

Es en Cristo donde el hombre tiene que buscar el comportamiento que le conviene para que su obrar sea conforme a la dignidad de hijo de Dios

Scripta Theologica

Es en Cristo donde el hombre tiene que buscar el comportamiento que le conviene para que su obrar sea conforme a la dignidad de hijo de Dios

SUMARIO: 1. LA MORAL CRISTIANA Y LA VOCACION DE LOS FIELES EN CRISTO. 2. LA MORAL HUMANA EN LA MORAL DE CRISTO. 3. LOS DOS ELEMENTOS DE LA MORALIDAD. 3.1. *El elemento humano de la moral cristiana. El mandamiento del amor. El Sermón de la Montaña, la Cruz y la moral humana.* 3.2. *El elemento cristiano de la moral cristiana.* 3.3. *Lo cristiano de la moral humanista.* 4. VALORACIÓN. *Moralidad trascendental y moralidad categorial. Intencionalidad y actos categoriales. El cristiano y el "humanista". Imposibilidad de una moral cristiana cristocéntrica.*

En los años inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II, comienza un enconado debate sobre la especificidad de la moral cristiana, en el que participan prácticamente todos los grandes teólogos de la época^[1].

La cuestión debatida no es si el mensaje moral cristiano aporta o no alguna novedad respecto a otras morales filosóficas o religiosas, sino el alcance de tal novedad. Se discute si la moral predicada por Cristo constituye un cuerpo plenamente específico o si, por el contrario, dicha especificidad se refiere exclusivamente a algún aspecto, que debería señalarse como el *proprium* o el *novum* de la ética cristiana.

Entre las causas que originan la polémica, la más notable es el fenómeno de la secularización y, concretamente, la sustracción de las ciencias y la política al influjo de la religión y la ética. En estas circunstancias, muchos católicos se preguntan cómo han de vivir las realidades temporales; cuáles son las implicaciones de su fe en su vida familiar, profesional, social, política o económica; y qué valor tiene el magisterio eclesiástico en las cuestiones morales que se plantean en esos ámbitos. ¿No bastaría una ética humana, natural, racional, para solucionar los problemas humanos? ¿En qué difiere la ética enseñada por Cristo y propuesta por la Iglesia, de la ética simplemente humana, es decir, de aquella que se basa en el ser y

en la dignidad del hombre? ¿Cuál es el elemento que caracteriza a la ética cristiana como “cristiana” y que constituye, por tanto, su aportación propia, específica y original?

Aunque el debate parece producirse de modo casi repentino[2], la identidad de la moral cristiana venía siendo una preocupación de muchos moralistas católicos a lo largo de todo el siglo XX. Por diversos motivos, la evolución de la teología moral había llevado a una presentación de esta disciplina en la que no resultaba fácil reconocer lo genuino del mensaje moral predicado por Cristo[3]. Algunos teólogos denunciaron esta deficiencia, y propugnaron una renovación de los planteamientos para que la enseñanza de la moral girase sobre sus ejes específicos. En los intentos de renovación no faltaron vacilaciones y discusiones respecto al enfoque más acertado, de modo que, cuando llegó el momento de dialogar con otras éticas filosóficas y religiosas en el marco de un mundo secularizado, la teología moral que se enseñaba habitualmente no constituía un instrumento adecuado. Éste es otro de los motivos que impulsan la polémica.

Uno de los autores que intervienen más activamente en la discusión es J. Fuchs[4]. Su propuesta aparece, en los años inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano II, como novedosa, y casi todos los autores que tratan el tema de la especificidad a lo largo de los años 70 y 80 la tienen en cuenta para defenderla o criticarla[5].

1. La moral cristiana y la vocación de los fieles en Cristo

En este primer apartado y en el siguiente estudiaremos el pensamiento de J. Fuchs tal como aparece, sobre todo, en su obra *La moral y la teología moral según el Concilio*[6]. En ella, el antiguo profesor de la Gregoriana expone sus ideas fundamentales sobre la teología moral, la ley de Cristo y la ley natural. En cierto modo, el planteamiento que se desarrolla de modo más explícito en su obra posterior se encuentra aquí en germen.

Para J. Fuchs, el centro de la vida y de la moralidad cristiana es Cristo y nuestro “ser en Cristo”, y el fundamento de la norma moral es nuestro ser de hombres cristianos y sacramentales[7]. De ahí que la verdad básica y la categoría verdaderamente fundamental de la moralidad cristiana que la teología moral debe enseñar sea la vocación de los fieles en Cristo[8].

La moral cristiana es, en primer lugar, una moral de la llamada en la persona de Cristo a la salvación y, al mismo tiempo, a vivir la vida correspondiente con la salvación, es decir, «*la vida perfecta en caridad, a ejemplo de la vida de Cristo*», y también, evidentemente, «*aquellas obras de vida cristiana, con las cuales, cada uno, según su condición, debe manifestar su inclinación a la perfección en Cristo*»[9]. La vocación cristiana es, por tanto, un don, una gracia, pero también la exigencia y el

imperativo de vivir como liberados y como llamados a la salvación en Cristo[10].

Aunque la vocación del cristiano en Cristo exige la observancia de principios generales y de preceptos individuales, primordialmente requiere docilidad al Espíritu Santo, que mueve a cada uno al cumplimiento de múltiples exigencias, pero sobre todo a buscar la perfección según la imagen de Cristo[11]. El Espíritu Santo «nos hace ante todo creer, esperar y amar», y opera en nosotros nuestra total entrega a Dios y a la salvación en Cristo, «que es lo que constituye el fundamento de toda moral cristiana». Nos da además la prontitud y la fuerza para «configurar la imagen de Cristo en las numerosas manifestaciones concretas de nuestra vida», y nos proporciona «la luz que nos permite comprender qué aspecto debe revestir la acción en el Espíritu de Cristo en cada situación particular»[12].

La moralidad cristiana se manifiesta primariamente como Espíritu de Cristo que actúa en nosotros, y secundariamente como disposiciones y preceptos que afectan al cristiano: «El espíritu de Cristo que vive y actúa en nosotros, y el mismo Espíritu que se expresa en disposiciones y preceptos son los que conjuntamente constituyen la ley de Cristo»[13].

La ley de Cristo no está en contradicción con el orden moral natural, con los preceptos del Evangelio ni con las legítimas prescripciones de la autoridad humana. Todas estas leyes tienen vigencia en la ley de Cristo, pero no son su elemento primario, sino secundario, que está en íntima relación con la gracia y que indica valores y estructuras de acción en los que ha de manifestarse la gracia[14].

«La categoría de vocación lleva consigo el carácter de respuesta de la moralidad cristiana»[15]. El cristiano debe ser consciente de esta característica de su moralidad[16]. Pero la verdadera respuesta a la vocación en Cristo surge –según nuestro autor– de aquel centro del corazón humano donde el hombre (en libertad) elige no éste o aquel bien (o mal), sino la disponibilidad de su ser personal para el bien o el mal, es decir, cuando elige la fe, la caridad y el seguimiento de Cristo, o la no aceptación de la llamada. Esta elección fundamental es la elección verdadera y propia, más central, por tanto, que todas las confesiones internas o externas de la fe, de la caridad o del seguimiento de Cristo, que a fin de cuentas no son más que la expresión de aquella disponibilidad decisiva. A *fortiori*, dicha elección será mucho más central que las elecciones de las singulares actitudes y obras buenas que, en cuanto tales, no son más que el fruto y la expresión categorial de aquella decisión profunda y central. Por este motivo, el factor determinante de la comunión de amor con el Padre y, por tanto, de la salvación, no será el hecho de que la obra categorial sea una obra buena, sino el esfuerzo sincero y moralmente posible por realizar en una obra verdaderamente buena la decisión profunda y central de fondo[17].

El deber fundamental del cristiano es producir fruto en la caridad para la vida del mundo. Dicho fruto de la vocación cristiana consiste en obras diversas, pero «principalmente en el amor por los hombres que componen ese mundo»[18]. Fuchs distingue –siguiendo a K. Rhaner– un amor a Dios original y primitivo, de tipo trascendental, de un amor a Dios explícito o categorial. El primero hace posible el amor explícito o categorial al prójimo y, al mismo tiempo, mediatamente, hace explícito –a la manera del amor al prójimo–, el amor a Dios. Por tanto, el amor explícito a Dios es posible sólo a causa del amor explícito –ya real, ya posible– a

las personas humanas. En consecuencia, si se trata de saber cuál ha de ser nuestra aportación para la vida del mundo –concluye Fuchs– «hay que mostrar que vocación en Cristo, o amar al Padre, no implica nada más ni nada menos, que dar, por la vida del mundo, el mismo amor al mundo, o sea, a los hombres»[19].

2. La moral humana en la moral de Cristo

Como hemos visto más arriba, Fuchs afirma que la ley de Cristo no entra en contradicción con la ley moral natural, fundada en el ser del hombre en cuanto tal, sino que la incluye[20]. El hombre real es el hombre creado en Cristo y llamado a la salvación. Por tanto, la ley natural tiene que estar en conexión con Cristo y con su gracia. Una consecuencia de esta realidad es que, propiamente hablando, no se dan dos morales, la moral cristiana y la moral de la pura ley natural. Si todo el género humano fue creado en Cristo y, por razón de su resurrección, vive en el ámbito de la Redención, «resulta que propiamente sólo existe una moral para todos, a saber, la que está radicada en la persona de Cristo»[21].

La diferencia entre cristianos y no cristianos es que los primeros se encuentran sacramental y eclesialmente en relación explícita con Cristo. Pero el hecho de que no todos los hombres conozcan y reconozcan de manera explícita su destino, es –para Fuchs– algo accidental con relación al hecho fundamental de la vocación universal en Cristo. Por eso se puede decir –afirma– que «también los no cristianos poseen, en parte y de manera participada, la doctrina moral de los que creen en Cristo –la cual, según ejemplo del Dios hombre, tiene contenido sobrenatural y natural– y no como cosa que, por sí misma, no les sea propia, sino como algo que propiamente les pertenece»[22]. Si se enfocan así las cosas –prosigue el autor–, «la auténtica y buena moralidad de los no cristianos es objetivamente (aunque sin la conciencia explícita de los cristianos), por una parte, auténtica participación en la realización de la moral cristiana y eclesial, y, por otra, está al servicio de la gracia y del reino de Cristo»[23], pues puede estar, y de hecho está con frecuencia, informada y penetrada por la caridad cristiana a la manera de una percepción no explícita, no refleja, en el centro más íntimo del alma[24].

