant les parcialitzacions de qualsevol signe. També és al darrere de les difícils qüestions ètiques a propòsit de la sexualitat: el sentit de la sexualitat i de les relacions sexuals en el conjunt de la vida humana; els mitjans de regulació de la fecunditat amb vista a una procreació responsable; les noves tècniques de fecundació humana, bàsicament la inseminació artificial i la fecundació *in vitro*.

Aquestes qüestions, estrictament ètiques, exigeixen de plantejar-se la tensió entre el jo personal i la seva mediació. Com cal entendre aquesta tensió?, ¿cos i sexualitat són una mediació constitutiva, de manera que és inhumana qualsevol fissura que trenqui la seva unitat, quan el cos s'entén com a manipulable a voluntat?, ¿o potser el que és inhumà és entendre l'home com un paquet homogeni i dur, de manera que ell no pot expressar-se ni créixer sinó sotmetent-se a les estrictes lleis de la seva pròpia fisiologia?, ¿o potser la fisiologia sexual té una qualitat privilegiada com a mediació del misteri de l'amor i de la vida, diferent d'altres dimensions del cos més allunyades del jo i per tant més desestimables?, ¿o precisament el caràcter estrictament mediador de la sexualitat la fa especialment vulnerable a causa de la mateixa complexitat de la decisió ètica del jo personal?²²

3. Conclusió

Hi ha una expressió que es pot considerar, d'entrada, exacta: la fe cristiana no entén la persona per allò que és sinó per allò que és cridada a ser. Aquesta frase, però, accentua massa la disjuntiva. No és tan evident la distància entre el que l'home és i el que és cridat a ser. Per a saber què és cridat a viure l'home en cada un dels àmbits de la vida, l'únic camí és entendre el que realment és. L'home és cridat a ser allò que el defineix. L'home real no és del tot l'home veritable, n'és un intent mig reeixit mig fracassat; és la inicial i dolorosa realització d'ell mateix. És realització dolorosa perquè la persona humana no és

22. Aquesta dimensió antropològica de la mediació sexual ha estat posada en relleu per l'exhortació apostòlica *Familiaris Consortio* de Joan Pau II: «En el context d'una cultura que deforma greument o àdhuc perd el veritable significat de la sexualitat humana –perquè la desarrela de la seva referència a la persona–, l'Església sent més urgent i insubstituïble la seva missió de presentar la sexualitat com a valor i funció de tota la persona creada, home i dona, a imatge de Déu» (núm. 32). Fins i tot quan tracta el tema dels mitjans de regulació de la natalitat, parla de dues antropològies i arriba a afirmar que són irreconciliables: «... la reflexió teològica pot captar i és cridada a aprofundir la diferència antropològica i al mateix temps moral que hi ha entre la contracepció i el recurs als ritmes temporals. Es tracta d'una diferència bastant més vasta i profunda del que habitualment hom creu, i que implica al capdavant dues concepcions de la persona i de la sexualitat humana, irreconciliables entre elles» (núm. 32). Aquestes afirmacions han provocat reaccions a nivell no sols moral sinó pròpiament filosòfic. F. BÖCKLE, *Humanae Vitae und die Anthropologie Karol Wojtilas*, dins *Herder Korrespondenz* 43 (1989) 374-380.

un ésser en pau, és un animal de tensions; amb la naturalesa, amb els altres, amb ell mateix. L'ètica necessita una afinadíssima antropologia. No una antropologia estàtica, dura, teòrica, metafísica; sinó una antropologia viva, realista, integrada, dinàmica, la més fidel possible a aquest misteri immens de ser i d'esdevenir que és l'home.

II. EL TEMA DE L'ACCIÓ ÈTICA SINGULAR

1. *La consciència, tema conflictiu*

Al costat dels temes morals plantejats pel nostre món, ha anat adquirint cada vegada més importància el delicat tema de l'acció moral singular, de l'estatut formal de l'obrar ètic. Diverses raons han influït en aquesta atenció. En primer lloc, cal remuntar-se a la mateixa gènesi de la «moral nova». Els manuals casuistes presentaven l'acte moral humà de manera parcial, fragmentada, legalista, molt objectivada. Un element essencial de la crítica va tocar de ple aquest aspecte; hom exigia una consideració més adequada de l'acció ètica humana, valorant-ne la interioritat, globalitat i creativitat. La moral cristiana no pot ser una moral d'actes aïllats, sinó de la persona i les seves actituds. Això va empalmar amb un tema ja tradicional de la moral: la consciència. Per això, sovint, i encara avui, el tema enunciat en el títol se sol tractar com a qüestió de la consciència moral²³.

La recuperació de la consciència no era, però, ingènua; portava en ella mateixa la seva dificultat. De fet, aquesta qüestió ha estat conflictiva, més o menys amagadament, ja des de sempre. En la primera part he parlat de la debilitat pròpia de la renovació moral en allò més central: l'abandó del legalisme i la fonamentació en l'Escriptura i la teologia. El nou impuls moral va viure inevitablement com a disjuntiva el que constitueix una tensió: Evangeli i llei. Aquesta debilitat es va manifestar potser sobretot en el tema de la consciència. Hi ha conflicte entre dues concepcions de la consciència. Una, més arrelada en els manuals tradicionals, accentua la importància de la llei i entén que la tasca de la consciència consisteix en l'aplicació de la norma a la situació concreta; una altra, més a prop dels nous corrents renovadors, posa en relleu el valor de la persona i la seva responsabilitat lliure i creadora. Aquest conflicte no s'ha resolt; més aviat ha esperat un temps i últimament s'ha manifestat amb virulència.

23. Entre la ingent bibliografia sobre el tema, cito només una obra, meritòria per la seva exhaustivitat, sistematització i equilibri, a més de la seva abundant bibliografia: A. HORTELANO, *Problemas actuales de moral*, Salamanca, Sígueme, 1979, v. I, pp. 219-595.

Un altre element que va influir en una consideració més global de l'acció moral va ser el mateix ambient cultural i filosòfic del nostre segle. Per una banda, la cultura de la modernitat i de la il·lustració valoren per sobre de tot la subjectivitat i la llibertat. A més, diversos corrents filosòfics, especialment l'existencialisme i el personalisme, es presentaven com a aptes per a vehicular el missatge cristià, de manera que molts teòlegs van utilitzar les seves categories personals i dialogals²⁴. Per altra banda, el pensament ètic filosòfic formulava l'ètica de situació, cosa que va exigir a la teologia l'anàlisi exacta de la subjectivitat humana i de la seva llibertat²⁵.

Crec que també cal subratllar la creixent complexitat social del nostre món modern i postmodern, la precipitació de la vida, l'impacte de tota mena d'influències en un pluralisme cada vegada més accentuat. Tot això ha provocat, per reacció, l'accent sobre la interioritat humana i la seva autonomia com a refugi. Opino que la valoració actual de la consciència individual no és solament el respecte de l'àmbit sagrat de la decisió ètica, sinó que té també molt de refugi davant l'atabaladora complexitat de la vida, les normes que cauen de totes bandes sobre l'individu i l'agressivitat de les exigències vingudes de tota mena d'autoritat, també l'eclesial.

