

En otras palabras, no acabo de ver claro que la mejor forma de fomentar una ética del pluralismo teológico sea la exposición, en orden disperso, de la diversidad de pareceres. Más aún, teniendo a considerar que se realiza un mejor servicio cuando se enseña a pensar, aunque ello suponga seguir una línea determinada —no hay otra manera de hacerlo—, con tal de que esa actitud vaya unida a una toma de conciencia de las limitaciones intrínsecas a nuestro conocer y a nuestro razonar. Seguir el primer método expone al sincretismo o al menos a un no llevar a término la finalidad que debe perseguir el pensar en la fe. Ciertamente esa es misión propia de tratados y monografías, más que de manuales, que tienen objetivos más limitados, de iniciación. Pero de todas formas, me parece que hubiera podido aflorar algo más en el texto de Auer, que en algunos momentos quizá sea excesivamente genérico (puede verse, por ejemplo, el capítulo destinado a exponer la distinción y relaciones entre lo natural y lo sobrenatural).

Todo ello sea dicho sin desdoro de los méritos apuntados y de la disposición de fondo que revela la obra. Antes de entrar en la exposición académica, en las primeras páginas de este manual, Auer incluye algunos párrafos encaminados a poner de manifiesto las hondas implicaciones existenciales del tratado sobre la gracia. Y volviendo a esas consideraciones, lo cierra con un breve epílogo. Podemos pues terminar nuestro comentario, reproduciendo una de sus frases en ese sentido: “si queremos comprender este tratado (sobre la gracia) más hemos de meditarlo en la oración que en el frío estudio”.

José Luis ILLANES MAESTRE

René SIMON, *Fundar la Moral. Dialéctica de Fe y de la razón práctica*. Madrid, Ediciones Paulinas, 1976, 255 pp., 13 × 21.

A tenor^{*} de lo que el mismo A. anuncia en la Introducción (p. 5-25) el objetivo que se propone es elaborar una *teología moral fundamental*. Después de analizar el alcance significativo de cada uno de estos términos esboza lo que considera podría ser un esquema válido de moral fundamental: vida teologal, vida sacramental, conciencia y alianza. El presente libro desarrollará úni-

camente un aspecto de la primera parte del esquema: “estudiará las *categorías de la fe* (racionalidad humana y fe cristiana; determinación racional y motivaciones cristianas de la praxis); los otros dos números de la trilogía serán objeto de una publicación ulterior” (p. 24). El A. advierte que el “subtítulo de la obra (*Dialéctica de la fe y de la razón práctica*) indica claramente la orientación de la obra y subraya la voluntad de ligar dialécticamente, en cuanto es posible, una categoría profana y una categoría religiosa” (ibidem).

La primera cuestión que aborda es la de las *Reducciones ateas de la moral teológica* (cap. 1). El radicalismo de la contestación atea de la moral cristiana exige que ésta se pregunte por su fundamento. Analiza dos formas concretas de esta crítica: *La Reducción marxista* y la *Reducción freudiana*. En el análisis marxista estudia el *Humanismo marxista* de R. Garaudy y el *Antihumanismo* de Althusser. El elemento común de la reducción marxista consiste en la substitución de las motivaciones religiosas de la praxis por motivaciones profanas. Las críticas ateas son “el reverso de un proyecto positivo, que constituye un resorte profundo” (p. 54). El rasgo fundamental de los ateísmos contemporáneos consiste en “la empresa positiva de la liberación que remite a la afirmación, que le va aneja, de la *consistencia* de la realidad terrestre y de la *autonomía* del hombre en la edificación de su historia. A partir de esta consistencia y autonomía aparece la humanidad del hombre, no ya como un dato, sino como una tarea... En semejante perspectiva, una moral que se inspire en la religión, que busque en una ley eterna e inmutable la norma de una acción mototora, en un texto históricamente fechado y culturalmente desfasado el sentido de la praxis presente... en la palabra de otro la verdad del obrar personal... no puede por menos de ser rechazada por el ateísmo como la mutilación más grave que pueda inflingirse a la dignidad del hombre...” (pp. 54-55). Por lo cual, concluye el A. que “la experiencia cristiana del ateísmo constituye hoy un lugar teológico importante” (p. 59).