En consecuencia, comparar la ley de Cristo con la ley de los que viven fuera del cristianismo, como si hubiese una doble ley moral, implica una desvalorización de la ley de Cristo, porque esa ley natural no se da en cuanto tal, no subsiste en sí misma, sino que está integrada en el todo que constituye el orden y la ley de Cristo. Por tanto, sólo existe una única ley para todos los hombres: la ley de Cristo[25].

Tratando de explicar un poco más su pensamiento, afirma nuestro autor que si concebimos el ser del hombre como algo querido por Dios por razón del “ser en Cristo”, podemos decir que lo primero *quoad* se no es la ley natural, sino la ley de Cristo, que implica necesariamente a la primera como presupuesto. Sin embargo, *quoad* nos ocupa siempre el primer lugar la ley natural, a la que vemos añadirse otros elementos (por parte de lo sobrenatural, de la Palabra hecha hombre, del llamamiento

de la gracia), a los que no tendríamos acceso sin el presupuesto del orden natural de la creación[26]. Por tanto, cuando se considera la ley natural no se debe perder de vista que se procede por abstracción, pues se la desliga de la realidad total que es la ley de Cristo.

Por otra parte –y esto es de especial importancia cuando se trata la cuestión de la continuidad entre ley natural y ley de Cristo–, la ley natural no se refiere propiamente a la naturaleza pura, sino a la naturaleza humana específica, independientemente de los diversos estados de su realización. Por eso, el hecho de que determinados imperativos –como el Sermón de la Montaña– nos resulten duros, no se debe tanto a la relación entre ley de Cristo y ley natural, sino sobre todo a la relación entre la ley de Cristo y el hombre carnal[27].

La cuestión fundamental para Fuchs no es, pues, la distinción entre la moral cristiana y la moral humana, entre la ley de Cristo y la ley natural, sino la diferencia entre la moral del “hombre nuevo”, que es la moral cristiana (y, al mismo tiempo, verdaderamente humana), y la moral del “hombre viejo”, no redimido y cerrado en su yo egocéntrico, que es, en último término, una moral inhumana, incapaz de realizar la índole interpersonal y comunitaria del hombre. «Bajo este punto de vista, la vocación en Cristo es liberación para la autenticidad humana y para una moralidad digna del hombre. La ética o la doctrina moral esencial correlativa exige del comportamiento del hombre, en el mundo de los hombres, que no sea inhumano, sino “humano” o digno del hombre. Si la vocación en Cristo debiese postular una doctrina moral que impusiese al hombre en el mundo de los hombres un comportamiento diferente de la (auténtica) “humanitas”, los cristianos se convertirían en una secta con una iglesia encerrada en el *ghetto*. La convivencia y la cooperación con todos los hombres de buena voluntad en la construcción de la sociedad humana no serían posibles»[28]. Esto no excluye, como veremos más adelante, que los cristianos tengan nuevas y eficaces motivaciones para su actuar moral, ni que la gracia ayude a encontrar más fácilmente formas humanamente genuinas del comportamiento, ni siquiera determinados modos de un obrar específicamente cristiano como la virginidad “*propter regnum coelorum*”, la docilidad a los impulsos del Espíritu, las obras que brotan del amor por el Señor crucificado, etc.

3. Los dos elementos de la moralidad

En los apartados siguientes estudiaremos el pensamiento de Fuchs tomando como base sobre todo su obra *Existe-t-il une “morale chrétienne”?*[29], en la que trata de adoptar la perspectiva de *Gaudium et spes*, en cuanto esta Constitución aborda el problema de saber qué forma de desarrollo del hombre puede valer como justo testimonio del ser cristiano y del amor.

Fuchs distingue, en la moral cristiana, dos elementos esencialmente diferentes, pero íntimamente relacionados[30]:

a) el elemento *categorial*, que se refiere al comportamiento particular, en el que se realizan los valores, virtudes y normas de diferentes categorías (justicia, fidelidad, castidad, etc.);

b) el elemento *trascendental*, es decir, las actitudes y normas trascendentales, que penetran y sobrepasan las diferentes categorías morales, y conciernen al hombre como totalidad. Se trata de comportamientos como la fe, el amor, el consentimiento a la Redención, la vida como sacramento, la imitación de Cristo, etc.

Mientras la moralidad categorial se refiere al compromiso de la persona en un acto de una categoría moral precisa, la moralidad trascendental se refiere al hecho de que, en un acto moral, el compromiso de la persona se realiza en cuanto entidad. «La moralidad trascendental considera la moralidad de la persona en sí misma, mientras que la moralidad categorial se pronuncia sobre la moralidad de los actos en su particularidad específica»[31].

A partir de esta distinción previa, Fuchs se plantea el problema de la especificidad de la moral cristiana de la siguiente manera: ¿existen comportamientos categoriales específicamente cristianos, o, por el contrario, los comportamientos del cristiano se identifican con los comportamientos auténticamente humanos en los diferentes ámbitos de la vida?[32].

Cualquiera que pueda ser la respuesta a la pregunta formulada, Fuchs afirma que una cosa es clara: «El elemento propio y específicamente cristiano de la moral cristiana no hay que buscarlo en primer lugar en las peculiaridades de los valores, virtudes y normas categoriales de las distintas esferas de la vida. Está más bien en la decisión cristiana fundamental del creyente de aceptar y de responder al amor de Dios en Cristo, de tomar sobre sí, como creyente y seguidor de Cristo, la responsabilidad de la vida en este mundo, es decir, como alguien que ha muerto y resucitado en la fe y en el sacramento con Cristo, y de esta forma se ha convertido en una nueva criatura»[33].

Esta actitud fundamental o “intencionalidad cristiana” es un acto personal de decisión y, a la vez, un estado de decisión constantemente actual que penetra el comportamiento particular en cada momento presente, es decir, su presencia es consciente en la realización diaria de la vida y del mundo[34].

Para comprender la presencia consciente y la actualidad de la intencionalidad cristiana en la multiplicidad categorial de la vida cotidiana, es preciso tener en cuenta, antes de nada, que la moralidad –según Fuchs– tiene siempre un doble aspecto. Por una parte, en ella se realiza un valor moral particular categorial, como la justicia, la bondad o la fidelidad. Por otra, en la realización de esos valores particulares determinados, el hombre se autorrealiza como persona y, en último término, ante el Absoluto. Pero ambos aspectos se realizan con conciencias distintas. Así, mientras el aspecto categorial del comportamiento se realiza con una reflexión más o menos temática y explícita, la autorrealización de la persona como tal ante el Absoluto escapa a esta reflexión temática, es más, puede incluso no ser accesible a ella. La conciencia no temática y no reflexiva, lejos de ser un nivel inferior de la conciencia, es más profunda y más rica que la conciencia temática. De ahí que el aspecto de autorrealización de la persona ante el Absoluto, ante Dios, sea el elemento más esencial y decisivo del acto moral[35].

El cristiano –sigue diciendo nuestro autor– no conoce simplemente el Absoluto, sino que conoce a Dios como Padre que es vida y salvación en Jesucristo, y, en cuanto persona, vive en la decisión por Él. Esta decisión puede hacerse consciente de modo ocasional, pero habitualmente no lo es. Sin embargo, en el nivel de una conciencia no temática, el cristiano es consciente de su autorrealización como persona ante Cristo y el Padre, es decir, cumple su autorrealización como “intencionalidad cristiana” tal como ha sido definida. «Esta “intencionalidad cristiana”, como decisión actual por Cristo y el Padre de Jesucristo, conscientemente presente en el comportamiento moral diario, es preciso comprenderla como el elemento más importante y decisivo de la moralidad del cristiano»[36].

Ahora bien, aunque la intencionalidad cristiana penetra el comportamiento categorial –afirma Fuchs–, no determina su contenido, de modo que «si prescindimos del elemento decisivo y esencial de la moralidad cristiana, de la intencionalidad cristiana (como aspecto trascendental), la moral cristiana es fundamental y esencialmente humana en su determinación categorial y en su materialidad»[37]. El comportamiento moral concreto del cristiano no es diferente del comportamiento moral del hombre como tal, no es distinto al de la moral más pura y noble de la auténtica humanidad.

Por tanto, lo que Cristo aporta, la novedad cristiana, hablando con propiedad, no consiste en una nueva moral material, sino en el hombre nuevo. «No era un nuevo código moral lo que la humanidad debía esperar de Cristo, sino la Redención, la transformación del hombre viejo en el nuevo, del hombre egocéntrico en el hombre de la caridad del Hijo por el Padre. La función primordial de la misión de Cristo no era la enseñanza de la distinción particularizada entre obras buenas y malas, era la redención que nos hace hombres “del Reino”. La misión de Cristo no era la enseñanza de la moral, era la creación del hombre que produce las obras buenas como “fruto” de su transformación, de su “novedad”»[38].

Las ideas precedentes suscitaron en algún autor una seria objeción: si lo específico de la moral cristiana es algo no-temático y no-reflejo, se puede decir que escapa al conocimiento y a la conciencia, lo que llevaría a caer en un puro nominalismo y subjetivismo apriorístico. «¡Pero esto es verdad solamente –responde Fuchs– si uno no se da cuenta de la categoría y realidad profunda de la conciencia atemática, tan diferente de la no-conciencia y no-conocimiento! Hay que tener presente además que, en nuestra opinión, “la intencionalidad cristiana de la moralidad cristiana” no es el único elemento específicamente cristiano (...). Por otra parte, si uno teme la categoría “intencionalidad cristiana”, pensando que no es verificable, preguntamos: ¿es Dios más verificable?»[39]. Fuchs, sin embargo, parece que trata de limar aristas a su posición subrayando la repercusión del plano trascendental sobre el categorial: «No olvidemos que la intencionalidad cristiana, como también la motivación cristiana, en cuanto penetran todo el comportamiento moral, tienen en cuanto tales un cierto contenido, y por cierto específicamente cristiano, que como tal es activa y personalmente vivido junto con el comportamiento moral. Pero no determinan propiamente el contenido material como tal del comportamiento, si bien lo penetran totalmente y, gracias a ello, dan a la decisión y al comportamiento cristianos el valor más profundo y cristiano»[40].

3. 1. *El elemento humano de la moral cristiana*

¿Cómo hay que comprender lo humano de una moral auténticamente humana del cristiano? Para responder a esta cuestión es preciso tener en cuenta –advierte nuestro autor– que «la creación de Dios no es el hombre (la humanidad) con su mundo, más la voluntad de Dios con respecto al hombre (es decir, un orden moral), sino simplemente la humanidad en su mundo»[41].