Aquesta sensibilitat va concretar-se en la teoria moral anomenada de la «opció fonamental». Potser el llenguatge és poc apropiat i probablement se n'han fet presentacions massa simples o abusives, però respon a alguns elements bàsics que ja apareixien en els primers passos de la renovació moral: entendre l'acció moral dins el conjunt de la vida ètica de la persona i de les seves actituds, valorar-la no sols a la llum de la norma externa, sinó també de la riquesa moral interior²⁶.

És interessant de notar com el Concili va tractar el tema de la consciència. Sense voler fer-ne un estudi exhaustiu, s'hi poden trobar tres línies. Per una banda, el núm. 16 de *G.S.*, el text que toca la qüestió de manera més explícita

24. B. Häring subratlla sempre la urgència d'una visió personalística de la moral. Ho ha formulat en la seva obra *La moral y la persona* (títol original: *Morality is for persons*), Barcelona, Herder, 1973. Respon a la mateixa sensibilitat l'obra de M. Vidal, expressant-ho en el títol *Moral de actitudes*.

25. N'és un bon resum, molt esquemàtic i amb bibliografia abundant, W. MOLINSKY, *Ètica de situació*, dins *Sacramentum Mundi* II, pp. 942-951; també G. ANGELINI, *Situación ètica de*, dins *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, pp. 1030-1034.

26. Cal citar els treballs de K. Rahner sobre la necessitat d'una ètica existencial formal i sobre la valoració de les decisions reals de cada persona com a lloc d'expressió i de realització de la seva radical orientació existencial. Cito com a resum del seu pensament dues obres curtes: *Sobre el problema de una ètica existencial formal*, *Escritos de Teología* II, pp. 233-251; *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1963. Sobre el tema de l'opció fonamental diu M. Vidal: «Podemos decir que la opción fundamental es uno de los pilares en que se apoya la renovación de la moral, sobre todo de cara a una presentación pedagógica del tema moral» (*Moral de actitudes* I 652); cita algunes obres i en fa un estudi ràpid i massa esquemàtic (pp. 651-656).

i directa. L'estudia com un aspecte de la «dignitat de la persona humana» i en fa una presentació objectiva, teologal, molt radical, molt interioritzada: «L'home té una llei gravada per Déu en el seu cor, en l'obediència de la qual resideix la dignitat humana i d'acord amb la qual serà jutjat personalment. La consciència és el reducte sacratíssim i el sagrari de l'home, en el qual està sol amb Déu i en la intimitat del qual ressona la veu de Déu.» No en fa una presentació conflictiva. Només una frase resumeix la doctrina que després ha estat objecte de llargues discussions: «Com més gran és el predomini de la recta consciència, més s'allunyen les persones i la societat de l'arbitri cec i més volen conformar-se amb les normes objectives de la moralitat»²⁷.

La segona manera de tractar el tema és el repetit consell del Concili de formar-se la consciència per a afrontar els greus reptes de la vida cristiana avui²⁸. I la tercera és la manera com apareix en la declaració *Dignitatis humanae* sobre la llibertat religiosa. Pot ser-ne un bon resum aquesta expressió del núm. 3: «L'home percep i reconeix els dictats de la llei divina mitjançant la seva consciència, a la qual té l'obligació de seguir fidelment en tota la seva actuació, i així arribar a Déu, que és el seu fi. No se l'ha d'obligar, per tant, a obrar contra la seva consciència; ni tampoc se li ha d'impedir que obri d'acord amb la seva consciència, sobretot en matèria religiosa.»²⁹

La publicació de l'encíclica *Humanae Vitae* de Pau VI l'any 1968 va ser ocasió, potser impensadament, d'un debat no gens pacífic que encara no s'ha acabat. El conflicte, més o menys soterrat, en la mateixa concepció de la consciència, va passar a la llum amb virulència. Després de l'encíclica, algunes conferències episcopals i després molts moralistes han estudiat el tema³⁰. La discussió, també aquí, ha abandonat l'estricta tractament moral i ha entrat en l'àmbit antropològic. El que està en discussió és l'antropologia de l'acció ètica; i no com un altre problema a més dels que ja he assenyalat, sinó com un tema implicat en tota reflexió moral humana, al cor de qualsevol paraula sobre l'home com a animal ètic.

En el fons es plantegen dues qüestions antropològiques molt implicades

27. El núm. 16 de *G.S.* va tenir, entre el juliol de 1964 i el desembre de 1965, quatre redaccions; hom pot veure-hi el procés vers una comprensió de la consciència cada vegada més arrelada en la dignitat de l'home com a ésser personal. D. CAPONE, *Antropología, conciencia y personalidad*, dins *La conciencia moral hoy*, Madrid 1971, pp. 101-156; especialment pp. 33-156. Altres textos del Concili que expressen conceptes semblants: *G.S.* 19, 41, 50, 61; *D.H.* 3, 11; *L.G.* 16, 36; *Inter Mirifica* 9.

28. *D.H.* 3, 14; *G.S.* 16, 87; *A.A.* 20; *Inter Mirifica* 5.

29. També *D.H.* 2, 13; *G.S.* 26.

30. Algunes conferències episcopals reconeixen la possibilitat d'un dissentiment en consciència respecte al magisteri de l'Església, fruit de la reflexió personal i de l'estudi: la belga, l'alemanya occidental, l'alemanya oriental, l'austríaca, la d'Anglaterra i Gal·les, l'escandinava, la d'Estats Units d'Amèrica, la suïssa. Algunes hi afegeixen la qüestió de la consciència perplexa davant deures incompatibles: la italiana, la canadenca, la francesa. M. CUYÀS, *En torno a la Humanae Vitae*, dins *Selecciones de Libros VI* (1969) 10-46, 249-390; especialment p. 267, n. 59 i p. 260, n. 37.

mútuament però no idèntiques. Una és l'antropologia de l'acció humana com a tal, i l'altra, l'antropologia de l'acció en quant ètica. La primera qüestió planteja el tema de la comprensió adequada de l'acció humana. Les posicions van des d'una visió estrictament fragmentada, reduïda a la consideració puntual de cada acte de l'home com a vàlid per a ell mateix, fins a les visions més globals que tendeixen a considerar que l'acció humana només pot ser entesa en el seu conjunt i neguen el caràcter d'acte humà a cada un dels seus aspectes si se'ls aïlla del conjunt. No tracto aquí aquest problema, que entra més aviat en la qüestió de la tensió entre el jo humà i les seves mediacions. M'entretindrè ara en la segona qüestió, l'obrar humà en quant ètic.