El cap. II, bajo el título *Designio unitario de Dios, Creador y Redentor en Jesucristo*, quiere responder a la siguiente pregunta: ¿Cuál es el carácter peculiar de la ética cristiana?, o también ¿cuál es lo específico del comportamiento cristiano y de la reflexión teológica que elabora su estatuto y su estructura? El A. advierte que “el examen de este problema ocupará todo el libro, si bien en este capítulo aparecerá una primera respuesta” (p. 60). Precisamente el título indica claramente la línea argumentativa del A. que ya había esbozado en un trabajo anterior (*Specificité*

de *l'ethique chrétienne*, en *Supplement 92* (1970). El A. sigue en este punto a G. Von Rad *Teología del A. T.* (Salamanca 1972) y destaca la unidad del designio divino que comporta la inclusión recíproca de creación y salvación (p. 74). Apoyado en esta base cree poder concluir que la moral cristiana no tiene contenidos específicos y ésta, dice, es una afirmación "ampliamente presentada por la Tradición" (p. 82). De ahí que el contenido normativo de la conducta es determinado por la razón humana. Califica esta tesis como algo evidente (p. 82-83). "El papel de "la moral cristiana" consiste menos en ayudar a la moral humana que en provocar a la moral humana a ser ella misma, manifestándola al mismo tiempo en su *dimensión divina* que posee por la gracia de Dios" (p. 83).

Al tema *Ley humana, Ley evangélica*, dedica el A. el cap. III. La cuestión de fondo sigue siendo la naturaleza de la ética cristiana. El objetivo primordial de este cap. consiste en un "examen crítico de la categoría de ley natural" (p. 98). Toma como pauta un trabajo de B. Schüller (*La théologie morale peut-elle se passer du droit naturel?* en NRT^h) y considera que la *lex naturae* es la mediación indispensable de la *lex gratiae*, pues la comprensión que el hombre tiene de sí mismo como ser ético a través de la ley natural, da acceso —como condición de posibilidad— al conocimiento analógico de la ley de Cristo. Sin embargo, el A. estima que, con el advenimiento de las ciencias y de la filosofía moderna, los términos "naturaleza" y "ley natural" plantean más problemas que dificultades resuelven" (p. 109). Por eso es partidario del empleo del término "ley natural racional" en lugar de "ley natural" (p. 17). Hace un breve excursus sobre el sentido de la ley natural en Santo Tomás de Aquino. Admite lo bien fundado de su planteamiento si bien insiste en los riesgos que corre su concepción de la ley natural, sobre todo el de caer "en una visión más bien estática y ahistórica" (p. 124). Por último, se pregunta el A. por el sentido de la ley natural en la perspectiva del Nuevo Testamento. Concluye que los preceptos del Decálogo, los catálogos de vicios y virtudes de las epístolas paulinas provienen del ejercicio de la razón práctica, bajo el influjo de las motivaciones de la fe, más que de la ley natural propiamente dicha. Y es que "la fe no se yuxtapone a la razón, sino que la integra o la asume confiriéndole una dimensión última y un sentido último" (p. 149-150).

¿Es posible una moral secular? El cap. IV pretende dar respuesta a esta cuestión. La moral secular tendría un fundamento racional. Santo Tomás "no endosa los primeros principios de la

ley natural a la voluntad de Dios, sino a la razón del hombre en cuanto ésta es capaz de percibir los valores morales y los requerimientos de sentido que el hombre quiere dar a su existencia" (p. 159). "Tomado en sus múltiples dimensiones, el hombre halla en sí el fundamento inmediato de su obrar" (Ibidem). Otro punto de apoyo a favor de la posibilidad de una moral secular lo encuentra el A. en *Gaudium et Spes* al poner de relieve la consistencia del orden humano, pues la autonomía de las realidades terrenas atañe también el terreno de la práctica moral (p. 172). Las grandes líneas de la moral aquí esbozada comportan: una *moral de sentido*, que parte de los comportamientos humanos como lugar del saber ético; una *moral de relación* que orienta las múltiples relaciones que estructuran el devenir del hombre; una *moral de la ley*, fundamentada sobre la exigencia del sentido; una *moral de la libertad*. El A. insiste de nuevo en el interés de la crítica atea que arguye la necesidad de un replanteamiento de la moral cristiana.

