

## Ética cristiana y ética racional\*

Leonardo Rodríguez Duplá

1. La negación de la especificidad categorial de la ética cristiana en la teología moral contemporánea, 3

2. Primer argumento: crítica de las fuentes específicamente cristianas, 6

3. Segundo argumento: el testimonio de la teología moral recibida, 10

4. Tercer argumento: la racionalidad de las normas morales cristianas, 13

Entre los rasgos que hoy definen la imagen pública del catolicismo destaca su afirmación de ciertos principios morales para los que reclama validez incondicionada. Es natural que este compromiso moral resulte particularmente llamativo —y se convierta por ello en *shibboleth* que permite distinguir al creyente— cuando los principios defendidos pugnan con prácticas socialmente aceptadas o al menos muy extendidas. Es el caso de la tenaz oposición católica al divorcio, al aborto o a la eutanasia activa. Por un efecto óptico inevitable, se llega a una simplificación que identifica al catolicismo con una de sus vertientes: la moral.

Esta negativa a acomodarse a los criterios dominantes en materia moral provoca a veces recelo. El cristianismo es visto por sus detractores como un cuerpo extraño en el tejido social; la insólita pretensión de verdad con que se formula la doctrina moral cristiana la hace sospechosa, a ojos de algunos, de constituir una amenaza para el pluralismo. Por su parte, los creyentes cristianos insisten en que precisamente la asunción de

compromisos morales innegociables es la única garantía eficaz frente al totalitarismo de uno u otro signo; si bien, aclaran, lo que les lleva a proponerse vivir de acuerdo con el Evangelio es ante todo la verdad de éste, no su utilidad. Como es sabido, el debate no es nuevo: la tensión entre la total socialización del hombre y el respeto de su conciencia como lugar de manifestación de lo incondicionado es, desde S. Agustín, motivo recurrente de la crítica cristiana a la teología política.

Pero volvamos al efecto óptico por el se reduce el cristianismo a cierta figura de la moral. Como vimos, esta reducción se apoya en el supuesto de una ética distintivamente cristiana. Lo notable del caso es que ese supuesto, lejos de resultar obvio, ha sido objeto de controversia permanente en la teología moral católica posconciliar. La conclusión inmediata es que la conciencia contemporánea es impermeable a los avalares de la reflexión teológica. Pero más allá de esta comprobación, para la que ciertamente no era menester gran perspicacia, no es difícil advertir el interés objetivo que reviste la cuestión de la especificidad de la ética cristiana. Ciertamente, es mucho lo que está en juego, desde la autocomprensión del creyente hasta su integración en el cuerpo social.

El camino de esta integración se vería allanado, qué duda cabe, por el eventual descubrimiento de que, en realidad, la ética cristiana no presenta diferencias respecto a la ética puramente racional, compartible por creyentes y no creyentes. Pero también es claro que, al

analizar el problema de la especificidad de la ética cristiana, hemos de evitar que la esperanza de una integración sin fricciones nos lleve a prejuzgar la cuestión; pues no es imposible que esa integración tenga como precio el abandono de contenidos morales constitutivos de la identidad cristiana.

Quien quiera caminar sobre seguro, habrá de evitar pronunciarse acerca de la relación que guarda la ética cristiana con la estrictamente racional en tanto no tenga ambas a la vista y esté en condiciones de compararlas. Por mi parte, comenzaré indagando la naturaleza de la ética cristiana. Tomaré como hilo conductor de esta primera averiguación el examen de los argumentos principales aducidos por quienes, en el curso de la polémica teológica antes aludida, han negado que haya una ética distintivamente cristiana. El examen de estos argumentos me llevará a pronunciarme, en la última parte de este trabajo, sobre la naturaleza de la ética racional.

### *1. La negación de la especificidad categorial de la ética cristiana en la teología moral contemporánea*

En el debate sobre la especificidad de la ética cristiana se ha vuelto un lugar común tomar como punto de referencia la postura adoptada al respecto primero por J. Fuchs y luego recibida y reelaborada por

su discípulo B. Schüller. Encuentre adhesión o rechazo, se cite expresamente o sólo de manera implícita y por alusiones, esa posición lleva más de veinte años en la mira de la teología moral. Parece oportuno, por ello, que comience exponiéndola.