2. *Els termes del conflicte: la tensió bàsica i els elements d'aquesta tensió*

El tema de l'estatut de l'acció ètica és un dels llocs en què han esclatat amb més cruïda els problemes originats per la nova orientació de la moral. El llarg debat inicial es va centrar en el tema de la fonamentació, però aquell debat probablement no valorava prou les seves conseqüències reals. A la fi ha sortit el veritable conflicte, i ha estat en el tema de la consciència. Entendre els termes exactes del conflicte és, opino, entendre un dels punts clau de la moral avui³¹. Tenim un element en contra i és l'ocasió que ha posat el tema sobre la taula: la doctrina de la *Humanae Vitae*. Això no només ha originat un to polèmic, cosa ja perillosa, sinó que hi ha barrejat la qüestió de la fidelitat o infidelitat al magisteri, cosa que complica extraordinàriament el debat.

He parlat de dues concepcions de la consciència. Més aviat són dues sensibilitats que accentuen aspectes diversos d'un conjunt complex i ple d'interferències. Hom podria classificar els autors segons un o altre d'aquests accents, però en l'exposició de cadascun es poden trobar expressions pròpies de l'altra sensibilitat. Les fronteres són molt fluides. Crec que el primer esforç que cal fer és plantejar bé la qüestió, clarificar al màxim les dades del problema.

La qüestió central és, sens dubte, la tensió entre subjectivitat i objectivitat. He citat ja l'expressió del Vaticà II que diu de manera pacífica la convicció de l'Església: «Com més gran és el predomini de la recta consciència, més s'allunyen les persones i la societat de l'arbitri cec, i més volen conformar-se amb les normes objectives de la moralitat.»³² La qüestió de les «normes objectives

31. M. Vidal presenta el que en diu «concepció intel·lectualista i casuista» de la consciència moral com a pròpia de l'època posttridentina ja superada (*Moral de actitudes* I 359-362). Això podria semblar veritat en un moment preocupat per altres problemes, però la qüestió ha estat sempre latent i continua viva. Per altra banda, fa una anàlisi massa ràpida del que en diu «los grandes fallos que ha tenido la exposición del tema de la conciencia en la moral posttridentina» (p. 362).

32. G.S. 16.

de la moralitat» va dominar la llarga discussió conciliar a propòsit de la visió moral de la regulació de la natalitat³³. En la tensió entre subjectivitat i objectivitat, la nova moral acusa els manuals clàssics d'haver caigut en un objectivisme i legalisme freds i inacceptables; però, per altra banda, l'accent sobre la subjectivitat té sempre el perill del subjectivisme i el fantasma amenaçant de la moral de situació³⁴.

La tensió entre subjectivitat i objectivitat està plantejada en el cor mateix de l'acció ètica. L'ambient polèmic porta sovint la discussió a casos límit o a situacions anòmales i així imperceptiblement s'entén aquella tensió només en funció de qüestions conflictives. No és així, però. Es tracta de la tensió viva entre llibertat personal i veritat ètica objectiva. Quan es diu llibertat, no s'entén la llibertat que defensa el seu dret de fer el mal; aquesta és la llibertat tacades pel pecat, que no necessita excuses sinó conversió. Parlem de la llibertat realment alliberada del pecat i que tendeix al bé per la virtut. I, a l'altra banda, no parlem de normes dolentes o ambigües o discutibles. Parlem de la llei moral en quant és bona, imposa el bé i prohibeix el mal. Aquí està plantejada la tensió. És tensió entre l'home lliure i virtuós que busca el bé, i la norma ètica que imposa el bé i prohibeix el mal. Els casos conflictius, cal resoldre'ls a la llum d'aquesta tensió central. I és precisament en aquest nucli on hi ha el conflicte.

Crec que el *punctum dolens* de la qüestió és entendre que la tensió entre subjectivitat i objectivitat no es juga entre dos elements sinó entre tres: la llibertat ètica humana, la norma moral i la situació objectiva. El fet de jugar amb dos pols de la tensió (subjecte-objecte) inclina espontàniament a creure que es juga entre dos elements; un seria la llibertat personal (element subjectiu) i l'altre seria el que es considera «element objectiu», incloent-hi indistintament la norma i la situació objectiva. Aquí hi ha, em sembla, l'arrel de la confusió i la dificultat per a plantejar bé el problema. En aquesta tensió bàsica es juguen tres qüestions: 1) quin és exactament el bé que cal fer; 2) com arriba l'home a

33. El núm. 50 de *G.S.*, més general, diu: «Els esposos cristians han de ser ben conscients que en la seva manera d'obrar no poden procedir capriciosament, sinó que tenen obligació de seguir sempre la pròpia consciència d'acord amb la llei divina, dòcils al magisteri de l'Església que interpreta amb autoritat aquesta llei a la llum de l'Evangeli.» El text més delicat és el del núm. 51, on, després d'un debat considerable, es diu: «Quan es tracta de coordinar l'amor conjugal i la transmissió responsable de la vida, la moralitat de les accions no depèn solament de la rectitud d'intenció i de la valoració dels motius; s'han de considerar els criteris objectius fonamentats en la mateixa naturalesa de la persona i dels seus actes, que respecten, en un context d'autèntic amor, la significació total d'una donació recíproca i d'una procreació digna de l'home; cosa impossible si no es practica amb cor sincer la castedat conjugal.» Vegeu M. CLARET, *L'amor, la sexualitat i la fecunditat matrimonials en el magisteri de l'Església*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1991, pp. 298-304 (tesi doctoral mecanoscrita).

34. Aquesta qüestió, tractada sintèticament per VIDAL, en *Moral de actitudes* (I 444-445; 472), ha merescut un article seu dins *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral* (pp. 724-731, amb bibliografia). També E. LÓPEZ AZPITARTE, dins *Praxis Cristiana* I 346-367.

conèixer aquest bé; 3) d'on li arriba a l'home la peremptorietat de l'obligació. Tots tres temes estan indestriablement implicats, però la seva anàlisi teòrica pot posar en evidència els termes del conflicte.

3. *El bé objectiu que cal ser fet*

El bé objectiu és el bé de la situació concreta: donar menjar a qui té gana, donar beure a qui té set. En això, en principi, hi està d'acord tothom. Hem superat el nominalisme; una acció no és bona perquè és manada, sinó que és manada perquè és bona en ella mateixa. La realitat no és èticament neutra, de manera que calgui una instància exterior que la declari bona o dolenta. És el principi últim de l'autonomia que vol superar tota heteronomia.

Aquesta qüestió és prou important per a posar en relleu almenys dos temes que hi estan implicats. El primer és una pinzellada de diversificació a l'hora d'especificar aquesta «bondat o malícia objectiva de la realitat». La mentalitat més tradicional entén la situació com un bloc bastant massís determinat pel seu objecte; al seu costat hi ha les «circumstàncies» que només l'afecten de manera més o menys accidental. Pot haver-hi circumstàncies que canvien el signe d'una situació, però no passen de ser circumstàncies i, per tant, accidentals, passatgeres. Matar una persona és en si dolent, ajudar-la és en si bo. Pot haver-hi circumstàncies de la situació que matisin aquesta malícia o bondat: àdhuc certes circumstàncies poden fer no dolenta la mort d'un altre (defensa davant una agressió injusta greu) o poden fer no bo ajudar algú (col·laborar a l'adquisició d'una arma per a suïcidar-se). Però són «circumstàncies» que incideixen des de fora; continua essent cert que «en si» matar és dolent i ajudar és bo.

