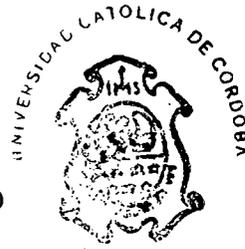


LA POBREZA COMO RETO A LA ETICA TEOLOGICA

por Alexius J. BUCHER (Eichstätt, Alemania)



HEMEROTECA

CAMPUS

1. Reto a la ética tradicional

La discrepancia entre pobre y rico que se extiende en un marco global, así como las tendencias de miseria en una dimensión mundial son solamente uno de los potenciales de conflicto en un conjunto más diferenciado y enredado que amenaza, en su agudización, al desarrollo humano. La escasez de energía, el darwinismo social, la reducción del trabajo y la concentración en el éxito, la guerra ideológica y la violencia de las condiciones de vida son posibles etiquetas que pueden ser interpretadas como señales de alarma en una situación de crisis interhumana.

La existencia individual y colectiva del hombre está evidentemente puesta en cuestión si observamos los conflictos cercanos y universales típicos de la época. La potencialidad del conflicto se encuentra en dependencia con la agotabilidad, tanto real como temida, de la doble base del desarrollo humano.

Karl Marx mencionó dos fuerzas como base del desarrollo humano y económico, a saber: el trabajo y la naturaleza. La destrucción de uno de estos fundamentos implicaría el fracaso de un posible desarrollo. Todavía en el siglo XIX en Europa fue descubierto en el marco de la economía, que la explotación del trabajo destruye la base para un desarrollo que no solo debería servir a una minoría. El siglo XX, después de haber presentado una actitud indiferente a los defectos del desarrollo, descubrió la explotación destructiva de la naturaleza como amenaza futura para toda la humanidad y aún más como causa productora de la pobreza en las formas de comportamiento interhumano.

2. Fracaso de los conceptos corrientes de solución

La angustia aumenta con la idea de que los modelos tradicionales fallen en la solución de los conflictos existentes o sea, que no funcionen en una situación de escalación. Una estimación realista de la eficiencia de los programas de ayuda lanzados debe hablar de fracaso en vista de las cifras crecientes con las que

no miden la miseria, la pobreza y la injusticia. Una nueva esperanza de un futuro humano, a pesar de las presentes amenazas globales y de las fallas de tradicionales comportamientos parece legitimada solo a través de los muchos esfuerzos que persiguen nuevas líneas directivas para el actuar humano, es decir, un nuevo fundamento de la Ética. El duro negocio de una práctica relevante de la crítica de la Ética y una Ética relevante de la práctica crítica consiste, fundamentalmente, en la confianza personal para proyectar, en vista de una responsabilidad práctica, una Ética que no cae como ilusión en una falta de compromiso irracional, sino más bien exige normas intersubjetivas, interregionales, interconfesionales e interculturales. Solo así podría ser una dicha ética la base para un actuar ético relevante frente a los conflictos que son causados globalmente y corregibles en el mismo nivel universal. A aquel que pregunta por una nueva ética se le han vuelto cuestionables los fundamentos de la ética tradicional. Los sujetos tradicionales de acción colectiva como el Estado, la Iglesia, las diferentes organizaciones, pero también ideas tradicionales de orientación, que parecían siempre disponibles, como por ejemplo las perspectivas universales del mundo, las ideologías, las morales y confesiones se han mostrado débiles y poco eficaces frente a las causas que podemos experimentar ante las amenazas inmediatas y mundiales, así como frente a la miseria concreta. Justamente cuando partimos de la suposición de que las instituciones mencionadas de ninguna manera no se abstuvieron para actuar, el hecho de la incapacidad de mejorar el estado del mundo es tanto más trágico y alarmante en vista de los conceptos prácticos y de los principios que los dirigen.