Con estas palabras, Fuchs quiere expresar que el querer de Dios no es otra cosa que la voluntad divina de que el hombre sea y viva como hombre, es decir, que, como hombre, se descubra, se comprenda, se realice a sí mismo y a su mundo de manera auténticamente humana. La voluntad de Dios es que el hombre mismo se haga el “proyecto” de un comportamiento auténticamente humano, que asuma su propia realidad y la de su mundo, y haga de ella lo que sea humanamente mejor. En consecuencia, es en el hombre mismo donde hay que encontrar el comportamiento que le conviene como a un ser obligado por el Absoluto, puesto en el ser-con-los-otros, de tal manera que todo su obrar sea conforme a la dignidad personal del ser-hombre. Al comportarse así, el hombre cumple la voluntad de Dios. Si, además de esta voluntad de Dios, se habla de sus mandamientos, esto sólo puede significar dos cosas: o bien que la Revelación da a conocer al hombre inclinado al error algunas expresiones necesarias de lo que es auténticamente humano (y que podría haber descubierto por sí mismo), o bien que nosotros, en la sociedad y en la Iglesia, creemos haber descubierto algunos valores auténticamente humanos y los formulamos de esa manera[42].

Por tanto, lo específico de la moral cristiana no está en el comportamiento moral concreto. En el aspecto material, moral cristiana y moral humana coinciden. A esta moral humana (ley moral natural) pertenece todo aquello que, sin la Revelación, es accesible como *recta ratio*, como recta valoración moral. Además, la existencia de tal moral humana es condición para la posibilidad de la fe por parte del hombre y de la comprensión de las afirmaciones morales que nos transmite la Revelación[43].

El hecho de que ciertas verdades morales –accesibles a la inteligencia humana– no hayan sido históricamente comprendidas por el hombre, no contradice –según nuestro autor– el concepto de moral humana. Sucedería lo mismo que con la distinción hecha por el Concilio Vaticano I, respecto al conocimiento natural de Dios, entre *ratio* humana y *hombre* racional en la situación de caída. Si debido a esta situación, muchos hombres no conocen, por ejemplo, el precepto del amor al prójimo e incluso del amor a los enemigos, este hecho no demuestra que tales preceptos no pertenezcan a la moral humana[44].

El concepto de moral humana tampoco entra en contradicción con el hecho de que el conocimiento moral llegue siempre bajo el influjo de la gracia y tal vez incluso de un conocimiento atemático de Dios, y también posiblemente bajo el influjo de una fe inicial atemática respecto al Dios que se revela y comunica como amor. La razón de esta afirmación de Fuchs es que el *medium* del conocimiento moral sería siempre la *ratio* valorativa como tal. Del mismo modo, el concepto de moral humana no es rebatido por el hecho de que el cristiano no deja a un lado su fe cristiana en su conocimiento natural de la moral humana. Porque también para el cristiano creyente es siempre posible una reflexión intelectual sobre la realización moral de sí mismo en cuanto hombre, aunque goce de la ayuda que supone su fe[45].

Estas reflexiones –afirma Fuchs– coinciden con la moral predicada por Jesús, por Pablo y por la tradición de la Iglesia[46]. Aunque Jesús dice que no podemos ser “de este mundo” (*Jn* 15, 19; 17, 16), es preciso tener en cuenta que en este caso “mundo” no significa el mundo de la auténtica humanidad sino el mundo de inhumanidad egoísta, el mundo del pecado. «Cristo exige, pues, de una manera puramente material, la moral de la auténtica y buena humanidad»[47].

Lo mismo sucede con san Pablo, que no habla –opina nuestro autor– de una moral de los cristianos diferente de una moral de auténtica humanidad. La diferencia entre cristianos y no cristianos que el Apóstol desea es la que hay entre la auténtica moralidad del cristiano lleno del Espíritu y el comportamiento de los pecadores. Objetivamente, según san Pablo, para cristianos y no cristianos valdría la misma norma material de comportamiento moral, de modo que lo específico del hombre espiritual (*pneumatikos*) no se encontraría –afirma Fuchs– en un código moral especial del cristiano, sino en la nueva espiritualidad que la gracia del Espíritu Santo realiza en el hombre hasta entonces carnal (*sarkikos*), es decir, egoísta[48].

En cuanto a la tradición de la teología cristiana, Fuchs se basa en santo Tomás para confirmar su opinión de que Cristo no añadió ningún nuevo mandamiento al código moral de una auténtica moral humana[49]. «Las normas morales operativas de la ley nueva de Cristo –afirma nuestro autor– son, según el Aquinate, determinadas por la *ratio*, son por tanto, en su materialidad, moral humana (ley natural), y estaban ya contenidas, en cierto modo, en la *lex vetus*: no existe una ley moral añadida por Cristo que, en su contenido material, sea “específicamente” cristiana»[50].

En otro lugar, Fuchs dedica mayor extensión a este tema[51], y afirma que si bien santo Tomás, en la *Summa Theologiae* (I-II, q. 106, a. 1ss), distingue entre el elemento primario y el elemento secundario de la ley nueva, es decir, entre la gracia del Espíritu Santo y los preceptos, «no son los nuevos preceptos morales los que especifican la moralidad cristiana, sino la gracia del Espíritu que transforma al hombre. Lo que distingue al *Sermón de la Montaña* no es, hablando con propiedad, una moral cristiana “sobrehumana”, sino el hombre nuevo del Reino de Dios creado por Cristo. Este hombre desinteresado y entregado al prójimo y al Padre, va a comenzar a ser verdaderamente hombre, es decir, a vivir la verdadera moralidad del hombre»[52].

De este modo –dice nuestro autor– resulta claro también en qué sentido se debe comprender la exigencia, tantas veces citada, de la necesaria correspondencia entre el ser específicamente cristiano y el obrar específicamente cristiano: «Al ser cristiano corresponde no un nuevo contenido de una nueva moral (en el sentido de nuevos preceptos morales), sino sobre todo el contenido del hombre nuevo que no permanece en la vida de pecador (hombre *sarkikos*), sino que se convierte a la gracia del ser redimido –en la fe, en la caridad, en el seguimiento de Cristo– y expresa su ser redimido viviendo como hombre nuevo, cristianamente, la verdadera moral humana y una religiosidad cristiana. Precisamente así el ser cristiano corresponde al obrar cristiano»[53].

Este modo de ver las cosas evitaría, opina Fuchs, un aparente dilema en el que cayó la teología moral. En otras épocas se veían en el hombre dos relaciones opuestas: por una parte, su relación horizontal con los demás y con el mundo; y por otra, su relación vertical con el Absoluto. La causa del dilema era que ambas relaciones se consideraban como categoriales. Una consecuencia de tal concepción fue la consideración negativa del progreso humano, que se veía como algo que entraba en

oposición con las relaciones del hombre con Dios. Ahora bien, el dilema se soluciona si se considera que, mientras la relación horizontal hombre-mundo es de orden categorial, la relación vertical del hombre con el Absoluto es de orden trascendental y, como tal, no entra en concurrencia con la relación categorial del hombre con su entorno. Por el contrario, la relación trascendental con el Absoluto se realiza precisamente en el cumplimiento de la realidad horizontal del hombre[54].

En todo caso, la concurrencia no se da entre la “profanidad” horizontal del hombre y la relación vertical con Dios, sino entre el culto y la meditación, por una parte, y la actividad mundana, por otra, pues el culto y la meditación no pertenecen a la relación trascendental propiamente dicha del hombre con Dios, sino a su autorrealización categorial y horizontal. Tanto la autorrealización categorial en el culto y la meditación como en la actividad “mundana”, son formas de autorrealización en y a través de las cuales puede ser vivida la relación con Dios. El valor absoluto y sobrenatural no hay que buscarlo, por tanto, en las obras categoriales, sino en la relación trascendental con Dios, con Cristo, que vive y obra en las obras categoriales[55].

El mandamiento del amor

Fuchs no está de acuerdo con aquellos autores que consideran como algo específico de la moral cristiana el mandamiento del amor, los preceptos del Sermón de la Montaña y la asociación a la Cruz de Cristo. Respecto al mandamiento del amor, piensa que, independientemente de que sus exigencias pudiesen o no ser conocidas sin la Revelación, la cuestión clave es saber si tales exigencias son válidas para todos los hombres o sólo para los cristianos. Su respuesta es la siguiente: «En virtud de la “humanitas”, ni los cristianos ni los no cristianos pueden fomentar en sí mismos el odio, ni siquiera en relación con sus enemigos; más bien deben amar, con todas las consecuencias del amor en el comportamiento concreto»[56]. Por tanto, el mandamiento del amor no puede ser considerado como específicamente cristiano, sino como perteneciente a la más pura moral humana.

Apoyándose en *Gaudium et spes* (n. 24), Fuchs afirma que el mandamiento cristiano del amor a Dios y al prójimo, está unido como primer mandamiento con la “humanitas”, y se convierte en exigencia genuinamente humana debido a que todos hemos sido creados a imagen de Dios. El mandamiento del amor resulta “nuevo” para el hombre “viejo”, al que Cristo debe recordárselo, mientras que para el hombre nuevo la novedad se revela en la elevación de la caridad, cuya forma será *de facto* (en Cristo) el amor del Hijo hacia el Padre[57].

Fuchs critica la concepción de algunos autores que asignan el derecho al orden natural y el amor a la moral cristiana, al mismo tiempo que contraponen ambas realidades[58]. Para afrontar rectamente esta cuestión propone distinguir claramente entre el punto de vista de la historia de la salvación y el de la metafísica, porque si se enfrentan entre sí derecho y amor como se hace con naturaleza y

sobrenaturaleza, se corre el peligro de la ambigüedad y se puede llegar a pensar que la novedad del amor en la historia de la salvación es algo opuesto al orden de la naturaleza. La novedad del amor en el cristianismo debe ser, pues, comprendida fundamentalmente desde el punto de vista de la historia de la salvación. No hace falta pensar que sólo los cristianos, gracias a la Revelación, están obligados al amor de Dios y del prójimo. «La novedad consiste, sobre todo, en el hecho de que, después de la revelación y del don de la gracia, el amor no sólo se debe exigir del cristiano, sino que *también se tiene el derecho a esperarlo de él*. En cambio, judíos y paganos, en efecto, no han realizado el amor exigido por el derecho natural. Lo que era históricamente desconocido o poco conocido y provocaba asombro, pero que en definitiva ya era querido por el derecho natural, debe ser ahora finalmente actuado en los cristianos, hacerse visible y, así, ser su característica peculiar: “Un mandamiento nuevo os doy” (Jn 13.35 y 34). El amor nuevo no se opone a la naturaleza entendida en sentido metafísico, sino a la naturaleza entendida en el sentido de la historia de la salvación, es decir, del hombre caído, en cuanto esta naturaleza –según la expresión de Pablo– es carnal, en vez de espiritual, y sujeta a la ira de Dios. Derecho y amor no se comportan entre sí como naturaleza y sobrenaturaleza, orden de la naturaleza y orden de la redención, si se entiende naturaleza en sentido metafísico. El mismo amor a los enemigos no cae fuera del campo de la ley natural»[59]. Esto no quiere decir –advirtió Fuchs– que el amor cristiano sea idéntico al amor natural. Por el contrario, existe entre ambos una diferencia cualitativa, pues el amor cristiano (*caritas*) es un amor con una nueva fuerza dada por Dios, y, además, gracias a la *caritas*, el resultado de la vida moral no es una comunión cualquiera del hombre con Dios, sino la comunión intratrinitaria, algo que el amor jamás podría producir[60].