L'altra mentalitat subratlla més aviat la complexitat i l'originalitat de les situacions. En la responsabilitat d'un pare respecte al seu fill adolescent, en la manera de desenrotllar el propi treball professional, en l'actitud d'una família respecte al Tercer Món, en la relació d'un país amb un altre i, en general, en les innumbrables situacions que els homes vivim, no té gaire sentit parlar d'un bloc central més o menys influenciat per les circumstàncies. Cada situació, cada persona, cada problema és el que és, amb una sèrie pràcticament inabastable d'elements que el constitueixen. Aquí hi ha la qüestió; el bé objectiu és el bé real d'aquesta situació irrepètible i complexíssima. Cada moment, cada situació necessita una determinada actuació que constitueix el seu bé concret i propi. No existeix altra acció moral que aquestes decisions concretes perquè l'home no viu sinó en la singularitat. El bé objectiu és el bé concret i nou de cada situació irrepètible.

He dit que entre l'una i l'altra mentalitat hi ha una pinzellada d'allunyament. Ningú no nega res del que acabo d'escriure. Es tracta dels accents, a vegades només dels exemples. La primera sensibilitat exemplifica a base de grans principis ètics (no matar, ajudar un necessitat); la segona posa en relleu l'ex-

trema complexitat de les decisions normals de la vida diària. És evident que cal no matar i que cal ajudar; la qüestió ètica, però, és la del «bé real concret» que cal fer a aquesta persona en aquesta situació complicada i irrepètible.

Fins aquí, el primer tema; el segon és la relació del «bé objectiu concret» amb els valors ètics. Precisament perquè els valors ètics existeixen, no tenen altra realització pràctica possible més que la realització del bé concret. Tota formulació del valor com a tal (amor, servei, pobresa, alegria...) no és sinó formulació genèrica. Posar en relleu el caràcter concret, singular, irrepètible, de l'acció moral no és buidar de contingut els valors com a tals o els principis ètics universals; és recordar que no tenen altra realització possible més que l'acció singular, travessada per tota mena de limitacions però amb una grandesa pròpia: és l'única que existeix.

4. *El coneixement del bé objectiu*

Això porta a la segona pregunta: com arriba l'home a conèixer el bé objectiu que ha de ser fet. Aquí és on apareix més clarament la diversitat de les dues sensibilitats eclesials. Segons la mentalitat més tradicional, és la norma, la llei moral, la que diu a l'home quin és el bé real de la situació. Això correspon a aquella visió seva de la situació, que entén com a definible pel seu contingut central (no matar, complir el precepte dominical, ajudar els pobres...). La llei, la norma, diu a l'home què cal fer.

La mentalitat nova s'allunya. La llei no pot abastar la riquesa de la situació i no és aquesta la seva missió. L'únic que pot conèixer quin és el bé que ara i aquí necessita la situació concreta és la mateixa persona; i ho pot fer en la mesura en què està oberta sincerament a entendre i a buscar el bé real de la situació singular. I això no sols en els casos excepcionals o especialment conflictius, sinó sempre. És la persona la qui, pel seu cor virtuós, tendeix al bé i al bé objectiu; i precisament aquesta tendència és la que obre constantment els ulls de l'home virtuós per a fer-li veure el bé real de la situació real, sovint més enllà de normes, tradicions, lleis o costums. La pregunta és aleshores quina és la funció de la llei i la norma, també la de l'Església; en parlaré després de tractar la tercera qüestió, per tal de tenir una visió més global del tema.

5. *La força de l'obligació*

D'on li arriba, a l'home, l'exigència peremptòria de l'obligació moral? Per a la primera sensibilitat la resposta és clara: de la norma. Sigui quina sigui la paraula que il·lumina sobre el bé de la situació, no pot sortir d'aquesta situació l'exigència ètica amb tot el que té de peremptòria, d'urgent, d'imposadora amb capacitat de sanció. Sigui quin sigui el valor d'una persona que té gana,

l'exigència ètica no ve sinó de la llei de Déu o de la Paraula del Senyor que li diu: dóna-li menjar. Si no hi ha norma, no hi ha exigència ètica.

Per a l'altra sensibilitat, també la urgència i la peremptorietat vénen del mateix bé de la realitat. És l'home, els homes, el seu sofriment, la seva soledat, les seves alegries, els que porten l'exigència ètica més radical. És la situació real, rica, complexa, inabastable, la que interpel·la, la que urgeix amb l'única estricta exigència ètica. Només l'home obert sincerament per l'amor i la pobresa a la realitat objectiva, pot entendre el bé real que ara aquest moment necessita i se sent interpel·lat de manera definitiva per aquest bé.

6. *El paper de la norma*

Ara és l'hora de parlar de la norma. Per a la primera sensibilitat, la norma té un paper absolutament central; és la mediació de la voluntat salvadora de Déu i té la funció de concretar la tendència formal de l'home al bé. I, en la nostra situació pecadora, té la missió de posar ordre en el caos dels interessos egoïstes i de les justificacions de totes les injustícies. La norma descriu i imposa el bé de la realitat. Per a aquesta mentalitat no hi ha distància entre norma i bé objectiu; la norma descriu realment i imposa el bé objectiu. Ja accepta que la llei mai no pot abastar la riquesa de la realitat complexa, però entén que, no podent fer-se càrrec de les circumstàncies, sí que ho fa del nucli de la situació i, per tant, de la seva exigència ètica. L'home manifesta la seva obertura al bé real sotmetent-se a la norma. La seva funció –la funció de la consciència– és aplicar la norma a la situació singular. No té sentit parlar de creativitat de la consciència o de conflicte entre la llei i el bé real. El conflicte hi és solament en cas de normes dolentes. La llei encarna i realitza el discurs ètic. La grandesa ètica de l'home, on manifesta la seva submissió a la voluntat de Déu i a la «norma objectiva de la moralitat», és la submissió a la norma i a la llei³⁵.

Per a l'altra sensibilitat, la llei no és sinó la formulació lingüística i genèrica de l'exigència peremptòria del bé real. La força ètica està en la realitat, amb tota la seva riquesa, i és aquesta realitat la que expressa la voluntat de Déu so-

35. Un dels textos on he trobat exposat aquest esquema de manera més clara és C. CAFFARRA, *Moral Fundamental*, dins *Diccionario Teológico Interdisciplinar III*, pp. 565-582; especialment pp. 574-582: «... el acontecimiento salvífico fundamental en cuanto mandamiento se revela al creyente a través de una 'constelación' de tres magnitudes objetivas: Escritura – tradición – magisterio, que son asimiladas subjetivamente por la conciencia moral» (p. 577). «Esta conciencia moral consiste esencialmente en la facultad de percibir las exigencias planteadas por el mandamiento de Dios que es Cristo a 'mi' mismo en 'esta' situación; el *mandatum Dei* a través de la mediación última de la conciencia se convierte realmente en *mandatum Dei concretissimum*» (p. 578). També G. MAUSBACH, *Teologia Morale*, Alba, Ed. Paoline, 1957, I, p. 210; M. ZALBA, *Theologiae Moralis Compendium*, Madrid, Edica, 1958, I, pp. 357-358; Ph. DELHAYE, *La conciencia moral del cristiano*, Barcelona, Herder, 1969, pp. 198-205.