Aborda el A. en el cap. V un tema que ya ha sido objeto de reflexión en el cap. II y que ahora se propone matizar en algunos aspectos. Lo peculiar de la aportación cristiana en el dominio de la conducta se sitúa en el plano de la *estructura* y de los *criterios decisorios*. Se trata de actitudes fundamentales que no permiten determinar directamente el contenido de las normas éticas, aunque desempeñan un papel selectivo. El Nuevo Testamento implica una *interiorización* y una *personalización* de la ley, y en este sentido hay que interpretar el Sermón de la Montaña. De ahí que "la originalidad de la moral cristiana no reside en el contenido de la norma, sino en la estructura de la decisión o bien en lo que en otro sitio he llamado las motivaciones fundamentales del obrar" (p. 313). Seguidamente el A. examina distintos preceptos morales del Nuevo Testamento y concluye que su contenido no es específico y peculiar.

Por último, el cap. VI trata de los *Problemas de Metodología*. Se muestra partidario —frente a un método de tipo deductivo y casuístico— de lo que llama método inductivo-regresivo. En primer lugar un método *inductivo*: "El comportamiento humano es el lugar del saber ético. El comportamiento cristiano es uno de los lugares teológicos de la teología moral (para saber lo que es la moral teológica, la moral cristiana, hay que interrogar al cristiano que actúa)" (p. 228-229). "Se ha de rechazar la vía deductiva que prescribía un comportamiento a partir de una ontología o de una psicología racionales, a partir de una teología especulativa" (p. 229). En segundo lugar un método *regresivo*: es

necesario remontar de los hechos a los valores humanos o cristianos empeñados en el comportamiento (p. 231). Termina el capítulo con unas reflexiones sobre Teología moral e interdisciplinaridad: ciencias humanas y teología moral; Biblia y teología moral; teología moral e historia; dogma y moral.

Hemos procurado resumir el pensamiento del A. La tarea no es fácil, pues R. Simon hace gala de una amplia erudición que le lleva a frecuentes excursus que dificultan con frecuencia el seguir el desarrollo temático de la obra.

Pienso que existe un claro contraste entre lo que el A. anuncia en la Introducción, como propósito de su obra, y el desarrollo que, de hecho, encontramos a lo largo de sus páginas. Entre otros aspectos de este contraste destaco dos que me parecen especialmente significativos. En primer lugar promete elaborar una teología moral (fundamental) adosada a una reflexión dogmática, pues la ética "sirve de verificación del carácter operativo del Kerygma cristiano" (p. 12). A su vez advierte el A. que la teología moral "debe elaborar estructuras y criterios de decisión inspirados en el Evangelio" "parte siempre del Evangelio vivo para retornar al mismo" (p. 10-11). Reconoce que, por tratarse de "teología" las fuentes peculiares de la moral son la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia (p. 12). Sin embargo, el desarrollo temático del libro olvida estos propósitos de principio. El recurso a estas fuentes genuinas o no existe, o se hace con unas reservas, con un método, que tergiversan el genuino sentido de las mismas. Esto ocurre con la Sagrada Escritura: "no acogemos ni interpretamos jamás la palabra de Dios, transmitida en la Iglesia, sino a partir de las dificultades, de los problemas, de las experiencias, de los valores culturales, etc. que constituyen nuestra situación presente" (p. 28). "Desde el seno de la existencia cristiana (humana) actual, es desde donde se estructura siempre la palabra de Dios, es desde donde yo abordo y reinterpretó la Escritura" (p. 59). Claramente el A. acepta un método hermeneútico en el que se da excesiva importancia a las situaciones presentes, en contraste con un método exegético serio que trata de interpretar el sentido de la Escritura, presentando atención a la Tradición y bajo la guía del Magisterio de la Iglesia.

El abandono del recurso a las fuentes genuinas de la teología moral lleva al A. a acudir a otros "lugares teológicos". Concretamente, pensamos, pone excesivo énfasis al afirmar la importancia y significado de la crítica atea. Ante las interpretaciones de Marx y Freud sobre la religión así como ante sus críticas el

A. adopta una actitud que es poco clara. El lector no sabe si R. Simon comparte esas críticas (cfr. p. 54-55). Esperamos que no. Sin embargo su actitud es bien distinta, y perfectamente decidida, cuando se enfrenta con lo que llama "moral tradicional".