Los modelos de solución con los que el siglo XIX tratan de aliviar el conflicto pobre-rico, presuponen recursos inagotables en fuerza de trabajo y en la naturaleza. Si falta este supuesto, entonces el conflicto de discrepancia solo puede ser solucionado a través de un equilibrio del crecimiento, o bien, de la disminución. Un tal principio lleva a una incrementada indisposición al compromiso de aquellos que son privilegiados. Al mismo tiempo conduce ese esfuerzo de equilibrio a una disposición de agresividad de los desprivilegiados. Si el conflicto pobre-rico solo podría ser solucionado de tal manera que los ricos den cada vez más de su riqueza y que los pobres, no obstante, no alcancen el nivel de los ricos, entonces el potencial del conflicto crece en ambos extremos. El potencial de conflicto que hoy en día crece, obstaculiza ya una posible solidaridad de los pobres del Sur en Africa, Latinoamérica, India y una contra-solidaridad de los ricos del Norte —Estados Unidos, Alemania, Unión de Repúblicas So-

viéticas Socialistas— que va más allá de la línea de conflicto Este-Oeste. Ni el Norte se solidariza por egoísmo con los deseos y exigencias del Sur, ni el Sur se solidariza por altruismo más allá de los límites ideológicos.

3. La posibilidad de una Ética nueva

3.1. ¿Responsabilidad en lugar de convicción?

Hasta ahora las más graves escalaciones de conflictos han sido impedidas, frenadas y trasladadas a través de los modelos tradicionales de solución en los marcos económicos, políticos y militares. Los casos de conflicto más catastróficos se han tratado de aliviar con medidas caritativas de carácter social¹.

La angustia crece, al igual que los datos estadísticos claramente muestran que los tradicionales modelos de solución fracasan, es decir, que en una escalación del conflicto no son más efectivos. En una estimación realista de la eficiencia continua o puntual de los programas de ayuda se debe hablar de un fracaso en vista del aumento de la pobreza y de la reproducción de las condiciones que provocan la pobreza. Hasta ahora las formas de conducta han sido logradas en pequeños grupos. Matrimonio, familia, vecindad, grupos políticos o tribus formaron el campo de prueba y valorización para las relaciones interhumanas².

Para el hombre el ethos práctico y practicado tenía una claridad y un compromiso que podía experimentar. Un reacoplamiento crítico en el estadio de pre-planeación de las consecuencias de la acción era posible, en ese caso, con la convicción personal. La estructura global de los conflictos actuales está apenas abierta para las intervenciones de corrección sean espontáneas y a corto plazo, sean individuales o institucionales. La interdependencia socio-económica de los conflictos desenmascara

¹ Véase los programas internacionales de "Adveniat" y "Misereor" y también acciones como "Brot für die Welt". Las peticiones para los donativos y la presentación de los anuncios tratan, en la mayoría de los casos, de evocar un efecto emocional, sin penetrar racionalmente el problema de la dependencia global entre los países industriales y los países en vías de desarrollo económico, cultural y político.

² Véase Wurzenbacher, G. (Edit.), *Die Familie als Sozialisationsfaktor*, Stuttgart, 1968; también en Weber-Hellermann, I., *Die deutsche Familie. Versuch einer Sozialgeschichte*, Frankfurt, 1974; Bertram, H., *Gesellschaft, Familie und moralische Urteile: Analyse kognitiver, familiärer und sozialstruktureller Bedingungsbeziehungen moralischer Entwicklung*, Weinheim, 1978.

las acciones de convicción como una buena intención sin posibilidad de prever, planear o impedir las consecuencias contraefectivas.

Tan poco como en el siglo XIX las esposas de los empresarios podían solucionar éticamente el conflicto de clases en su preocupación caritativa con comidas bien intencionadas para los pobres y con donativos de vestuario, así tampoco se dejan justificar en el siglo XX las bien intencionadas acciones para el Tercer Mundo como actividades éticamente responsables. Los servicios individuales de convicción no responden al reto ético, que el existente conflicto pobre-rico presenta. En esta perspectiva individual no le falta solamente la conciencia de la discrepancia que existe entre pobre y rico, sino también no se ven las posibilidades eficaces para contradirigir la agravación de la mencionada discrepancia. Las ayudas caritativas de la emergencia, sin duda, convicciones bien intencionadas se han demostrado siempre como estrategias ineficaces para solucionar el conflicto. En tanto que ellas bloquean estrategias éticas efectivas, entonces se convierten ellas mismas, seguramente en la mayoría de los casos sin querer, en acciones de reemplazo ético.