bre mi, sobre el meu grup, sobre el meu poble. Tota paraula, la llei de Déu, la Paraula de l'Evangeli, o les normes de l'Església, n'és la formulació; ara, precisament com a llenguatge, inevitablement es fa formulació genèrica i s'allunya per això mateix de la realitat. La llei mai no pot formular l'exigència real de la situació objectiva. Hi ha sempre una tensió entre norma i realitat. Ara bé, no per això es desvirtua la voluntat de Déu; Déu manifesta la seva voluntat i la seva crida en la situació i a través de la situació, perquè el bé objectiu no és posat des de fora sinó que és el mateix bé de la realitat. En la recerca del bé, l'home ha d'escoltar tot el que el pugui orientar vers aquest bé; en primer lloc, la norma. Però la qualitat ètica consisteix, pròpiament, a veure el bé real com a tal bé i a sotmetre-s'hi. En aquest sentit l'home en quant ètic no sols aplica les normes a un cas particular, sinó que crea la seva resposta moral; el bé real està sempre més enllà de l'abast de les normes i és més concret que tota formulació i tota llei. Hi ha una submissió que defineix la grandesa moral d'una consciència; no és, però, la submissió a la llei com a llei, sinó la submissió al bé real com a tal bé, i és així com se sotmet i respon al Déu viu. La grandesa moral de l'home és entendre el bé ètic amagat i interpel·lant des del sofriment dels homes, veritable «norma objectiva de moralitat» més enllà o més ençà de tota norma, sotmetre-s'hi i fer-lo.

7. *El tema de l'error*

Hi ha un tema en el qual aquestes dues sensibilitats es mostren especialment distants, i és possible que tot el conflicte hagi nascut aquí: el que la moral clàssica en deia la consciència invenciblement errònia. Diu el Concili: «No és gens estrany que la consciència erri per ignorància invencible, sense que això comporti la pèrdua de la seva dignitat; però no es pot dir el mateix quan l'home es preocupa poc de buscar la veritat i el bé, i la consciència, a poc a poc, es va gairebé ençant per l'hàbit del pecat.»³⁶

La sensibilitat més legalista entén que només pot haver-hi error sobre la norma. Una vegada coneguda la norma, per això mateix es coneix el bé que cal fer; no té sentit parlar aleshores de consciència errònia. Per a l'altra sensibilitat l'error o la ignorància no és sobre la norma sinó sobre el bé real. Una persona o un grup poden veure com a bé quelcom que és en si dolent, i aquest és potser un dels grans problemes morals de la història de la humanitat. També en aquest cas conserven la seva dignitat, però aleshores es produeix el veritable esquinçament moral. Fins i tot coneixent la norma, l'home pot continuar entenent com a bé una cosa que no ho és, o a l'inrevés. Perquè, repetim-ho, no és la subjecció a la llei el que defineix moralment un home, sinó la subjecció al bé real conegut com a tal bé i precisament perquè és bé. Donada la comple-

36. G.S. 16.

xitat de l'home, pot continuar comprenent com a bé el que no ho és, fins i tot després de conèixer la norma que li ho prohibeix; també en aquest cas conserva la seva dignitat.

8. *Els dos llenguatges*

Això em porta a un últim accent. Aquesta distinta sensibilitat produeix llenguatges diferents. La primera usa més aviat un llenguatge legal i legalista i, en darrer terme, condescendent. L'ideal ètic és, en definitiva, trobar la relació adequada amb la llei, perquè aquesta absorbeix tota la qualitat moral de la realitat. Es tracta de conèixer-la, acceptar-la, interioritzar-la, complir-la. L'actitud bàsica és l'obediència; àdhuc la fe s'entén com a obediència intel·lectual i viscuda a la voluntat de Déu. L'home, complint la norma, se salva. Aquesta sensibilitat usa poc el llenguatge de la realitat dels homes, dels seus sofriments, de les seves exigències. L'exigència ve de la llei i, no havent-hi distància entre norma i realitat, el fet de complir la norma redimeix ja la realitat. Aquest plantejament porta la mentalitat més legalista a una estranya condescendència. La llei té les seves exigències però també les seves interpretacions, les seves rebaixes. Pot haver-hi consciència errònia; no del bé sinó de la llei. El to amb el qual tracta el tema de la consciència errònia és extraordinàriament benvolent. L'entén com un camí de justificació subjectiva. La consciència ignorant no coneix la llei, actua subjectivament bé, i amb això ja n'hi ha prou; és l'únic bé ètic que existeix. El bé i el mal objectius no existeixen, en el fons han desaparegut. A l'últim horitzó d'aquesta sensibilitat hi ha una extraordinària valoració de la voluntat de Déu sobre l'home; aquesta s'expressa en la llei de Déu i té com a mediacions les normes als seus distints nivells. L'accent inicial sobre la voluntat de Déu com a tal voluntat origina tota aquesta antropologia de l'acció ètica.

L'altra sensibilitat utilitza un llenguatge molt diferent. No parla de la llei, parla dels homes, de les seves necessitats, del seu sofriment, dels reptes que ens interpel·len, del treball que cal fer; parla de la crida de Déu a través de la realitat. L'actitud ètica fonamental de l'home és l'actitud davant la realitat, no enfront de la llei. I aquesta actitud és marcada bàsicament per l'amor generós, l'únic realment clarivident i exigent. Precisament aquest amor als homes reals és el que descobreix el seu bé real i el que està corregint i millorant cada dia les lleis. Parla també d'ignorància invencible; no sobre la llei sinó sobre el bé de la realitat. En parla, però, no amb condescendència sinó amb sofriment. Entén la dignitat de la consciència que s'equivoca i defensa el dret a l'error àdhuc quan la norma és bona i diu el contrari. Però al mateix temps sofreix per aquesta ignorància que pot fer tranquil·lament com a bé mals reals, a vegades greus, col·lectius, terribles. L'home sincerament obert al bé de la realitat està constantment en crisi i en conversió, i busca amb tota sinceritat el bé real. Només això justifica subjectivament el mal real comès. A l'horitzó d'aquesta sen-

sibilitat hi ha l'experiència del Déu de l'amor que crida l'home a estimar i l'interpel·la a través de la realitat de la vida. D'aquí surt una antropologia de l'acció humana que defineix l'home per la seva manera de posar-se davant la realitat.

9. *A manera de conclusió: l'antropologia de l'acció ètica singular*

També en aquest tema la qüestió bàsica és antropològica. La pregunta és aquesta: què és el que determina la bondat o malícia de l'acció moral. I aquesta pregunta s'identifica, en darrer terme, amb l'altra: què és un home bo. La identificació d'aquestes dues preguntes suposa dos temes, ambdós absolutament fonamentals. Un es refereix a l'antropologia de l'acció en ella mateixa: quina és la relació entre l'home i la seva acció?, és acceptable una manera d'entendre la persona humana que prescindeixi de la seva acció lliure, de manera que es pugui considerar l'home al marge de la seva acció, i l'home bo més ençà de la bondat o malícia de la seva acció lliure?