Fuchs<sup>1</sup> parte de la distinción de dos aspectos, solidarios pero diversos, de la moral cristiana. El primero, al que denomina *categorial*, comprende los contenidos normativos (justicia, fidelidad, castidad, etc.) que rigen la conducta en las distintas parcelas de la vida humana (esfera social, familiar, matrimonial, etc.). A su vez, el segundo aspecto de la moral cristiana, al que Fuchs apellida *transcendental*, está integrado por las actitudes de fondo (fe, caridad, apertura a la redención, etc.) que inspiran y penetran la entera vida moral del creyente, sin limitar su influjo a esta o aquella parcela de la existencia.

Si el aspecto categorial se traduce en la realización de acciones concretas acomodadas a normas morales particulares, al aspecto transcendental corresponde el realizarse el sujeto moral mismo como persona ante Dios. Fuchs no vacilará al afirmar que este aspecto transcendental de la conducta, al que también denomina “intencionalidad cristiana”, es el elemento esencial y decisivo del acto moral (102).

Al lector que proceda del campo de la filosofía le resultará familiar la distinción propuesta por Fuchs, en la que verá un reflejo de la distinción, muy difundida en la

ética contemporánea, entre la corrección de una acción y su valor moral<sup>2</sup>. Es verdad que la inteligencia de estos términos se ve estorbada en un primer momento por tratarse en ambos casos de conceptos primitivos, aprehendibles solamente por experiencia directa de las cualidades objetivas a que ellos se refieren. Pero ni se trata de conceptos misteriosos (antes bien, están tomados de la experiencia moral espontánea), ni es difícil exponer con ayuda de ejemplos la regla de su aplicación:

La corrección de una acción se juzga atendiendo al *fin* que ella persigue; en cambio, su valor moral depende del *motivo* que la anima. Así, ayudar al necesitado es, sin duda, correcto, pues se trata de un fin digno de perseguirse. Pero esa misma acción sólo revestirá valor moral si se realiza por un buen motivo, por ejemplo por auténtica caridad. En cambio, si el motivo que me anima es la vanagloria de sentirme justo, la acción no es moralmente valiosa, por más que sea correcta. Pues bien, da toda la impresión de que la dimensión categorial de la conducta no es otra que la de la corrección o incorrección de los fines que ella se proponga; de hecho, si antes he descrito lo categorial como integrado por contenidos *normativos*, es porque los fines de la conducta se enuncian precisamente mediante *normas* que los ordenan. Por su parte, la dimensión transcendental es la de la motivación, es decir, aquella en la que se decide el valor moral de la persona que es sujeto de la conducta enjuiciada; con la salvedad de que

los motivos positivos en que piensa Fuchs, como teólogo moral, son de índole específicamente religiosa (y sobreactual).

Pero el verdadero interés de la distinción entre lo categorial y lo transcendental no estriba en una originalidad que apenas puede reclamar, sino en la función que desempeña en la formulación de una hipótesis que ha tenido un eco considerable. Según esa hipótesis, la especificidad de la ética cristiana ha de buscarse únicamente en su aspecto transcendental. En el aspecto categorial, en cambio, no habría diferencia entre los contenidos normativos de la ética cristiana y los de una ética puramente racional, humana, pues “la ‘intencionalidad cristiana’ es un elemento que atraviesa y plenifica la conducta particular-categorial, pero que no la determina en cuanto a su contenido” (103). En opinión de Fuchs, las normas categoriales aceptadas por la moral cristiana “no son distintivamente cristianas por el mero hecho de haber sido proclamadas oficialmente dentro de la Iglesia. Antes bien, uno debe decir esto: en la medida [...] en que enuncian la verdad son genuinamente humanas y por ello también cristianas, pero no distintivamente cristianas; cuando, por el contrario, una proclamación no capte bien la humanidad genuina, las normas enunciadas en ella no son normas morales genuinamente humanas, por tanto tampoco normas cristianas, y no digamos distintivamente cristianas” (99). Y en otro lugar leemos: “veracidad, honradez y fidelidad, en lo que materialmente significan, no son

valores específicamente cristianos, sino humanos en general; [...] tenemos reparos a la mentira y el adulterio no porque seamos cristianos, sino sencillamente debido a nuestra condición de seres humanos” (103).