El Sermón de la Montaña, la Cruz y la moral humana

Fuchs se enfrenta también a la opinión de los que afirman la especificidad cristiana del mensaje moral expuesto por Jesús en el Sermón de la Montaña, advirtiéndole que es preciso tener en cuenta que –debido al carácter hiperbólico de las expresiones– no se debe deducir el verdadero sentido de sus exigencias concretas del significado inmediato de las palabras. Por tanto, no se trata de exigencias legales sino de modelos éticos exigentes. Gracias a esta explicación, está claro –afirma Fuchs– que el Sermón de la Montaña no se opone a una auténtica moral humana, sino a la conducta inmoral del hombre caído; no se opone al hombre en el verdadero sentido del término, sino al hombre en cuanto pecador; por eso, en la medida en que, con la ayuda de la gracia, el hombre renuncia a su egoísmo, comprende que las exigencias del Sermón de la Montaña y, en definitiva, las exigencias del amor, lejos de oponerse a la esencia de su ser-hombre, son su expresión más pura[61].

En cuanto a los que ven en la cruz de Cristo una exigencia propiamente cristiana que, en cierto modo, se opone a una moral simplemente humana, nuestro autor afirma que el no cristiano, incluso el ateo, tiene una cierta comprensión del sacrificio y de la cruz, pues, al experimentar su egoísmo, puede reconocer que, en esa situación, el sacrificio y la cruz son necesarios para la formación armoniosa del yo, para la exigencia de un justo comportamiento entre los hombres, para el amor; en

definitiva, para la realización de lo auténticamente humano[62].

3. 2. *El elemento cristiano de la moral cristiana*

Las realidades que, según Fuchs, constituyen el elemento propiamente cristiano de la moral cristiana serían, por ejemplo, la persona de Cristo, el Espíritu Santo que actúa en el cristiano, la Iglesia, los sacramentos, la antropología cristiana. Es necesario explicar en qué grado y de qué manera estas realidades diferenciadoras de lo cristiano se relacionan con el comportamiento concreto categorial.

Una primera significación de lo cristiano para el comportamiento concreto es, sin duda, su poder de motivación. Gracias a él, el comportamiento humano adquiere un sentido más rico y profundo[63]. Esta significación queda clara, por ejemplo, cuando Pablo exhorta a los cristianos a la autenticidad: no apela al carácter inhumano de la mentira –se da por supuesto–, sino a su contradicción con la existencia cristiana en el cuerpo místico del Señor (cfr *Ef* 4, 25). La motivación cristiana hace, por ejemplo, que el cristiano no viva sólo la filantropía, sino el amor cristiano hacia el prójimo[64].

Pero Fuchs no se conforma con hablar de motivación, sino que va más lejos y afirma –en aparente contradicción con expresiones anteriores– que el elemento cristiano de la moral cristiana «determina también el contenido de nuestros comportamientos». ¿En qué sentido entiende el autor esta *determinación* de contenidos? El que vive en la comunidad de los creyentes y en Iglesia –dice a continuación– «no dejará de sufrir en su modo de vida la influencia del *ethos* de la comunidad y de la Iglesia; éste será fundamentalmente un *ethos* del *humanum christianum*». El hecho de conocer la persona de Cristo y su obra, y los elementos fundamentales de la antropología cristiana (la caída del hombre, la gracia de la redención, la vocación escatológica), capacitan al cristiano para adquirir una comprensión precisa de la cruz, que se desarrolla en la vida concreta. Por el mismo motivo, sólo él podrá comprender, por ejemplo, el sentido de la virginidad cristiana y realizarla en su propia vida. Además, la apertura radical del hombre cristiano respecto a la llamada a la salvación no puede ser comprendida y realizada en la vida concreta más que sobre la base de una antropología cristiana aceptada en la fe. En conclusión, lo humano y la existencia en el Espíritu Santo determinan manifiestamente en conjunto el comportamiento (categorial) concreto del hombre cristiano en su plenitud[65].

Los textos citados parecen contradecir expresiones anteriores del autor. Ahora bien, si se toma al pie de la letra la afirmación de que el elemento cristiano de la moral cristiana “determina” el contenido categorial del comportamiento, quedaría desmentido el planteamiento fundamental de Fuchs según el cual la moral cristiana se identifica con la moral humana en el ámbito categorial intramundano. Tal vez el autor intente suavizar su propuesta hablando de *determinación*, pero su tesis sigue intacta. En otro lugar de la obra que estamos estudiando, en el capítulo titulado *Théologie morale et dogmatique*, trata de nuevo la influencia del elemento propiamente cristiano sobre el comportamiento moral categorial. Las motivaciones cristianas –afirma– dan

una plenitud de significación particular a la moralidad categorial e incitan a su realización. «Pero las realidades de la fe –advierte a continuación– influyen en el contenido de la moralidad categorial sin poner en cuestión la “humanidad” material fundamental de la moralidad cristiana o fundar una moralidad que la contradiga»[66].

Nos parece importante señalar también, para comprender adecuadamente las relaciones que Fuchs establece entre lo trascendental cristiano y lo categorial, su insistencia en la “presencia” y manifestación de la vida teologal en el comportamiento moral concreto. Esa presencia hace que la vida cotidiana en su diversidad y contingencia creacionales pueda ser vida teologal, es decir, fe, caridad, imitación de Cristo, don total. ¿Cómo es esto posible? Para entenderlo, es preciso tener en cuenta –afirma nuestro autor– que, en su realización, los actos morales son siempre más de lo que ellos mismos indican: son más que actos categoriales determinados, «porque en cada acto libre la persona se actúa ella misma como sujeto del acto. Es precisamente en esto en lo que consiste la moralidad, a saber, en que por el acto moral categorial la persona, como un todo, se actúa ante el Absoluto. En realidad, el acto moral categorial no sería moral si, en y a través de él, la persona que cumple el acto no se realizase ella misma ante el Absoluto. Pero inversamente, la auto-actuación moral de la persona no es posible más que en y por un acto de una categoría particular»[67]. Por tanto, a través del comportamiento moral concreto, la persona humana se actúa (como persona que cree, que ama, que sigue a Cristo, que se ofrece en la libertad cristiana) en su relación cristiana con el Padre. Esta actuación de la vida teologal en los actos de la moralidad categorial se realiza en el «centro profundo de la persona», en el que está conscientemente presente a sí misma, pero donde no es posible ninguna reflexión adecuada sobre la autorrealización. Sólo el acto moral en su particularidad categorial puede ser objeto de una conciencia refleja[68].

Lo que Fuchs quiere dejar claro, sobre todo, es que la moralidad humana, obedeciendo a normas horizontales e intramundanas, está penetrada por la vida teologal del cristiano, que esta vida teologal no se realiza únicamente en sí misma ni exclusivamente en actos religiosos, sino en y por el cumplimiento cotidiano de la moralidad humana. La vida teologal no se encuentra sólo en los actos religiosos realizados con conciencia refleja, sino también en la conciencia no temática, no refleja que anima y penetra la moralidad humana refleja y temática[69].

Existen también actos de fe, de caridad y de adhesión a Cristo que se realizan con conciencia refleja y temática. Se trata de actos religiosos categoriales que expresan la fe, la caridad, la imitación de Cristo y la disposición de uno mismo a la entrega: son actos de religiosidad cristiana (aunque no son los únicos actos de relación de los hijos de Dios con el Padre, pues todos los actos de moralidad categorial lo son)[70]. Es preciso, pues, distinguir adecuadamente vida teologal y vida religiosa. Los actos explícitos de fe y de caridad, de seguimiento de Cristo, de meditación y de oración, de recogimiento religioso y de liturgia festiva, son vida religiosa. Son actos que emanan de la vida teologal, pero distintos de los actos de la vida moral en su determinación horizontal. En todo caso ambas esferas coinciden en un punto: las dos son una expresión categorial de la dependencia total del hombre y de su don al Absoluto y, precisamente por eso, expresión de la vida teologal.

Subraya también nuestro autor que, desde un cierto punto de vista, la vida religiosa está más próxima a la vida teologal que a la vida moral mundana, y esa es la razón de que la vida religiosa tenga una especial importancia para la vivificación de la vida moral. En la vida religiosa, la vida teologal es asumida en cierta medida

en el nivel de la conciencia temática, ya sea en actos explícitos de fe, de esperanza y de caridad, o en otros actos de religiosidad. Además contribuye a que la vida teologal sea más firme, profunda, viva, y a que la vida moral sea un diálogo cristiano entre nosotros y Dios Padre[71].

Se puede hablar, por tanto, de un elemento categorial específicamente cristiano, que estaría constituido precisamente por estos “actos de religiosidad cristiana”: la oración cristiana, los actos de culto y toda la vida sacramental, que implican exigencias concretas y bien determinadas para los cristianos y exclusivamente para ellos[72].

En una obra posterior[73], Fuchs resume brevemente las ventajas del hombre cristiano respecto al no cristiano en cuanto a la vida moral concreta, en los siguientes puntos:

a) el hombre que tiene fe en Dios y en Jesucristo tiene más facilidad para descubrir los valores y para aceptarlos: el ejemplo de Jesús en su comportamiento ante el Padre, inspira sin duda al cristiano en este sentido;

b) la fe en un Dios personal hace que el cristiano sepa individuar, entre tantos valores auténticos del hombre, el valor religioso. Sin la realización de este valor, el hombre no llega a la verdadera y plena realización de sí mismo y del mundo. Por otra parte, la realización de este valor religioso es a su vez una eficaz ayuda para individuar los demás valores humanos y les otorga un significado más profundo y unitario;

c) la fe hace comprender al cristiano su permanente tendencia al egoísmo, lo que puede crear una cierta desconfianza en sí mismo a la hora de afirmar un sistema propio de valores;

d) la fe cristiana, al profesar que Dios ha aceptado a todo hombre, da al cristiano una visión y una valoración del hombre que es imposible –al menos de la misma manera o en el mismo grado– a otros hombres;

e) el cristiano, que cree en la situación escatológica definitiva del hombre, tratará lógicamente (en una lógica moral) de hacer todo lo posible para crear un anticipo de tal situación escatológica aquí y ahora;

f) por último, la inserción en la comunidad eclesial, ayuda al cristiano a realizar su fe en una vida humana digna de este nombre, y por ello en valores humanos auténticos y verdaderos.