L'altre tema es refereix a l'antropologia de l'acció en quant ètica: quina és l'adequada comprensió de la bondat o malícia de l'acció humana i, en definitiva, de la persona moral? Ara resumiré el que ha sortit a propòsit d'aquest segon aspecte.

La qüestió de l'antropologia de l'acció en quant moral és sempre difícil, perquè en el seu nucli hi ha una tensió: entre subjectivitat i objectivitat. He parlat de dues sensibilitats en la manera d'entendre aquesta tensió. Una, filla dels manuals posttridentins, l'entén com a tensió entre persona i llei, i s'arrela en una visió globalitzant de la norma com a adequada expressió del bé real. L'home ètic es defineix per la seva manera de posar-se davant la norma; el clima d'aquesta plenitud moral és l'obediència. L'altra sensibilitat entén que la tensió és entre la persona i el bé de la situació objectiva real. La interpel·lació ètica ve de la realitat, i a través d'ella Déu crida l'home al bé. L'home ètic es defineix per la seva manera de posar-se davant la realitat; el clima d'aquesta plenitud moral pot resumir-se en les dues virtuts evangèliques: amor i pobresa. Hi ha també una tensió entre persona i llei, però és derivada i cal entendre-la a la llum d'una adequada comprensió de la llei, que expressa el bé de la situació singular però no de manera comprensiva.

A tot arreu hi ha perills. La primera crec que ha caigut en el perill del legalisme de sabor nominalista. La segona, que considero més adequada, pot caure en el perill de l'objectivisme exigent i impersonal, en el subjectivisme relativitzador i en l'antinomisme.

Aquestes dues sensibilitats s'arrelen en dos accents antropològics diferents i apelen a l'antropologia com a fonament del discurs ètic. I em sembla trobar en aquests dos accents la punta de l'iceberg de les primeres discussions sobre el fonament de la moral cristiana. Tothom accepta la fórmula: no llei, sinó Evangeli. Malgrat les discussions del començament, aquest canvi copernicà no

havia trobat un camp de batalla on es confrontessin clarament les seves conseqüències. Crec que aquest és el de l'acció moral singular, l'únic real. Tot porta al tema de la fonamentació ètica, i aquest en la mesura en què diu alguna cosa sobre l'home i les seves tensions segons la teologia.

III. L'ESTATUT DE LA MORAL CRISTIANA

1. *Les circumstàncies històrico-culturals*

El que he anomenat canvi copernicà de la teologia moral i la recerca del seu estatut teològic va tenir lloc en un moment de greu crisi de la teologia; tota ella ressentia la urgència de renovació en un clima fortament marcat per la modernitat: crisi de tradicions, d'estructures, de valors, d'ideologies, crisi de la transcendència; erecció, com a valors fonamentals, de la raó, la llibertat, l'home. La moral cristiana, cercant el seu estatut com a teologia, es va trobar amb la crisi de la mateixa teologia i alhora amb un món també en canvi en el camp dels valors i de l'ètica. Això va determinar un procés en el qual es poden individuar diversos passos.

El començament va ser molt fortament intrateològic, a la recerca del propi estatut en el conjunt de la teologia; n'he dit la primera recerca del fonament. S'utilitzaven repetidament categories com «Regne de Déu», «vida nova en l'Esperit», «seguiment de Jesucrist», «vida sacramental», «principi caritat». Va accentuar-se el diàleg amb l'ètica protestant, àdhuc la receptivitat de les categories filosòfiques més afins: filosofia dels valors, existencialisme, personalisme, compromís polític i social, etc.

Coincidiren amb aquest moment –no gens curt, sens dubte– avatars molt significatius de la història. Les revolucions socials, els canvis polítics, les guerres, la nova concepció de la vida i la societat, els avenços científics i tècnics, constituïen novetats i desafiaments greus. El pensament eclesial va reaccionar. Des de la perspectiva actual ha quedat com a molt més significativa la reacció de la jerarquia que la dels teòlegs i l'acció eclesial. I no es pot negar que el clima, a finals del segle XIX i fins ben a prop de la meitat del nostre, va ser no de diàleg sinó de confrontació. El magisteri, en general, va posar-se en contra dels grans corrents de la modernitat, accentuant els elements més conservadors del seu pensament ètic: cal conservar l'ordre volgut per Déu en tots els camps, singularment el polític, el social i el familiar; la voluntat de Déu apareix en les lleis de la naturalesa humana, lleis que el magisteri té la llum per a conèixer i la missió d'anunciar i defensar; les noves experiències del món modern són condemnables. Es pot parlar de renovació moral. Però, repeteixo, des de la nostra perspectiva, aquesta es va limitar a la tasca intrateològica de la recerca de fonamentació i de sentit. Els aires oficials de la moral concreta eren, en general, molt conservadors.

A poc a poc, les comunitats cristianes i els teòlegs van anar abandonant el to polèmic. La modernitat, al costat d'elements inacceptables, oferia veritables valors. Va començar l'època del diàleg. No cal dir que havien de conviure en la mateixa Església la mentalitat més tancada i l'actitud més oberta i dialogant. Moltes persones que avui venerem van conèixer el sofriment i la incomprensió. El Concili Vaticà II va inclinar-se per l'obertura i el diàleg, i va consagrar i impulsar els esforços fets fins aleshores en aquest sentit³⁷.

2. *La qüestió de l'especificitat de la moral cristiana*

En aquell clima de diàleg, la teologia moral va experimentar un xoc especialment dur. Per una banda, la constatació cada vegada més evident d'un pluralisme ètic ja definitiu i pacíficament acceptat; per l'altra, l'evidència de molts elements ètics positius en altres cultures, tradicions i religions, afirmats i viscuts sense cap referència a l'Evangeli de Jesucrist i a la fe cristiana; també els estudis sobre la història de la moral catòlica que mostraven la presència en aquesta moral de molts elements manllevats d'altres cultures i altres ètiques. La teologia va rebre un nou desafiament: reflexionar sobre la validesa dels projectes ètics no catòlics i no cristians, i sobre el propi estatut en el conjunt de tots aquests projectes. Ja des d'abans del Concili fins avui, aquests temes són cada vegada més urgents; actualment ja no es pot trobar un llibre de moral, sobretot de moral fonamental, que no es posi aquestes preguntes d'una manera o altra.

La qüestió va ser tractada profusament arran del Concili, en les dècades dels 60 i els 70, generalment sota l'epígraf de «especificitat de la moral cristiana»³⁸. És curiós de constatar que el seu camí ha estat totalment distint del de la qüestió de la consciència. Aquesta va ser objecte de discussions que no han minvat, sinó que més aviat s'han enverinat. El de l'especificitat, en canvi, va anar fent un camí molt més pacífic, amb una posició amplament majoritària que coincidia en l'orientació de fons i que s'ha anat deixant com a tema directe amb la sensació d'acord ja aconseguit en el pensament teològic.