Como se ve, Fuchs está convencido de que los contenidos normativos categoriales son accesibles a la razón humana finita. Si esta verdad se pasa por alto en ocasiones, ello se debe, en su opinión, a que se comete el error de tomar como modelo de ética racional alguna ética defectuosa, “inficionada de error o maldad”, en vez de la “moral de la genuina *humanitas*”, lo que permitiría comprobar la coincidencia de las normas morales cristianas con las simplemente humanas (103).

De aquí se desprende una consecuencia alentadora para el diálogo ecuménico y no sólo ecuménico: que “en muchas cuestiones de la moral cristiana se trata de problemas humanos en general, sobre los que, por tanto, los cristianos y los que no lo son pueden hablar entre sí” (99).

La distinción mencionada guarda una relación muy estrecha, tanto en su contenido cuanto en sus consecuencias, con otra formulada por Bruno Schüller. Se trata ahora de distinguir, en el seno de la doctrina moral de la Escritura, entre ética normativa y parénesis. Misión de la *ética normativa* es especificar los contenidos de la obligación moral, es decir, lo que en la terminología de Fuchs con la que estamos familiarizados se denomina el elemento categorial de la moralidad

cristiana. En cuanto al término *parénesis*, Schüller le da un sentido peculiar. La entiende como una exhortación moral que no persigue transmitir un contenido categorial nuevo, sino lograr que el interlocutor se sienta interpelado por reclamos morales que le son conocidos de antemano y de hecho los secunde. Se trata, por tanto, de suscitar o reavivar en el otro las actitudes o compromisos sobreactuales que conforman lo que Fuchs denomina dimensión transcendental de la vida humana.

La esencial diversidad de ética normativa y parénesis se refleja, por una parte, en la distinta medida con que deben ser juzgadas: mientras los contenidos de la ética normativa pueden ser verdaderos o falsos, “la parénesis —escribe Schüller— no se ha de juzgar ante todo según su valor de verdad, sino según su valor de eficacia: si es fructífera o estéril, lograda o malograda” (330). Por otra parte, mientras la ética normativa se formula mediante listas de preceptos y prohibiciones, virtudes y vicios, la parénesis recurre con frecuencia a criterios narrativos.

Una vez delimitados los conceptos de ética normativa y parénesis, Schüller está en condiciones de pronunciarse sobre la especificidad de la ética cristiana. Lo esencial de su postura, muy próxima a la de Fuchs, se contiene en estas dos afirmaciones:

1) Cada vez que en la Escritura se pasa del indicativo (proclamación de la acción salvífica de Dios)

al imperativo (formulación de la Ley), estamos ante un caso de parénesis, no de ética normativa. Los contenidos normativos no son objeto de la Revelación, sino que más bien se dan por sentados.

2) Lo dicho no pone en peligro la especificidad de la ética cristiana, sino que la sitúa en la parénesis, es decir, en las llamadas a la conversión y a la práctica de la justicia posibles por la gracia derramada en nuestras almas por la acción salvífica de Dios por Cristo Jesús.

## *2. Primer argumento: crítica de las fuentes específicamente cristianas*

En el apartado precedente he presentado las posiciones, sustancialmente coincidentes, de dos de los teólogos morales que más se han significado en el debate posconciliar sobre la especificidad de la ética cristiana. Corresponde ahora exponer y examinar las *razones* en que esos autores se apoyan para negarse a reconocer un *proprium* cristiano en el ámbito normativo categorial. Como tendremos ocasión de comprobar, el problema de la especificidad presenta múltiples ramificaciones que, rebasando los límites de la teología moral, alcanzan núcleos sensibles de la exégesis bíblica y de la teología de la gracia, la eclesiología y la historia del dogma, sin contar con los aspectos filosóficos (éticos y políticos sobre todo) del problema. Esto explica, por

una parte, la intensidad del debate suscitado<sup>3</sup>; por otra, la variedad de los argumentos vertidos y, en consecuencia, la dificultad aparejada al intento de exponerlos ordenadamente. El haber elegido los casos, muy representativos, de Schüller y Fuchs aliviará la tarea.