3. 3. Lo cristiano de la moral humanista

¿Cómo se relaciona la moral cristiana –se pregunta Fuchs– con el “humanista”, es decir, con aquel hombre que, viviendo de una manera puramente inmanente al mundo, busca, sin embargo, honestamente un *ethos* humano?

En primer lugar, por lo que se refiere a la determinación del comportamiento moral concreto, el cristiano y el humanista –señala repetidamente nuestro autor– se encuentran fundamentalmente en las mismas condiciones, en cuanto que «ambos deben intentar comprender el fenómeno hombre, para poder descubrir con los criterios de una epistemología ética lo que en cada caso concreto es una conducta acorde con la dignidad del hombre como tal, pero también qué actitudes generales pueden ser consideradas como morales e inmorales»[74]. En esta tarea, el cristiano encuentra una ayuda nada despreciable en la Revelación y en la comunidad cristiana y eclesial, pero ocasionalmente –afirma Fuchs– el humanista podría prestar también una buena ayuda al cristiano, por ejemplo en ciertas cuestiones del comportamiento del hombre respecto al cuerpo y la sexualidad, para eliminar influencias que el cristiano ha sufrido a lo largo de la historia y que no corresponden a una auténtica moralidad humana[75].

En segundo lugar, en lo que se refiere a la “intencionalidad cristiana”, es evidente que el no creyente no sabe nada de ella. «Pero ¿no decíamos –se pregunta el autor– que esta “intencionalidad cristiana”, incluso cuando se trata de cristianos, permanece fundamentalmente en la esfera de la conciencia no reflexiva, no temática? ¿No podríamos, pues, admitir que en esta esfera de la conciencia, el absoluto es finalmente conocido como el Dios viviente, incluso si es de una manera no conceptual y no temática? ¿No se debe entonces admitir además que, en este dominio de la conciencia no temática y no conceptual, se experimenta también el ofrecimiento y la llamada a la salvación?»[76]. Su respuesta a estos interrogantes es afirmativa: en el nivel trascendental, también el humanista responde al ofrecimiento y a la llamada a la salvación, y su respuesta anima y penetra su comportamiento moral categorial. Llamar cristiana o no a esta intencionalidad trascendental es algo indiferente. Lo importante es que expresa fundamentalmente la aceptación de la llamada a la salvación en Cristo[77].

A partir de estos planteamientos, Fuchs se inclina a negar que pueda existir propia-mente una moral no cristiana, pues toda moral no cristiana verdaderamente seria puede ser considerada como una cierta participación de la moral cristiana y, en este sentido, no simplemente como no cristiana[78]. En realidad, las diversas morales no cristianas no son otra cosa –en su opinión– que intentos de buscar una moral humana, es decir, una moral de la ley natural o del derecho natural. Por tanto, en el caso ideal –es decir, dejando a un lado los elementos de las éticas históricas que no corresponden realmente a la *recta ratio*–, la cuestión de la moral no cristiana se convierte en la cuestión de la ley moral natural[79].

Las morales no cristianas, en el grado en que son verdaderamente humanas, son anticipaciones y participaciones análogas de la *lex Christi*, y su último significado es “cristiano”. Para que esto se comprenda mejor, Fuchs recuerda que también fuera del cristianismo opera la gracia de Cristo en el conocimiento y cumplimiento de la moral humana, y que la búsqueda y el cumplimiento de la moral humana –añade nuestro autor basándose en K. Rahner– pueden ser penetrados automáticamente por una intencionalidad en cierto sentido cristiana, en cuanto que la aceptación íntima de la gracia, por parte del no cristiano, sería también la aceptación automática de una revelación inicial[80].

5. Valoración

Exponemos a continuación algunas reflexiones que nos sugiere la respuesta de Fuchs al problema de la especificidad de la moral cristiana[81].

Moralidad trascendental y moralidad categorial

La propuesta de Fuchs está determinada por una concepción antropológica de origen rahneriano que asume la separación de naturaleza y persona, raíz de la distinción-separación de dos niveles en el hombre: el trascendental –que es el nivel propiamente personal, el de la razón y la libertad– y el categorial y contingente –la naturaleza–, que es lo dado a la persona y no depende de su libertad.

El ámbito trascendental es el centro del alma, en el que el hombre es absolutamente consciente de su yo y de sus actos, aunque sin poder comprobarlos y aprehenderlos de forma refleja y objetal; es el núcleo en el que se da la percepción atemática del Absoluto, sin la cual no podría justificarse el carácter absoluto de lo moral; es la esfera de la libertad trascendental –la libertad propiamente personal–, cuyo acto es la opción fundamental: un acto de decisión constantemente actual que se hace consciente en la realización diaria de la vida y del mundo, una actitud fundamental que penetra el comportamiento particular en cada momento, y aunque no lo determina, le concede un nuevo valor, el valor moral. El horizonte trascendental es, pues, aquél en el que el hombre se realiza como persona y, en último término, ante el Absoluto.

En el ámbito categorial, en cambio, el hombre actúa con conciencia temática y explícita, y con una libertad que es tan solo el signo o la manifestación –limitada por lo contingente– de la libertad trascendental.

Aunque Fuchs habla de una moralidad trascendental (que se refiere a la persona en sí misma) y una moralidad categorial (la que se refiere a los actos en su particularidad específica), la división trascendental-categorial, tal como él la expresa, hace muy problemático el carácter moral de la segunda. En efecto, si el actuar moral es propiamente el actuar libre, hay que inferir que –para nuestro autor– la verdadera moralidad es la que se realiza en el plano trascendental. Si el valor moral radica en la percepción de ese horizonte trascendental del que somos conscientes atemáticamente, los actos categoriales, si bien pueden ser signos de la opción fundamental, no comprometen a la persona como persona. Prueba de ello es que, sobre la base de este planteamiento, se llegará a afirmar la imposibilidad del pecado

mortal en el ámbito de la moralidad categorial.

Lo que le “concede” el carácter moral a las acciones categoriales es el elemento trascendental. De este modo, queda también en entredicho la autonomía moral. En efecto, lo categorial, al mismo tiempo que adquiere su carácter moral por su integración en el nivel trascendental, pierde su carácter autónomo. La única manera de mantener la autonomía del ámbito categorial es renunciar a su carácter moral. Si se opta por esta segunda posibilidad, sucede que en el plano categorial se podrán fundar normas operativas pero no en su moralidad, sino en su conformidad objetiva.

Intencionalidad y actos categoriales

El carácter extrínseco de lo trascendental respecto a lo categorial, introduce la disociación en el acto moral: la materia es un acto categorial ya constituido (que en sí mismo no tiene moralidad), al cual viene a añadirse la forma o intencionalidad (trascendental). La acción categorial tiene su propia “lógica”: es una acción que no nace de la intencionalidad cristiana, ni encuentra su criterio en la razón iluminada por la fe, sino en la razón autónoma, que realiza el cálculo de las consecuencias que pueden tener las diferentes formas de actuar. Se trata de una acción materialmente idéntica para un cristiano y para un no cristiano, a la que el cristiano “añade” una intencionalidad cristiana.

Ahora bien, este modo de entender el acto moral no corresponde a la experiencia real del sujeto. Desde el punto de vista propiamente moral, la intencionalidad no puede considerarse como un añadido extrínseco a la acción, sino como un elemento intrínseco y determinante de la acción misma. Es la intencionalidad cristiana la que lleva al sujeto cristiano a juicios prácticos determinados.

Para interpretar adecuadamente la interpelación interna entre intencionalidad y materia de la acción, y la función del horizonte de sentido en la constitución de la acción moral, es preciso adoptar la perspectiva del sujeto agente. Sólo desde ese punto de vista, la intención aparece como premisa para la realización de la acción, y las acciones particulares se manifiestan no como decisiones aisladas, ni como reflejos categoriales de una opción fundamental, «sino como concreciones diversas de las que el sujeto es autor en virtud de su capacidad para determinar libremente en acciones concretas un fin general, último, que pone en común todas las elecciones y las constituye en conducta»[82]. Se advierte entonces que la intencionalidad cristiana es un elemento esencial de la conducta y no una circunstancia “cristiana” que se añade a la acción ya constituida como acción humana. Concretamente, la intención de la caridad, lejos de ser algo extrínseco al acto moral, es precisamente la que lo engendra y lo hace surgir como acto específicamente cristiano, si bien, en una consideración abstracta, el acto externo puede ser materialmente idéntico a un acto realizado por alguien que no posee la virtud de la caridad.

No es correcto decir, por tanto, que la ética cristiana no es específica en

cuanto a la materialidad de la acción y que sólo aporta una motivación propia, porque el sujeto moral se califica por sus intenciones y sus elecciones, o sea, por el acto interior, y éste recibe su especificación no de la acción exterior considerada en su realidad de comportamiento, sino por la concepción que el sujeto, con su razón práctica, se hace de tal acción.

Cuando el sujeto moral —explica G. Abbà[83]— ha de ocuparse de la acción concreta precisamente en cuanto es una acción particular, la juzga según las circunstancias singulares y, sobre todo, en función de la conveniencia que esa acción tiene respecto a sus disposiciones morales. El sujeto no elige la acción sólo en virtud de normas universales, sino de un juicio práctico último, individualizado, que se basa no sólo en las normas, sino también en la concepción sapiencial del sujeto. A su vez, esta concepción, que define qué actitudes son virtuosas y cuáles no, sólo se desarrolla bajo la influencia de las virtudes.

A partir de estos presupuestos, se puede concluir que toda ética es una ética cualificada, específica, pues los principios son interpretados en cada una según una concepción sapiencial diversa y, por tanto, originan con frecuencia normas específicas diversas. Incluso, aunque las distintas éticas coincidiesen materialmente en normas idénticas, tal identidad sería relativa únicamente a la acción exterior, y no a la descripción interior que dirige la elección y desemboca en la acción exterior.