Es cierto que frecuentemente se emprenden tentativas que tratan, de manera apelativa, hacer frente a los conflictos a través de una generalización de normas éticas individuales. Sin embargo, estas apelaciones se demuestran como la expresión de un egoísmo político que se esconde solo débilmente, o bien ellas caen en un doble error.

De un lado, se parte de que una apelación a la convicción, que queda necesariamente formal y general, para alcanzar una salvación, sin poder presentar datos materiales que aclaren cual actividad concreta puede ser éticamente responsable. De otro lado, se parte de la presuposición que una sociedad actúa éticamente responsable, cuando los individuos actúen con el máximo de conocimientos y con buena conciencia, sin que la calidad de estos factores se compare con las posibilidades que una sociedad posee en relación con la suma de las posibilidades de los individuos. Aún si se pudiera alcanzar que una apelación fuese aceptada de una manera positiva por todos los individuos actuantes, no es de esperarse automáticamente un equilibrio entre las acciones que son buenas a nivel individual y que al mismo tiempo son éticamente buenas, es decir, correctas sobre el nivel colectivo.

3.2. ¿Colectivo en lugar de Individuo?

El comportamiento individual ético se juzga en la tradición de la ética de convicción (Gesinnungsethik) normalmente de una

manera subjetiva, es decir, con respecto al sujeto actuante. Por el contrario, el comportamiento ético colectivo, aunque se constituya de la suma de los comportamientos personales individuales, está, en todo caso, relacionado con el objeto y con el fin de la acción. Las consecuencias actuales de proyectos técnicos, militares, civilizadores, culturales o económicos que son responsabilizados de manera colectiva, no se encuentran "más allá de lo bueno y lo malo". La incalculabilidad de posibles consecuencias de las acciones iniciadas por una acción colectiva, por ejemplo, el Mercado Económico Europeo, el Banco Mundial, el Ministerio de Cooperación Económica, vela frecuentemente la relevancia ética de estas acciones. Aun las iniciativas de buena intención individual o colectiva no pueden, en la valorización ética, omitir los resultados catastróficos de determinadas acciones. Y aquí cabe preguntarse: ¿No es cierto que en la cuestión de culpa de la pobreza universal y de las causas de la miseria de facto, ésta cuestión se transfiere, a través de un uso indiferenciado de conceptos de culpa e injusticia, a un nivel en el que ni se amortiza la culpa, ni se elimina la injusticia?

De la misma manera debemos diferenciar entre la atribución de la culpa y la calidad ética de una nueva situación objetiva causada por una acción humana. "La culpa presupone una conciencia de injusticia. Pero, justamente, a causa de la diferencia entre injusticia y culpa, implica, al contrario, la falta de culpa de ninguna manera rectitud de la acción"³.

Mientras que era posible calcular las consecuencias de las acciones intencionadas que entraron sin problema en la estimación ética, la buena voluntad rectora podía todavía garantizar la integridad moral de la praxis.

Como hoy en día las consecuencias prácticas de una acción frecuentemente se dejan ver solo en la acción misma, es indispensable una ciencia prospectiva y reflexiva, es decir una conciencia como un conocimiento ético acompañante con la disposición constante para corregir una acción. La Ética de convicción

³ Hösle, V., "Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur", en: Kuhlmann, W. (Edit.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt, 1986, pp. 136-182, aquí p. 167 y nota 67, p. 182. La "Gesinnungsethik" (ética de convicción) fue desarrollada por Max Scheler y Max Weber como una tipología que ya Kant había postulado y examinado en vista de las condiciones de su posibilidad. Véase Scheler, M., "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", en: *Werke VII*, Bern, 1954; Weber, M., *Politik als Beruf*, München, 1919, en especial p. 56; Reiner, H., "Gesinnungs- und Erfolgsethik", en: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 40 (1953), pp. 522-526.