Todos estos aspectos que estamos destacando están al servicio de una de las ideas fundamentales de la obra de R. Simon. Se trata de una moral basada sobre unos principios sino de una moral que arranca de la experiencia vivida. Es una idea constantemente repetida a lo largo de la obra, aunque su expresión más clara ocupe el capítulo IV: "el comportamiento humano es el lugar del saber ético" (p. 225). Piensa poder apoyarse en Santo Tomás para concluir que "el hombre bueno es la regla y la medida del bien" (p. 228). Esta frase encierra, sin duda, un auténtico sofisma, en la medida en que pretende justificar un método inductivo a partir de la conducta concreta y en detrimento de una moral de principios. En efecto, el hombre *bueno* lo es tal, es considerado como tal, en la medida en que su conducta se adecúa a unos principios y normas morales. Es decir, supone la existencia de unos principios y de unas normas.

El recurso a Santo Tomás es bastante frecuente en la obra. R. Simon ha dado muestras suficientes en una obra anterior (*Moral*, Herder 1968) de ser un buen conocedor del Aquinate en temas morales. El A. pretende encontrar en la obra del doctor común apoyo a sus planteamientos, cosa que no siempre consigue. Simón reconoce, en repetidas ocasiones, que discrepa de los planteamientos tomistas.

Sin duda, la cuestión de fondo de todo el libro, no ya desde un punto de vista metodológico, sino temático, es la especificidad de la moral cristiana. Ya hemos resumido su postura que comparte con otros autores. Sin embargo, en los argumentos aducidos Simón tiene indudablemente algo de original que quisiera ahora comentar. Maneja con acierto una serie de trabajos —Von Rad, Schüller, Rahner— y los pone al servicio de su tesis. Estos son los hitos fundamentales de su argumento: designio unitario de Dios Creador y Redentor; la ley natural como mediación indispensable de la ley evangélica. Efectivamente, Dios se revela empleando un lenguaje humano. Pero esto no prueba, como pretende el A., que el contenido de la ley evangélica, de la moral cristiana sea puramente humano. Dios emplea un lenguaje humano para revelar los misterios de la fe, y nadie pretende decir que el contenido de la Revelación —de los misterios— sea humano. Hay que establecer este paralelismo con todas las consecuencias.

En su empeño por considerar la moral como una realidad puramente humana y aplicar en el descubrimiento de las normas un método *inductivo*, R. Simón argumenta a partir de un texto de *Gaudium et Spes* (n. 36) en el que el Concilio afirma la justa autonomía de las realidades terrenas, lo cual indica la posibilidad y oportunidad de una moral secular (p. 172). Olvida el A. que la Constitución conciliar, en el párrafo siguiente, advierte: "Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras" (n. 36).

En el mismo contexto, el A. cree poder afirmar que, según Santo Tomás, los primeros principios de la ley natural no están conectados con la voluntad de Dios, sino con la razón del hombre en cuanto ésta es capaz de percibir los valores morales y los requerimientos de sentido que el hombre quiere dar a su existencia. El hombre halla en sí el fundamento de su obrar (p. 159). Es una afirmación que se presta, al menos, a ambigüedad. Por eso Simón en otro momento dice exactamente lo contrario: el hombre no es fundamento de sí ni en el plano de la creación, ni en el plano de la salvación (p. 194). Sin embargo, la tesis de fondo del A. indica que acepta la afirmación de la autonomía del hombre, de la razón humana, en la normativa moral. De ahí que se muestre partidario de substituir la categoría "ley natural" por la de "ley moral racional", pues expresa mejor "la parte que corresponde a la razón práctica en la determinación de la norma moral" (p. 117). Olvida el A. en este punto las enseñanzas de *Gaudium et Spes*: "En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer... Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente" (n. 16).

En resumen, el A. ha intentado fundar la moral cristiana sobre una doble convicción: las motivaciones provenientes de la fe, y por tanto específicamente cristianas, y la razón práctica que determina las normas morales cuyo contenido es puramente humano, y todo esto considerando los signos de los tiempos como un lugar teológico preeminente. Esperamos que el A., que promete continuar en otros volúmenes el trabajo iniciado, preste la debida atención a las fuentes genuinas y primordiales de la Teología moral: la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia.

Teodoro LÓPEZ