En la misma línea, M. Rhonheimer[84] ha mostrado que la constitución de normas morales no puede prescindir de la intencionalidad específica de la razón práctica que puede conocer dichas normas. Las intencionalidades prácticas específicamente diferentes dan lugar a normas diversas en el contenido. La razón de ello es que una norma moral se constituye, incluso en el aspecto material, no sólo por los “hechos normativos”, sino mediante actos de la razón práctica del sujeto moral concreto implicado prácticamente en el proceso de constitución de la norma moral. Sólo la diversa estructura de la razón práctica permite inferir la diversidad de normas éticas válidas para el sujeto. Por tanto, en el caso del sujeto moral cristiano —cuya fe transmite a la razón práctica orientaciones que influyen en la formulación de los contenidos morales—, deben regir en lo intramundano normas éticas distintas a las que rigen para el no cristiano, por razón de la diversidad de su conocimiento moral.

En conclusión, afirmar que la moral cristiana es específica en el ámbito trascendental y no en el categorial es fruto de una consideración abstracta de la conducta moral. La acción implica pluralidad de elementos, pero es una, y es específica respecto a otras acciones nacidas de elementos diversos, aunque materialmente fuesen idénticas.

El cristiano y el “humanista”

Para distinguir lo específicamente cristiano de lo común a cristianos y no cristianos, Fuchs compara la moral cristiana con la moral humana y, concretamente, al

cristiano con el “humanista”. A partir de los textos que hemos estudiado, el “humanista” del que habla Fuchs puede caracterizarse como un hombre cerrado inculpablemente a la trascendencia, que, con su búsqueda sincera de una ética humana, ha respondido positivamente a la gracia de la salvación, aunque de modo no explícito o temático. En el ámbito categorial, puede llegar con su razón a las mismas normas de comportamiento que el cristiano. Lo único que lo distingue de éste es que carece de “intencionalidad cristiana”.

Diversos autores han criticado esta tesis mostrando que en ella se olvida el abismo que existe entre lo que el hombre debe hacer y lo que realmente puede llevar a cabo, pues el hombre natural ni puede conocer con perfección las exigencias de la moral humana ni vivirlas sin la gracia, y mucho menos conocer y vivir las exigencias de la moral cristiana.

Pensamos que Fuchs podría objetar a esta crítica que el “humanista” al que se refiere es un hombre en el que actúa la gracia y que tiene, por tanto, el “poder” de vivir las mismas exigencias que el cristiano; y que, en cuanto al conocimiento del deber moral, está potencialmente en las mismas condiciones que el cristiano (su razón ayudada por la gracia). La diferencia respecto al saber moral estribaría en que el “humanista” no tiene noticia de modo explícito del mensaje salvífico de Cristo. Pero, a fin de cuentas, se trata de una ignorancia inculpable en el ámbito del saber temático y categorial, mientras que en el nivel trascendental y atemático posee una intencionalidad que, aunque no se llame así, también es cristiana.

Dejando ahora a un lado el difícil problema de la “intencionalidad cristiana de los no cristianos”, lo cierto es que el “humanista” ateo no posee, por definición, la sabiduría cristiana que ha sido revelada en Cristo: no conoce su verdadero fin último, ni el camino que conduce a él, ni el auténtico sentido de la Cruz. Es a esta situación objetiva a la que hay que atenerse.

Ciertamente, la gracia de la salvación no es exclusiva del cristiano explícito, pues la voluntad salvífica de Dios es universal[85]. Ahora bien, la conducta moral que Cristo exige del hombre tiene una doble dimensión: a) es la conducta de un hijo de Dios; y b) debe adecuarse a la verdad sobre el bien enseñada por Cristo (que es la Verdad en persona). En el conocido texto de la carta de san Pablo a Timoteo: «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad» (1 Tim 2, 4), es preciso tener en cuenta tanto la voluntad salvífica universal de Dios como la voluntad de la salvación por el conocimiento de la verdad[86]. La ética cristiana no puede ser caracterizada exclusivamente por su elevación ontológica al plano sobrenatural. La conducta de una persona que sin culpa desconoce a Cristo o la conducta inculpablemente errónea de un cristiano pueden ser meritorias, pero no por ello responden al mensaje moral de Cristo. Cuando se afirma que el obrar sigue al ser y que, por tanto, el obrar del cristiano es específico porque su ser es nuevo, no se está diciendo todo. Para dar razón de la especificidad de la moral cristiana no basta señalar que el obrar del cristiano es sobrenatural (consecuencia de la elevación ontológica). Hay que añadir que es fruto de la conciencia cristiana, que supone el conocimiento de la verdad moral predicada por Cristo, pues la antropología cristiana no se convierte en conciencia cristiana más que por el conocimiento explícito.

La existencia del amor salvífico de Dios fuera de las fronteras del cristianismo explícito implica la posibilidad de salvación de los que no conocen a Cristo, pero no la existencia de una ética cristiana fuera del mismo dominio. Afirmar lo contrario supone negar la importancia esencial de la enseñanza moral de

Cristo y de la Iglesia. El elemento noético es, junto con el ontológico, determinante de la ética cristiana y de cualquier ética.

El hecho de no poseer dicho elemento le impide al no cristiano, no sólo acceder al conocimiento de las exigencias de lo propiamente cristiano, sino también al de las verdaderas exigencias de lo humano, pues la ley natural no es un conjunto de normas que el sujeto pueda inferir y realizar objetivamente prescindiendo del modo de esta realización y de las intencionalidades que la orientan.

El “humanista” ateo no puede adecuar su conducta a una sabiduría que no posee. La conducta moral coherente con las verdades de fe sobre la caída del hombre, la Redención y la esperanza escatológica, es necesariamente diversa a la conducta moral coherente con la inmanencia. El “humanista” ateo y el cristiano entienden de modo diverso la situación del hombre, sus posibilidades y esperanzas, y, en consecuencia, llegan a normas intramundanas de acción también diversas. Para el primero sólo tiene sentido el obrar razonable desde el punto de vista humano, y no puede reconocer como moralmente obligatorios, e incluso como “humanos”, modos de acción que sólo tienen sentido para una persona con esperanza sobrenatural, pues reducirá lo moralmente obligatorio a lo que considere posible según su sabiduría moral.

Pensemos, por ejemplo, en la aceptación voluntaria y alegre de la Cruz por parte del “humanista” ateo. No se trata sólo de aceptar en la vida una cierta abnegación para conseguir el perfeccionamiento humano, sino de unirse a la Cruz de Cristo para reparar por los pecados y corredimir con Él a la humanidad. ¿Qué sentido tiene todo esto para el “humanista” ateo? Y si no conoce el sentido de la Cruz, ¿cómo va a identificarse con ella en su obrar concreto?

En realidad, la Cruz de Cristo supone una novedad radical que al no creyente le resulta necesidad. «El Hijo de Dios crucificado –afirma Juan Pablo II– es el acontecimiento histórico contra el cual se estrella todo intento de la mente de construir sobre argumentaciones solamente humanas una justificación suficiente del sentido de la existencia». Para lo que Dios quiere llevar a cabo (humanización y divinización del hombre, convertido en hijo de Dios, en otro Cristo), «ya no es posible la mera sabiduría del hombre sabio, sino que se requiere dar un paso decisivo para acoger una novedad radical: “Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios (...). Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es” (1 Cor 1, 27-28). La sabiduría del hombre rehúsa ver en la propia debilidad el presupuesto de su fuerza»[87].

En conclusión, la confrontación que Fuchs realiza entre el cristiano y el “humanista” ateo parece llevarnos a la conclusión de que no existe entre ambos una diferencia esencial desde el punto de vista ético. Es más, el lector poco atento puede adquirir la impresión de que el “humanista” es el que se comporta de un modo más humano, convirtiéndose así en el modelo que debería imitar el cristiano para ser auténticamente cristiano. La afirmación de Fuchs: «la vocación en Cristo es liberación para la autenticidad humana y para una moralidad digna del hombre», adquiere en sus obras un sentido reductivo, como si la vocación cristiana fuese “sólo” vivir una moralidad auténticamente humana. Como ha hecho notar M. Rhonheimer, lo que Fuchs y otros autores de la moral autónoma vienen a decir es que “es cristiano aquel que es hombre en el sentido pleno del término”, lo que constituiría una interpretación equivocada del planteamiento que se encuentra en *Gaudium et spes*: “sólo el cristiano es hombre en el sentido pleno del término”[88].

Para el hombre sólo existe un modo de vivir plenamente humano: vivir como hijo de Dios. El hombre no puede ser naturalmente bueno si no es también cristianamente bueno. Tanto la perfección natural como la sobrenatural del hombre tienen un único ejemplar: Cristo, *perfectus Deus, perfectus homo*[89].

Imposibilidad de una moral cristiana cristocéntrica

Frente a la moral centrada en la ley natural, descubrimos en J. Fuchs el deseo de elaborar una ética cristiana centrada en el seguimiento de Cristo, la gracia, las virtudes teologales y la acción del Espíritu Santo. Quiere llamar la atención sobre el valor de las normas fundamentales y de la intencionalidad para la moral cristiana, y pretende poner de relieve la trascendencia de la opción fundamental por Cristo, de modo que se pueda entender la vida cristiana como una unidad y no como un conjunto de acciones aisladas e inconexas.

Si el hombre real es el hombre creado en Cristo, la ley natural tiene que estar necesariamente en conexión con Cristo y su gracia. De modo especial en *La moral y la teología moral según el Concilio*, hemos visto reflejado el empeño por mostrar que el centro de la moral cristiana es Cristo, que la categoría fundamental debe ser la vocación de los fieles en Cristo, y que la gracia y la acción del Espíritu Santo ocupan un lugar prioritario en la vida moral. La moralidad cristiana se manifiesta primariamente como Espíritu de Cristo que actúa en nosotros y, secundariamente, como preceptos que afectan al cristiano.

Ahora bien, esa perspectiva cristocéntrica no nos parece conciliable con la separación entre intencionalidad cristiana (trascendental) y obrar humano (categorial), que Fuchs entiende como ámbitos diferentes en cuanto a su relación con la salvación. Concretamente, la salvación y la comunión con Dios pertenecen –en su opinión– a la fe y a la caridad, pero no a la organización de la realidad concreta de la vida. Da la impresión de que, en el campo de las realidades temporales, no existe un plan divino al que el hombre deba tender, o una conducta moral que sea camino de salvación. La moral categorial de Fuchs no es en realidad moral cristiana, sino moral autónoma “cristianizada” por una intencionalidad cristiana.