(Gesinnungsethik) se debe transformar en una ética de conciencia (Gewissensethik), que reúne la razón teórica y práctica. Esta ética que sería reflexiva y prospectiva, tiene en cuenta las iniciativas prácticas, la ejecución de la acción y su resultado y podría corregir la decisión ética del actor conforme a los juicios actuales de la acción. Porque la razón en su totalidad, teórica y práctica, es la única facultad del hombre para darse cuenta de sus acciones, solo la ética que utiliza esta facultad en todas sus posibilidades, es una Etica responsable. Una ética de responsabilidad (Verantwortungsethik) se muestra a más tardar como un "deber" ético de las acciones individuales y sociocolectivas, cuando los resultados prácticos, no obstante una buena intención, no producen nada más que el aumento de la pobreza, la miseria, la indigencia y el subdesarrollo.

De aquí que lo que se exige de la Etica primeramente es: la despedida de la ética aislada de convicción para fundar una ética de responsabilidad (Verantwortungsethik) sobre la base radical de la razón teórica y práctica.

4. Etica Nueva y Fe

4.1. *Le Fe Regional*

Si hoy en día mundialmente se lucha a nivel individual y colectivo contra la pobreza con una justificación ético-moral, entonces acontece esto en la mayoría de los casos con imperativos ideológicos o religiosos, es decir, con argumentos éticos que presuponen una cierta concepción y valoración del mundo.

Parece tener una atractividad seductora para creyentes comprometidos alejarse del pensar racional-científico de la razón instrumental-funcional y cambiarse hacia una manera de vivir pre- o post-científica. Pero si la fe no puede ser obligatoriamente prescrita para todas las personas, sino que es ofrecida a la libre decisión, entonces no pueden ser obligatorios los deberes de la fe para aquellos que no la tienen o todavía no la aceptan. Podemos ver las consecuencias inhumanas que siguen a un comportamiento moral que se opone al sistema político dominante en las sociedades fundamentalistas y que producen nuevas regiones de pobreza, no solo material. De todos modos, el deber de luchar contra la pobreza tiene allá solamente un carácter regional y está unida, en su obligación, con la estructura interna de la confesión. La lucha regional contra la pobreza puede difícilmente evitar, en la teoría y práctica, una estrategia que funcione a costas de una

producción de pobreza fuera de la región, o bien, que frecuentemente trabaje por el precio de una inmunización regional en vista de las causas globales y, de todas maneras, más extensas de la miseria. La pobreza como "Elend" (miseria) remite, no solo en la etimología de la palabra alemana, a la raíz de toda pobreza que implica tierra desconocida. Aquellos que desconocen las presuposiciones fundamentales de las normas válidas y las raíces de la pobreza material y espiritual, no pueden aceptar responsablemente la exigencia y el imperativo material y concreto de la lucha contra la pobreza.

Sin duda podría ser la tarea de un ético, no solo científico sino también creyente, postular una acción bajo la suposición de la realidad señalada por Cristo; también puede describir concretamente —en una reflexión fideísta— bajo qué consideraciones de la fe una acción es buena o mala. Un tal ético sería un especialista, dentro de la Iglesia, para un comportamiento mundano que sigue la fe. Sin embargo, el reto específico en la situación actual de pobreza exige, también de un ético cristiano, más ⁴.