No és difícil de fer el resum d'aquesta posició comuna³⁹. Bàsicament creu que en el seu contingut la moral cristiana no diu res específic i original respecte a la moral humana que l'home pot descobrir amb la força de la raó. L'element propi i específic de la moral cristiana cal buscar-lo en la seva formalitat,

37. Pot veure's un bon resum de la situació entre el Concili Vaticà I i el Vaticà II, amb l'orientació de la teologia, els corrents renovadors i les posicions bàsiques del Vaticà II, en E. VILANOVA, *Història de la teologia cristiana* III, pp. 395ss, especialment pp. 589-675.

38. Bon resum i bibliografia abundant en VIDAL, *Moral de actitudes* I 153-165.

39. G. MORA, *L'especificitat de la moral cristiana. Algunes notes crítiques sobre l'actual plantejament de la qüestió*, dins *Transcendència i testimoniatge*, Barcelona, Fac. Teol. Barcelona, Secció St. Pacià, 1977, pp. 188-218.

la seva cosmovisió, en la dimensió transcendent de les seves posicions ètiques, en la referència a Jesucrist Salvador i a Déu com a plenitud última de l'home. Al darrere d'aquesta posició hi ha un doble intent: per una banda, elaborar un pensament teològic que faciliti el diàleg de la moral cristiana amb altres morals i la col·laboració dels catòlics amb els no catòlics; però, per altra banda, no perdre ni aigualir els elements definidors del missatge moral cristià.

3. *Les qüestions encara fosques*

Han passat ja vint-i-cinc anys del Concili. Les coses no estan com aleshores, ni en l'àmbit teològic ni en el clima cultural i social. Cal constatar l'aparició o l'enduriment de problemes molt greus que han contribuït al clima d'angoixa i de refugi propi de la postmodernitat: els desastres ecològics, els desequilibris mundials, la fam, els greus llasts de les democràcies, la droga, el terrorisme, l'atur, la guerra. Hem viscut un moment d'eufòria amb motiu de l'esfondrament del mur de Berlín i el redreçament dels països de l'Est europeu; però després ha vingut la preocupació pel futur d'aquells països i per la pobresa espiritual que l'Occident podia oferir-los. I, sobretot, la guerra del Golf Pèrsic. Com a mínim, aquesta guerra ha posat en el seu lloc el conflicte del nostre temps: conflicte entre Primer Món i Tercer Món, entre Nord i Sud. El Tercer Món, immensament majoritari, sense tradició, sense líders, sense teoria, sense cohesió, sense res... Només amb el ressentiment i la humiliació de segles, cansat de trucar a la porta i de veure eternament posposat l'afrontament sincer del seu problema. Fins i tot sense camins, àdhuc sense raó, oferint amb safata de plata la justificació d'una altra intervenció del Primer Món, duríssima, implacable, perquè continuï quedant clar qui és qui en el nostre món.

On queda la possibilitat del diàleg? On és aquella pretesa «moral humana» que s'intuïa vagament com una plataforma en la qual ens podríem trobar tots? És precisament aquí on es fa difícil i quasi impossible el diàleg: en la recerca de la moral humana, en la manera d'afrontar els problemes. Cada cultura, cada ideologia, cada sensibilitat té la seva lògica, els seus projectes, la seva exigència, els seus interessos. Treballar amb un concepte de moral humana fàcilment acceptable per tothom té encara ressò de l'esquema globalitzador de la metafísica i respon a l'ambient més o menys optimista de la Il·lustració, ingènuament –ens sembla avui– confiat en la raó, la llibertat i la democràcia. Però estem en la postmodernitat i tot torna a posar-se sobre la taula, especialment la possibilitat de diàleg, de futur, de vida humana per a tothom. La qüestió de la «moral humana» no és un tema col·lateral, o una excusa, o un punt de partença: és el centre de tot el tema i el problema ètic.

Per altra banda, aquella teoria té greus mancances teològiques. Sobretot una, filla de la pobresa teològica general, filla encara de la neoescolàstica post-tridentina: la fissura entre l'anomenada moral humana i la dimensió transcendent, el tall entre el que s'anomena moral de la raó humana i el missatge cris-

tià sobre el Déu de l'amor i de la vida, i sobre Jesucrist mort i ressuscitat. Dir que això és el plus cristià propi dels cristians té dues conseqüències greus; torna el cristianisme al culte i a l'organització intraeclesial i, sobretot, deixa la moral humana sense la llum de la mort i la resurrecció de Jesucrist. Té el perill de sempre: tornar a caure en la constant dicotomia entre vida real i Evangelí, entre valors humans i fe, entre l'home i el Déu Pare de Jesucrist.

Aquella teoria teològica és bona en l'intent: promoure el diàleg i salvar el que és fonamental cristià. Però fa servir un utilatge teològic massa pobre. Dóna per suposada una moral humana acceptable per tothom, però que de fet només troba acord entre els teòlegs catòlics; i que, a més, està seccionada del missatge de la revelació evangèlica sobre Jesucrist Salvador. I, per altra banda, usa un concepte de moral cristiana reduït a una vaga i innecessària dimensió transcendent, només com una ajuda i una plenitud final, sense originalitat, sense paraula sobre l'home.

4. La pregunta ètico-antropològica

Tot ens porta a la pregunta central: no què aporta la moral cristiana a la moral humana, sinó quina és la moral humana i què hi diu el missatge cristià⁴⁰. I aquesta és una pregunta d'antropologia teològica, o potser millor, és la pregunta sobre la visió cristiana de l'home, és a dir, de tot home. Crec que al fons d'aquesta qüestió antropològica es juguen, com sempre, tensions no gens fàcils de formular i de resoldre; en aquest cas, fonamentalment dues. La primera és la tensió radical, bàsica, la tensió entre l'home i Déu; i no entesos els dos termes de manera estàtica o quasi òntica, sinó dinàmica i existencial. És la tensió entre el Déu Pare de Jesucrist, que atrau de manera gratuïta l'home, és a dir, tots els homes, a la vida veritable, en l'Esperit de Jesucrist per la seva voluntat salvífica universal, i l'home, lliure i responsable, que es fa i és en la seva manera de posar-se davant la realitat, els altres, la vida i la mort, i així acull o rebutja de manera viva el Déu vivent que l'atrau a Ell. Crec que la posició «comuna» té al darrere encara la pobra solució neoescolàstica de la relació entre natural i sobrenatural, quan en el fons hi ha un sol camí de comprensió i de solució, i és el mateix misteri de Jesús, Fill de Déu i Home perfecte⁴¹. I la

40. És interessant el títol de l'última obra de J. FUCHS, *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik*, Freiburg i Br., Herder, 1988. És un recull de diversos articles de l'autor, entre ells un d'important en el nostre tema: *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, dins *Stimmen der Zeit* 188 (1970) 99-112. L'autor segueix afirmant la seva teoria, molt propra del que he presentat com a posició comuna. Val la pena, però, de subratllar el títol i escoltar les seves primeres paraules de presentació: «Christliche Moral ist menschliche Moral – in dem doppelten Sinn, daß sie von Menschen stammt und für Menschen gemeint ist...»