Limitar lo cristiano de la moral cristiana al plano trascendental no es armonizable con la Encarnación del Verbo. Precisamente, en virtud de la Encarnación, todo lo humano adquiere un significado salvífico. Pero al mismo tiempo adquiere una nueva normatividad moral que no puede poseer en sí mismo lo humano sin la elevación sobrenatural. Fuchs afirma, sin duda, que lo humano “adquiere” un significado salvífico, pero pensamos que para mantener esa afirmación tendría que renunciar a la autonomía moral del orden categorial, pues no cualquier acto categorial implica realización ante el Absoluto, sino sólo los actos movidos por la caridad, que han de ser, por tanto, actos moralmente buenos por su objeto. Ahora bien, si el contenido de la acción categorial no es determinable por la intencionalidad cristiana sino por la razón autónoma, no podemos saber si esa acción es ordenable a Dios y, por tanto, si nos realizamos ante el Absoluto queriendo esa acción.

Si, como dice nuestro autor, el querer de Dios cuando crea al hombre no es otra cosa que la voluntad divina de que el hombre sea y viva como hombre, que él mismo se haga el proyecto de un comportamiento auténticamente humano con su razón autónoma, entonces es el hombre quien tiene que crear las normas del comportamiento que le conviene como un ser obligado por el Absoluto. Ahora bien, para ser coherente con su pretendido cristocentrismo, Fuchs debería decir que la voluntad divina es que el hombre sea y viva como Cristo, y que sólo en Cristo encuentra el proyecto de un comportamiento auténticamente humano –trascendental y categorial–, por ser auténticamente cristiano, y que en consecuencia es en Cristo donde tiene que buscar el comportamiento que le conviene para que su obrar sea conforme a la dignidad de hijo de Dios.

Tomás Trigo. Universidad de Navarra

[1] En esta misma revista, los profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, T. LÓPEZ y G. ARANDA publicaron dos interesantes artículos en los que se estudiaba el debate hasta el año 1975 *específico de la moral cristiana. I. Valoración de la literatura sobre el tema, "Scripta Theologica" 7 (1975) 687-767; Lo específico de la moral cristiana. II. El tema en la Comisión Teológica Internacional, "Scripta Theologica" 8 (1976) 663-682.*

[2] Suele señalarse como su comienzo la XXVIII Semana de los intelectuales católicos (2 al 8 de marzo de 1966), cuyo tema de fondo fue *Moral humana, moral cristiana*. Las actas se encuentran en "Recherches et Débats" 55, Desclée de Brouwer, Bruxelles 1966.

[3] Sobre la renovación de la teología moral en el siglo XX existe abundante bibliografía. Una clarificadora síntesis se encuentra en C. CAFARRA, *Historia de la teología moral*, en L. ROSSI-A. VALSECCHI (dir.), *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, Ed. Paulinas, Madrid 1974, 436-454.

[4] Josef Fuchs nace en Alemania en 1912, realiza sus primeros estudios de filosofía y teología en la Universidad Gregoriana de Roma, donde en 1938 obtuvo la licenciatura en la Facultad de Filosofía Eclesiástica. En 1938 ingresa en la Compañía de Jesús y continúa sus estudios en Bonn, Valkenburg y Münster, impartiendo clases en los seminarios de Osnabrück y Jank Georgen. En 1946 obtiene el grado de doctor en Teología en la Universidad de Münster. A partir de 1947 es profesor extraordinario del Instituto Superior de filosofía y teología de Frankfurt, del que es nombrado profesor ordinario en 1949. De 1954 a 1982 es profesor ordinario de teología moral en la Universidad Gregoriana de Roma.

[5] La publicación en italiano de su obra *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970, puede considerarse un hito importante del debate.

[6] J. FUCHS, *La moral y la teología moral según el Concilio*, Herder, Barcelona 1969 (original alemán: *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia 1967). Contiene tres partes: *La renovación de la teología moral. Una exigencia del Concilio Vaticano II* (el original apareció con el título

Theologia moralis perficienda: votum Concilii Vaticani II, en “Periodica de re morali, canonica, liturgica” 55 (1966) 499-548); *La moral cristiana según el Concilio Vaticano II*; y *La ley de Cristo*.

[7] Cfr *ibidem*, 14-15, 17.

[8] «La categoría verdaderamente fundamental de la moralidad cristiana es más bien la de “vocación” que la de “ley”» (*ibidem*, 12). «La moral cristiana es una moral del llamamiento o vocación en la persona de Cristo» (*ibidem*, 92).

[9] *Ibidem*, 19.

[10] Cfr *ibidem*, 94.

[11] Cfr *ibidem*, 24.

[12] *Ibidem*, 98.

[13] *Ibidem*, 125-126.

[14] Cfr *ibidem*, 140-141. «La ley de Cristo, que en primer lugar es gracia y, como tal, ilumina a cada individuo, lo mueve interiormente y así lo conduce al término y a la perfección que personalmente le corresponde, *no está en contradicción con ley alguna exterior, sino que la incluye*. El orden moral natural que radica en el ser del hombre, conserva bajo la guía dinámica de la gracia su absoluta vigencia, exactamente lo mismo que el orden moral sobrenatural, radicado en el hecho de “ser en Cristo”» (*ibidem*, 139-140).

[15] *Ibidem*, 25.

[16] De todas formas –afirma Fuchs–, el hombre «siempre es consciente de algún modo, aunque no sea a través de la reflexión, de este carácter de respuesta de la actividad moral. Como también nos inclinamos a opinar que el hombre es consciente siempre, aun sin una reflexión explícita, de su vocación a la salvación, la cual parece informar, como una gracia, a toda llamada moral que Dios nos dirige» (*ibidem*, 27).

[17] Cfr J. FUCHS, *Vocazione e speranza. Indicazioni conciliari per una morale cristiana*, en *Sussidi 1980 per lo studio della Teologia morale fondamentale*, P.U.G., Roma 1980, 307 (este trabajo fue publicado con el mismo título en “Seminarium” 11 (1971) 491-510; y en alemán se encuentra en Fr. GRONER (ed.), *Die Kirche im Wandel der Zeit*, “Festschrift Kard. J. Höffner”, Köln 1971, 271-284).

[18] *La moral y la teología moral según el Concilio*, 33.

[19] Cfr *ibidem*, 35-36. Para profundizar en el pensamiento de Fuchs sobre esta cuestión, véase su obra *Existe-t-il une “morale chrétienne”?*, Duculot, Gembloux

1973, 142-144.

[20] Cfr *ibidem*, 105.

[21] *Ibidem*, 111. Cfr *Esiste una morale non-cristiana?*, *Sussidi 1980 per lo studio della Teologia morale fondamentale*, 334-335 (el original de este artículo se encuentra en "Rassegna di Teologia" 6 (1973) 361-373).

[22] *La moral y la teología moral según el Concilio*, 29.

[23] *Ibidem*, 112.

[24] Cfr *ibidem*, 113. Para comprender el pensamiento de nuestro autor, es preciso no perder de vista su planteamiento de origen rahneriano sobre los dos niveles del conocimiento y de la libertad que se dan en el hombre, y sobre la percepción apriórica del Absoluto en el nivel trascendental, en el que se produce propiamente la opción fundamental de la persona. Tales presupuestos quedan claros en las siguientes palabras de Fuchs: «El acto moral en tanto que realización de un bien particular tiene lugar a un nivel del alma en el que, en gran parte, podemos abarcar con la mirada nuestro obrar en forma refleja y objetal. El amor, en cambio, la disposición del propio yo con vistas a la entrega de nosotros mismos se efectúa en ese centro del alma, en el que somos absolutamente conscientes de nuestro yo y de su acto y consiguientemente del amor, aunque sin poder comprobarlo y aprehenderlo en forma refleja y objetal. Se trata de ese centro del yo en el que, a nuestro parecer, incluso el agnóstico o el ateo declarado, en su hacer particular, decide simultáneamente de sí mismo, con responsabilidad moral e incluso ante lo absoluto de Dios, sin cuya percepción no parece que sea asequible el carácter absoluto de lo moral; esta percepción de Dios en lo más íntimo del yo puede ser posible al agnóstico y al ateo precisamente por tratarse de la percepción de Dios no a la manera de una persona concebida reflejante, sino a la manera del horizonte del que se es consciente no refleja, sino implícitamente, y precisamente frente al cual cobra significado moral todo obrar» (*ibidem*, 101).

[25] Cfr *ibidem*, 128 y 143. «Esto -advierte Fuchs- se entiende objetivamente, mientras que subjetivamente cada uno puede y debe seguir este camino y vivir esta ley únicamente conforme a su posibilidad subjetiva, es decir, conforme al grado de su unión con Cristo, de su conocimiento de Cristo, etc.» (*ibidem*, 128).

[26] Cfr *ibidem*, 145. Cfr también su trabajo *Morale autonoma ed etica di fede*, en *Sussidi 1980 per lo studio della Teologia morale fondamentale*, 387ss. (el original es la Relación presentada al congreso de los teólogos moralistas de lengua alemana, en Friburgo (Suiza), del 19 al 25 de septiembre de 1977, y publicada en alemán en: D. MIETH-F. COMPAGNONI (ed.), *Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme - Grundsätze - Methoden*, Universitätsverlag, Freiburg (Schwiz) 1978, 46-74).

[27] Cfr *La moral y la teología moral según el Concilio*, 147.

[28] *Vocazione e speranza*, 308.

[29] J. FUCHS, *Existe-t-il une "morale chrétienne"?*, Duculot, Gembloux 1973. Como hemos dicho más arriba, esta obra de J. Fuchs, en la que expone lo fundamental de su respuesta al problema de la especificidad de la moral cristiana, fue publicada en 1970 en italiano (*Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo de secolarizzazione*). En el mismo año se publicó también en inglés (*Human Values and Christian Morality*, Gill and Macmillan, Dublin 1970). La edición francesa —a la que seguimos en nuestro trabajo— tiene la ventaja de estar ampliada y de haber tomado como base las conferencias y artículos originales. Indicamos a continuación los capítulos que componen esta obra de Fuchs y los artículos originales a los que corresponden: Cap. I. *Existe-t-il une morale spécifiquement chrétienne?* (reproduce esencialmente el artículo *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, "Stimmen der Zeit" 95 (1970) 99-112). Cap. II. *Pour une théologie du progrès humain* (primera publicación: *Moral Aspects of human Progress*, en Ph. LAND, *Theology meets progress*, Roma 1971, 145-169). Cap. III: *Le caractère absolu des normes morales de l'action* (el original fue publicado en inglés en "Gregorianum" 52 (1971) 415-457; simultáneamente, en alemán en "Frankfurter Theologische Studien", Bd. 7, Frankfurt/M 1971, 211-240). Cap. IV: *Théologie morale et dogmatique* (original en alemán: *Moraltheologie und Dogmatik*, "Gregorianum" 50 (1969) 689-718). Cap. V: *Liberté fondamentale et morale* (original: Conferencia en el Congreso Nacional de la Asociación de teólogos moralistas italianos en Asís, abril 1968. Publicada en AA.VV., *Libertà-liberazione nella vita morale*, Brescia 1968, 43-63). Cap. VI: *Vie théologique et théologie moral* (original: *Theologia moralis et vita theologalis*, en "Seminarium" 8 (1968) 647-659). Todos los capítulos pueden encontrarse también en italiano en *Sussidi 1980 per lo studio della Teologia morale fondamentale*.