4.2. *Le Fe Universal*

La situación de pobreza global reclama la responsabilidad de todo aquel que ha reconocido la crisis de la vida cotidiana en el mundo moderno, porque justamente en el conocimiento y la compasión se expresa la relación teórica y práctica del hombre que vive en el mundo como un ser razonable. Esta relación es válida y efectúa ya siempre su exigencia teórica y práctica, porque el comportamiento humano mismo es una parte del mundo histórico experimentado. De ahí que el juicio de la razón —considerado como comportamiento respecto al mundo es también un juicio sobre sí mismo— no puede hablar nunca en forma neutral sobre el mundo en su totalidad o bien en las especiales formas de la vida, sin con ello también hacer un juicio sobre sí mismo. La actitud de la razón frente a la pobreza existente es siempre también un juicio de la razón sobre su propia pobreza. Es decir, que la miseria histórica de la razón misma se documenta en sus juicios sobre la causa de la pobreza existente y sobre la pobreza de su propio juicio histórico.

Así se prohíbe para cada ético, en tanto que científico, el regreso sectario y ahistórico a su propio pequeño grupo y a una posición erróneamente considerada fuera de la historia. De

⁴ Véase Kramer, R., "Umgang mit der Armut. Eine sozialetische Analyse", en: *Sozialwissenschaftliche Schriften*, Heft 16, Berlin, 1990.

la misma manera, se prohíbe un neutral regreso a una inventarización fotográfica y analítica del estado de cosas ético-prácticas. Estas dos actitudes cuasi-científicas limitarían apriori las relaciones del hombre con el mundo de una manera no —científica— relaciones que los éticos deben juzgar bajo un punto de vista práctico. El ético creyente reduce su objeto de investigación al comportamiento ético de las normas específicamente dadas por la fe, mientras que el analítico limita su objeto de investigación sobre el comportamiento, sin que reconozca su propio análisis como parte constitutiva de las acciones éticamente relevantes. No criticamos aquí primeramente la limitación del objeto de la ética como una actitud éticamente inadecuada, sino más bien la exigencia absoluta que se expresa en esta reducción y que presume de haber descubierto con ella el propio y fundamental campo de la reflexión ética. Las estrategias de las teorías éticas actuales sobre bases analíticas y fundamentalistas no aportan ni para traer la pobreza que existe realmente a la luz de conocimientos verificables, ni para desarrollar programas éticamente responsables que podían remediar o reducir la pobreza.

El déficit criticado de la teoría se demuestra como un déficit de la praxis científica. Este conocimiento es tanto más sorprendente ya que las críticas de la ética desde el punto de vista analítico y fundamentalista frecuentemente remiten, de una manera denunciatoria, a una razón, cuya reducción a un funcionalismo instrumental es considerada como la causa de las crisis modernas⁵. La compartida responsabilidad de un ético creyente para la solución de los problemas globales que implican una crisis de la ética y que pueden ser aliviadas solamente con la solución de dicha crisis, es de aquí tan fundamental como la crisis diagnosticada misma. Una aportación específica del ético creyente en las tareas, universales se puede notificar, cuando trata de mostrar que no solo o cuando menos no en primer lugar los creyentes están concernidos de las normas éticas generales y obligatorias, sino también la acción secular pura está subordinada a las reglas generales obligatorias. Las acciones responsables de un creyente no están primera o acaso exclusivamente subordinadas a normas obligatorias a través de una sanción divina, como si un cristiano tuviera que colocarse debajo de un yugo de normas éticas más

⁵ Véase la crítica de la debilidad del utilitarismo práctico en Hoerster, N., *Utilitaristische Ethik und Verallgemeinerung*, München, 1971, pp. 21-24; véase también la discusión sobre el utilitarismo, funcionalismo y el utilitarismo de los valores en Patzig, G., "Ein Plädoyer für utilitaristische Grundsätze in der Ethik", en: *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen, 1971, pp. 127-147; Lyons, D., *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford, 1965.