41. Aquesta qüestió planteja temes tan decisius com els següents: el concepte de «gràcia increada» com a presència salvadora de Déu en l'home; l'«existencial sobrenatural» com a element alho-

segona tensió és eclesiològica; la tensió entre Església i no-Església, entre comunitats cristianes i grups no cristians; no exactament entre Església i món, llenguatge perillós per l'ambigüitat de l'expressió «món», que es presta a totes les confusions.

IV. LA SEGONA RECERCA DEL FONAMENT

Tota la meua reflexió parteix d'aquest principi: la moral va fer la decisió adequada quan va abandonar el llenguatge de la llei i va buscar el fonament en l'Escriptura i la teologia. El centre, la llum, la raó de ser de la moral cristiana és el misteri de Jesucrist, Fill de Déu, home ple per la seva mort i resurrecció. Han passat cent anys d'aquells primers intents, durant els quals la teologia moral ha anat constatant les dificultats del seu camí. Aquestes dificultats li exigeixen un nou aprofundiment en aquell mateix nucli inicial, i aquest aprofundiment té un interrogant clar i difícil: l'antropologia, la visió cristiana de l'home, estimat per Déu, salvat per Jesucrist, cridat a la vida; crida a la qual l'home, tot home, respon, trobant en el signe d'aquesta resposta la seva plenitud o la seva perdició⁴².

Hem individuat tres nivells o tres àmbits en els quals aquest aprofundiment antropològic és especialment urgent i difícil; i ho és perquè cada un d'ells planteja diverses tensions que estan al bell mig de la mateixa experiència humana. Qualsevol solució que posi disjuntives entre aquells elements, potenciant-ne un i oblidant els altres, o posi l'accent en algun de manera inadequada, torna a portar el problema per camins equivocats. Aquests són els tres nivells, elencats ara en ordre lògic.

1. L'estatut de la moral cristiana en el conjunt dels projectes ètics de la humanitat. Dues qüestions hi estan implicades, l'antropologia i l'eclesiològia,

ra gratuït i definidor de tot home; la participació de tots els homes de tots els temps en la vida de Déu (L.G. 16) i en la mort i resurrecció de Jesucrist *viis sibi notis* (Ad Gentes 7), *modo Deo cognito* (G.S. 22); el concepte d'acció com a autoposició de l'home davant la realitat en el cor mateix del missatge cristià sobre la fe salvífica. És a dir, els grans temes de la reflexió teològica oberts pel Concili; cal reconèixer les decisives aportacions de K. Rahner en aquests temes: K. RAHNER, *Sobre el concepte escolàstic de la gràcia increada*, dins *Escritos de Teología I*, pp. 351-380; ID. *Los cristianos anónimos*, dins *Escritos de Teología VI*, pp. 535-544; ID. *Existenciario, existencial*, dins *Sacramentum Mundi III*, pp. 66-68; ID. *Ateísmo y «cristianismo implícito»*, dins *El ateísmo contemporáneo*, Madrid, Cristiandad, 1973, IV, pp. 103-118; J.B. METZ, *El problema teológico de la incredulidad. Premisas para un diálogo con el ateísmo*, dins *El ateísmo contemporáneo IV*, pp. 83-102; J.M. ROVIRA BELLOSO, *Revelació de Déu, salvació de l'home*, Barcelona, Fac. Teol. Barcelona, 1981; E. VILANOVA, *Història de la teologia cristiana III*, pp. 700-705 («metafísica o història de la salvació?»). He intentat una anàlisi de l'acció en el cor de la fe salvífica en G. MORA, *Reflexions sobre l'estatut de la moral cristiana*, Barcelona, Fac. Teol. Barcelona, 1983.

42. L'obra *Handbuch der christlichen Ethik* (3 vols. Gütersloh, Herder-Gerd Mohn, 1979-1982) dedica un llarg capítol del primer volum al tema antropològic: «Christliche Ethik im Dialog mit der Anthropologie: das Problem der Identität», pp. 474-518.

manifestant tensions que han de ser resoltes a la llum del misteri salvador de Jesucrist per tots els homes i aprofundint el concepte neotestamentari de fe salvífica, que inclou en la seva mateixa definició la vida real de l'home, és a dir, de tots els homes, com a lloc en el qual es posseeix i es fa. Només a aquesta llum es pot entendre el sentit de la moral evangèlica i la seva pretensió de ser la veritable moral humana precisament perquè té en el seu centre el Déu vivent i l'home Jesucrist.

2. El tema de l'acció moral singular, el qual planteja l'antropologia de l'acció ètica amb la difícil tensió entre subjectivitat i objectivitat. Aquí hi estan implicats la comprensió de l'home com a persona que decideix d'ell mateix, la seva tensió amb la situació real com a lloc d'interpel·lació singular i peremptòria, i el paper de la norma i de l'autoritat moral en aquest dinamisme. Resoldre malament aquesta tensió és caure altra vegada en el legalisme, temptació sempre a punt, o en la moral de situació. També el problema de l'antropologia de l'acció ètica té a l'horitzó el mateix misteri de Jesucrist, és a dir, el sentit exacte de la seva donació al Pare i als homes, en la qual ha trobat la plenitud de la vida ressuscitada.

3. Els múltiples i greus interrogants que sacsegen l'home d'avui. No es tracta d'inventar noves normes o apel·lar a una autoritat suprema. Es tracta d'aprendre sobre l'home i entendre on està situada la seva realització humana. També la paraula revelada, és a dir, el misteri de Jesucrist, pot donar llum sobre aquella dimensió que constitueix la vida veritablement humana i segons la qual s'han de resoldre les tensions plantejades.

Som davant la segona recerca del fonament, la recerca antropològica. En el centre, el misteri de Jesucrist. Creiem que la paraula evangèlica és la paraula última i plena sobre l'home, sobre tot home, perquè creiem que Jesucrist, precisament com a Fill de Déu mort i ressuscitat, és l'home ple, que ha viscut l'adequada relació amb totes les coses. En Ell habita corporalment tota la plenitud de la divinitat (Col 2,9); precisament per això, Joan pot dir: «Aquí teniu l'home!» (Jn 19,5).

Gaspar MORA
Diputació, 231
08007 Barcelona

Summary

The renewal of Moral Theology, matured during the last 150 years brought to a first decisive option, which was confirmed by Vatican II: to abandon Canon Law as their fundament and to seek it in Theology and Scripture. It was «the first quest for a fundament». The historical events of the last decades, social and cultural, represent a new and difficult challenge for Moral Theology, the anthropological challenge. Theological anthropology is to-day the central problem in Moral Theology and represents its «second quest for a fundament». The A. specifies three delicate problems wich base on a theologico-anthropological question and wait for a solution: the autonomous character of moral conscience, the specific marks of christian morals and the amount of ethical questions posed by to-day's social and scientific process.