[30] Cfr *ibidem*, 11-12.

[31] *Ibidem*, 12.

[32] Cfr *ibidem*. Es importante advertir que, para Fuchs, el problema de la especificidad consiste en un problema de ética normativa, que ante todo se refiere al contenido normativo de la realización del hombre en el mundo y, consiguientemente, a la posibilidad de conocer tal contenido (cfr *Morale autonoma ed etica di fede*, en *Sussidi 1980 per lo studio della Teologia morale fondamentale*, 383). Lógicamente, este planteamiento determina en gran parte su solución al problema.

[33] *Existe-t-il une "morale chrétienne"?*, 12.

[34] Cfr *ibidem*, 12-13.

[35] Cfr *ibidem*, 13-14.

[36] *Ibidem*, 14.

[37] *Ibidem*.

[38] *Vocazione e speranza*, 305-306. Para Fuchs, lo propio y decisivo en la vida del cristiano no es su "moralidad", en el sentido de rectitud del comportamiento moral, sino su realidad "teologal", es decir, su relación viva con el Dios de la

salvación, que incluye el don total de sí en la fe, la esperanza y la caridad (cfr *Existe-t-il une "morale chrétienne"?*, 133). Cfr también su obra *Ética cristiana in una società secolarizzata*, Piemme, Casale Monferrato 1989 (2ª), 15-16.

[39] *Vocazione e speranza*, 333, nota 25.

[40] *Ibidem*, 333.

[41] *Existe-t-il une "morale chrétienne"?*, 16.

[42] Cfr *ibidem*, 16.

[43] Cfr *Esiste una morale non-cristiana?*, 328.

[44] Cfr *ibidem*.

[45] Cfr *ibidem*, 329 y 332.

[46] Cfr *Existe-t-il une "morale chrétienne"?*, 17 y 105.

[47] *Ibidem*, 17.

[48] Cfr *ibidem*, 17, 105 y 137.

[49] Cfr *ibidem*, 17; *Esiste una morale non-cristiana?*, 130. Fuchs se apoya, como otros autores que mantienen la misma opinión, en *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 2. Sobre las deficiencias de esta interpretación del pensamiento de santo Tomás, véase Ph. DELHAYE, *La "loi nouvelle" dans l'enseignement de S. Thomas*, "Esprit et Vie" 84 (1974) 33-41, 49-54; *Les normes particulières du Sermón sur la Montagne, d'après les commentaires de S. Thomas*, "Esprit et Vie" 85 (1975) 33-43, 49-58; *S. Thomas, témoin de la morale chrétienne*, "Revue Théologique de Louvain" 5 (1974) 137-169; y T. LÓPEZ, *La existencia de una moral cristiana específica. Su fundamentación en Santo Tomás*, "Scripta Theologica" 6 (1974) 239-271.

[50] *Esiste una morale non-cristiana?*, 330-331. En el mismo sentido, Fuchs cita también la autoridad de Francisco Suárez (*De legibus*, l. 10, c. 2, n. 5-12), P.J. Weber, A. Veermeersch y M. Zalba. Advierte además que bastantes teólogos protestantes —entre ellos, R. Bultmann, H. Greve, O. Cullmann, R. Liechtenhan y E. Dinkler— han comenzado a conceder que el contenido de las exigencias morales de los cristianos no se distingue del de otros hombres, que la especificidad de la moral cristiana no está precisamente ahí (cfr *ibidem*, 331).

[51] Cfr *Existe-t-il une "morale chrétienne"?*, 136-137.

[52] *Ibidem*, 136-137. Cfr *Esiste una morale non-cristiana?*, 331-332.

[53] *Esiste una morale non-cristiana?*, 334.

[54] Cfr *ibidem*, 101.

[55] Cfr *ibidem*, 34.

[56] *Ibidem*, 18.

[57] Cfr *Vocazione e speranza*, 309.

[58] Cfr *Il significato di salvezza della legge naturale*, en *Sussidi 1980 per lo studio della Teologia morale fondamentale*, 27-36. Se trata de un capítulo abreviado de su obra *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf 1955, 156-176.

[59] *Ibidem*, 31.

[60] Cfr *ibidem*, 31-32.

[61] *Existe-t-il une "morale chrétienne"?*, 18-19. El Sermón de la Montaña no presenta –en opinión de Fuchs– una nueva moral en el sentido de que superaría toda moral genuinamente humana. La “novedad” consiste en el contraste con “lo antiguo”, no con lo “genuinamente humano”, es decir, con el hombre viejo del egocentrismo orgulloso y cerrado, pero no con el hombre nuevo que se abre al amor. En el Sermón de la Montaña se mostraría de cuántas cosas es capaz el hombre nuevo, si la situación lo exige, en neto contraste con el hombre viejo que, prisionero del propio yo, no se eleva a tal nivel. Se trata, por tanto –advierte el autor– de la efectiva moralidad vieja o nueva, y no de una nueva doctrina –cristiana– y de la antigua –limitadamente humana–. Al mismo tiempo existe una novedad: las “obras buenas” de la ética genuinamente humana no son ahora consideradas únicamente como expresión de un laudable comportamiento humano, sino que expresan el amor filial que trasciende el egoísmo y el egocentrismo del hombre caído (cfr *Vocazione e speranza*, 306).

[62] Cfr *Existe-t-il une "morale chrétienne"?*, 19.

[63] Cfr *ibidem*, 21.

[64] Cfr *ibidem*, 23.

[65] Cfr *ibidem*, 22.

[66] *Ibidem*, 108.

[67] *Ibidem*, 139.

[68] Cfr *ibidem*.

[69] Cfr *ibidem*, 140-141.

[70] Cfr *ibidem*, 140.

[71] Cfr *ibidem*, 142.

[72] Cfr *ibidem*, 22. Cfr *Existe una morale non-cristiana?*, 332-333.

[73] Cfr *Etica cristiana in una società secolarizzata*, 34-36.

[74] *Existe-t-il une "morale chrétienne"?*, 23.

[75] Cfr *ibidem*, 24.

[76] *Ibidem*, 24-25.

[77] Cfr *ibidem*, 25.

[78] *Existe una morale non-cristiana?*, 326.

[79] Cfr *ibidem*, 327, 334.

[80] Cfr *ibidem*, 336.

[81] No disponemos de suficiente espacio para ofrecer una valoración exhaustiva. Remitimos al lector a Ph. DELHAYE, *La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne. Étude de quelques prises de position récentes et réflexions critiques*, "Revue Théologique de Louvain" 4 (1973) 308-339; S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, Eunsa, Pamplona 2000 (2ª), 140-144; H. SCHÜRMAN, *La cuestión del carácter obligatorio de los juicios de valor y de las directrices del Nuevo Testamento*, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1970-1979*, Ed. Cete, Madrid 1983, 109-117; J. VALLERY, *La identité de la morale chrétienne. Points de vue de quelques théologiens contemporains de langue allemande*, Centre Cerfaux-Lefort, Louvain-la-Neuve 1976, 127-195. Un interesante estudio sobre la moral autónoma de J. Fuchs en contraste con la moral de la fe de Ph. Delhaye, es el de É. GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome. Confrontation entre P. Delhaye et J. Fuchs*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 119, Leuven University Press - Uitgeverij Peeters Leuven, 1995.

[82] S. PINCKAERS, *La loi nouvelle et la permanence des lois morales*, en S. PINCKAERS-C.J. PINTO DE OLIVEIRA (eds.), *Universalité et permanence des Lois morales*, Éditions Universitaires, Fribourg - Éditions du Cerf, Paris 1986, 19.

[83] Cfr G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud. Ensayo de filosofía moral*, Eunsa, Barcelona 1992, 237-238.

[84] M. RHONHEIMER, *Moral cristiana y desarrollo humano. Sobre la existencia de una moral de lo humano específicamente cristiana*, en *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1986, 924.

[85] El Magisterio ha recordado recientemente que «para aquellos que no son formal y visiblemente miembros de la Iglesia, “la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada en su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo; es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo”. Ella está relacionada con la Iglesia, la cual “procede de la misión del Hijo y la misión del Espíritu Santo”, según el diseño de Dios Padre» (Cfr CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus*, 20).

[86] *Dominus Iesus*, 22; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 851.

[87] JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et ratio*, 23.

[88] Cfr M. RHONHEIMER, *Moral cristiana y desarrollo humano*, 919-925.

[89] Como han advertido Ph. Delhaye y otros autores, tal vez uno de los mayores obstáculos con los que se encuentra el reconocimiento de la plena especificidad de la ética cristiana es el temor de que la divinización sea una amenaza para la autenticidad humana. Es la tendencia de la teología de la secularización. En el fondo, se trata de un problema de coherencia con la verdad de la Encarnación. Desde el momento en que el Verbo se hace hombre y asume todo lo humano, excepto el pecado, no hay motivo para pensar que la divinización supone un obstáculo para el desarrollo humano. «No hay nada que pueda ser ajeno al afán de Cristo –afirma Josemaría Escrivá–. Hablando con profundidad teológica, es decir, si no nos limitamos a una clasificación funcional; hablando con rigor, no se puede decir que haya realidades –buenas, nobles, y aun indiferentes– que sean exclusivamente profanas, una vez que el Verbo de Dios ha fijado su morada entre los hijos de los hombres, ha tenido hambre y sed, ha trabajado con sus manos, ha conocido la amistad y la obediencia, ha experimentado el dolor y la muerte. Porque en Cristo *plugo al Padre poner la plenitud de todo ser, y reconciliar por Él todas las cosas consigo, restableciendo la paz entre el cielo y la tierra, por medio de la sangre que derramó en la Cruz* (Col I, 19-20)» (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1973, n. 112).