pesado, duro y finalmente irracional y como único que toma en sus propias espaldas las leyes morales en toda su carga experimentada. ¿Por qué no exigen los cristianos que también los "no cristianos" organicen un proyecto de ayuda que fuese equivalente a sus organizaciones como son Misereor o Adveniat? Un ético cristiano tendría que poder mostrar, por ejemplo, que las cuestiones de sentido y valor no se descubren primeramente en el regreso a las posiciones religiosas, sino que ellas surgen y pueden ser contestadas en la estructura de los deseos y satisfacciones común a todos los hombres⁶. Las preguntas sobre el sentido y el valor, preguntas claves para toda acción consciente, no fijan de ninguna manera su meta en un pre-conocimiento gnóstico-fideista y tampoco están sometidas a una disciplina secreta o bien arcada. De otro lado, tampoco la razón tiene un cheque en blanco para la arbitrariedad. La razón, por su propio deseo, se tiene que apegar a la verdad. Que esta determinación para la verdad es una auto-determinación de la razón, remite a la calidad ética de la razón como potencial de la conducta humana en verdad.

La lealtad hacia el auto-compromiso es un proceso constitutivo de la razón tal. Es decir, que las cuestiones de sentido y valor como presuposiciones fundamentales de una ética universal no son exclusivamente contestables en el regreso a hechos externos a la ciencia y aceptados en la fe.

El específico de la realidad típica de la fe se desconoce, cuando es solo o primeramente considerado como fenómeno material o ético formal relevante. Al menos a la fe cristiana le incumbe el hecho de querer la razón como razón. La autonomía de la razón en el proceso ético no está, de ninguna manera, en competencia con la autonomía de la fe, sino es más bien el proceso de la autonomía que la fe cristiana efectúa. La crítica es una función de la fe misma y la une a la razón. La responsabilidad ética que los cristianos comparten en una norma práctica y efectiva para luchar contra las crisis existentes en el mundo se realiza en el imperativo de una razón práctica autónoma. También el cristiano, como cualquier otra persona, no se entiende como dueño y señor sobre su razón, no obstante que solo con esta razón puede dominar sobre sí mismo. La facultad de esta auto-determinación no es disponible para el hombre, sino más bien le dispone a él mismo en su determinación.

⁶ Véase la actitud positiva de Schüller, B., *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*, Düsseldorf, 1980 (1973) y la reserva de H. Küng que no comparte esta posición: "...no existe ningún ethos universalmente obligatorio sin la presuposición de la religión" (*Ewiges Leben?*, München, 1984 (1981), p. 198).

5. Ética en una razón autónoma

La autonomía ética de las acciones humanas en la historia significa que el hombre se determina a sí mismo a través de su razón y no por determinaciones externas o alienas. Si la autonomía pertenece de una manera constitutiva a una acción que es éticamente relevante, entonces una ética heteronómica significa una contradicción interna. En el mejor de los casos se puede hablar de una actitud que es moralmente heteronómica⁷.

El concepto de la autonomía de la Ética sigue teniendo mala fama entre los teólogos. La praxis apologética y homilética de la iglesia habla en general en favor de una moral heterónoma⁸.

La mala fama de la autonomía entre los teólogos parece resultar de la imposibilidad de negar que la última causa de la obligación moral debe existir en la exigencia radical de Dios y que, del otro lado, las concepciones modernas de la autonomía tenían que imponerse penosamente en confrontación con la fe en Dios y las obligaciones religiosas. Que una ética autónoma tiene que estar necesariamente en confrontación con el actuar moral que se orienta en la fe, ha sido supuesto muy frecuentemente, de la misma manera inocente y acrítica, tanto por los éticos liberales modernos como por los éticos teólogos⁹. La teología moral de la tradición ha fundamentado sus normas morales en una reducción a fuentes que aparentemente no necesitaban ninguna otra fundamentación más. De tal manera fueron aceptadas, sin diferenciaciones, tanto la ley divina positiva, la ley natural y finalmente la ley eclesiástica. La regulación de las decisiones situativas

⁷ Véase Bubner, R., "Moralität und Sittlichkeit - die Herkunft des Gegensatzes", en: Kuhlmann, W. (Edit.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt, 1986, pp. 64-85.

⁸ Véase Guardini, R., *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg, 1950, p. 91 ss.; Schmucker-Koch, J. F., *Autonomie und Transzendenz*, Mainz, 1985, ff.

⁹ Si Dios es por definición un ser autoritario y celoso no queda entonces ninguna posibilidad para la propia responsabilidad del hombre. Véase con respecto al concepto de Dios Garaudy, R., *Gott ist tot. Das Problem, die Methode und das System Hegels*, Reinbek, 1980; Bloch, E., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Frankfurt, 1968. Si la autonomía incluye la negación de un Dios superior del mundo, entonces sigue de esta presuposición la opción de algunos teólogos para una ética radical de la fe en confrontación con el autonomismo moderno; véase Stöckle, B., *Grenzen der autonomen Moral*, München, 1974; Ratzinger, J., "Glauben in der Welt von heute", en: *Einführung in das Christentum*, München, 1968, pp. 17-35; *Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalen in der sogenannten Theologie der Befreiung*, Opladen, 1986, pp. 20-24.

aparecidas funcionó bien con el instrumento de la casuística neoescolástica, desarrollada con muchas diferenciaciones desde que la teología moral se salió del contexto de la Sacra Doctrina¹⁰. Que la ayuda de una ética tan degenerada no alcanzó a solucionar las grandes crisis del siglo XIX sino solo de una manera apelativa, hubiera abierto los oídos para la crisis del siglo XX y su estructura de pobreza social extendida globalmente.

También en el diálogo de la ética en el cuadro de la Teología Católica es válido que Dios es el horizonte absoluto de la responsabilidad personal y el último soporte de la acción moral. Pero ¿qué quiere decir el actuar moralmente cara a cara con Dios y confrontado con una pobreza estructural y personal que es indigna de los seres humanos? ¿Qué significa la acción moral si esta pobreza se ve a la luz de una verdad revelada en Cristo?¹¹

Las acciones responsables del hombre son acciones de la libertad. ¿Entonces, significa una acción a la luz de la verdad cristiana una motivación de actuar en libertad? Solo libre y en libertad, es decir, en la libertad de una potencia práctica orientada por la razón, el hombre se entiende como responsable y puede responder a los principios y opciones de una decisión que lógicamente se anticipan a una acción moral. Si la exigencia de Dios en verdad no elimina, sino reta, entonces Dios no extingue la responsabilidad autónoma del hombre, sino más bien exige esta responsabilidad como una obligación absoluta. Cuando la teología moral todavía estaba teológicamente integrada en una dogmática de la fe en la creación y en la redención, no podía contradecir la autonomía moral del hombre. La fe llama la responsabilidad humana y postula la libertad del hombre¹². El reconocimiento de una ética autónoma y el rechazo de la heteronomía de las normas morales significa que una ética, que trabaja con las presuposiciones específicas de un grupo, no puede reclamar una obligación y evidencia universal. La invocación de una Encíclica, de una sentencia de la Biblia, de un verso del Corán, de una reclusión del Sínodo, de una determinada imagen de Dios o de una ideología no puede llevar a ninguna obligación general. Una tentativa de fundamentación ética parece tener éxito solo allí, donde los hombres que actúan ya viven en un consenso anterior a cada decisión voluntativa que siempre es susceptible

¹⁰ Véase detalladamente Ruf, A. K., "Entstehung und Verbindlichkeit sittlicher Normen", en: Auer, A. (Edit.), *Normen im Konflikt*, Freiburg, 1977, pp. 83-101.

¹¹ Véase al respecto Kramer, R., opus cit., pp. 111-115.

¹² Véase Welker, M., *Der Vorgang der Autonomie: Philosophische Beiträge zur Einsicht in theologische Rezeption und Kritik*, Neukirchen 1975.

de normas. Parece que este consenso se puede encontrar en el sujeto y sus condiciones para una decisión reflexiva y normativa, es decir, en la facticidad pre-voluntativa y pre-cognoscitiva de la razón como potencial subjetivo del hombre que se encarna en el mundo. De aquí, que si el cristiano trata de luchar contra la indigna pobreza real existente de una manera efectiva, fundamentada y responsable, entonces su específica reflexión cristiana de acción le remite a su aportación al discurso de la autonomía ética. Esto se puede explicar, finalmente, en el concepto típico teológico del pecado original que implica una reflexión ética.

6. Autonomía en la amenaza del pecado

El incontestable y permanente enredo del hombre —como sujeto de razón encarnado que cae en culpa y pecado, es decir en un fallar moral— debería relativizar la esperanza de luchar a través de la razón autónoma contra la miseria de los hombres. Aquí cabe preguntar: ¿No se dirige la libertad humana y su libre intelecto sobre todo contra el ser humano mismo? ¿No son acaso miseria y pobreza sobre todo efectos de intrigas libre e inteligentemente construidas? Muy frecuentemente no queda ninguna duda que la pobreza individual y colectiva causada por los hombres se acepta como una miseria calculada. Que la libertad humana y la inteligencia del hombre se pueden repercutir contra el hombre mismo y que son empleados con ese fin, es un hecho histórico. Y la angustia frente a esta utilización de la libertad e inteligencia teórica y práctica está justificada. En la regla se puede considerar como punto de partida para el uso suicidario de la libertad humana la negación de nuestra finitud contingente. La finitud significa la experiencia de la provisionalidad histórica y la revisionalidad de la vida mundana que se modifica a través de acciones situativas y contingentes. El pecado se puede definir como la posibilidad que el hombre tiene para utilizar su libertad autónoma sin tomar en cuenta su finitud, es decir que hace uso de la libertad de una manera absoluta. Absolutizarse y con ello no entenderse, ni conducirse más como un ser finito y relativo, es la perifrasis filosófica de la experiencia bíblica, querer ser como Dios¹³.

¹³ La experiencia de la finitud y contingencia se acentúa progresivamente en la rehabilitación actual de la filosofía de la religión. Véase Wuchterl, K., *Philosophie und Religion*, Stuttgart, 1982; Drewermann, E., *Strukturen des Bösen*, parte I-III, Paderborn-München-Wien, 1977-1978.

Finitud significa que el hombre, como un ser razonable, conoce sus límites. Desde el punto de vista moral esta finitud se muestra justamente en el límite de la libertad e inteligencia de los otros sujetos racionales. El problema moral no consiste en la cuestión de saber si el actor debe delimitar la libertad o bien criticar la inteligencia situativa del otro, sino más bien en qué forma debe pasar esta delimitación y la crítica complementaria.

La racionalidad autónoma y libre del hombre como ser finito es al mismo tiempo la causa para la reflexión que su finitud exige. Si él pasa esta frontera sin respeto, entonces actúa en una forma absoluta y no en relación con la finitud autónoma del otro. El que actúa así, se culpabiliza. El constituye en la culpa una nueva realidad que hiere los principios de la legislación autónoma de la razón. La experiencia de culpa se puede considerar como dato fenomenológico de un comportamiento brutal y violador de los límites humanos.

La situación de la miseria en la vida moderna, que se concretiza en una pobreza indigna del ser humano, puede ser entendida y experienciada también por los hombres modernos como una culpa estructural individual y colectiva¹⁴.

La supresión de la culpa engendra un estado neurótico. La opción de comprometerse por los pobres y luchar contra la miseria de las condiciones indignas de la vida es un "tener que" de la personalidad autónoma y razonable. Solo bajo este imperativo el hombre moderno puede liberarse del culpable enredo individual y colectivo y aspirar a su propia felicidad en un contexto social.

¹⁴ Véase Mitscherlich, A. y M., *Die Unfähigkeit zu trauern*, München, 1967, en especial pp. 158-224; Görres, A. y Rahner, K., *Das Böse*, Freiburg/Brsg., 1982, en especial pp. 137-140; Winnicott, D. W., *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, München, 1974; Werbick, J., "Schulderfahung heute", en: *KatBl*, 108 (1983), pp. 568-578.