Podemos dividir los argumentos ofrecidos por estos autores en tres grandes grupos. Los del primer grupo, que estudiaremos en este mismo apartado, persiguen demostrar que de las fuentes normativas específicamente cristianas (Escritura, tradición y magisterio) no manan contenidos categoriales alternativos a los que propone la razón natural.

Comencemos por la Escritura. Fuchs advierte que sus orientaciones morales “son relativamente escasas y deben ser examinadas por lo que hace a su significación y alcance” (100). Pero lo cierto es que el teólogo alemán no da excesivas muestras de sentirse inclinado a emprender por sí mismo este examen<sup>4</sup>. Sus consideraciones exegéticas son siempre escasas y apresuradas. Un ejemplo característico de su modo de proceder lo encontramos al suscitarse, pocas páginas después (106-107), la cuestión de si el Sermón de la Montaña contiene una moral distinta, por más exigente, de la moral estrictamente racional. Fuchs despacha sumariamente tan grave cuestión advirtiendo que el autor del texto sagrado se sirve de un estilo hiperbólico que de ningún modo ha de tomarse al pie de la letra. Las consignas del Sermón no han de entenderse, por tanto, como exigencias legales, sino como “modelos éticos”.

Más abundantes y elaboradas son las argumentaciones exegéticas de Schüller, que hace alarde de un vasto repertorio de recursos analíticos para probar su tesis de que ni en la Ley Antigua ni en la Nueva hay novedades normativas. Consideremos algunos ejemplos:

1) En Dt 15, 12-15 se fundamenta el deber de manumisión de los esclavos hebreos alegando que Dios liberó a Israel de Egipto. Tal evocación de la acción salvífica de Yahvé —acción histórica y, como tal, absolutamente singular— puede favorecer la ilusión de que también el imperativo de manumisión es algo único, privativo de la Ley dada a Israel. En realidad, explica Schüller, el imperativo citado no es sino una deducción de esta variante de la regla de oro: "otros te han tratado bien a ti, trata bien a los demás también tú". Mas la regla de oro es un criterio accesible a la razón natural y, de hecho, común a múltiples pueblos. Esto lleva a Schüller a sostener que estamos ante un caso de parénesis (y se recordará que esto quiere decir para él: exhortación a cumplir un mandato conocido de antemano).

2) Este mismo dictamen lo hace Schüller extensivo al Decálogo. Ninguno de sus preceptos puede considerarse un caso de ética normativa en el sentido de Schüller, dado que *todos* ellos son ya conocidos en la cultura ambiente: "sus preceptos y prohibiciones presentan, sin excepción, la forma lógica de las trivialidades [*Selbstverständlichkeiten*] morales" (324).

3) Pasemos al Nuevo Testamento. En él se nos invita repetidamente a la *imitación* de Cristo. La singularidad de su persona sugiere, de nuevo, la presencia de una moral peculiar, no reconstruible por la razón, inalcanzable sin la revelación. Pero también esta ilusión es desvanecida por el análisis de Schüller (326-327). Si la conducta de alguien nos parece modélica es porque cumple admirablemente normas cuya validez aceptamos *previamente*. Luego estamos, de nuevo, ante un caso de parénesis.

4) También las listas de virtudes (Gal 5, 22; 2 Cor 6, 6; 1 Tim 6, 11) o los pasajes en que se desgrana el potencial normativo del precepto del amor (Eph 5, 3ss) son devaluados al nivel parenético. La razón es en este caso que los términos que designan las conductas encomiadas o condenadas tienen una connotación positiva o negativa tan fuerte que la aprobación o condena se vuelven tautológicas (325).

¿Qué valor se ha de conceder a los argumentos de Fuchs y Schüller? Por supuesto, sobre esta cuestión son los exégetas quienes tienen la última palabra. Por mi parte, me limitaré a añadir, como lego en la materia, una palabra penúltima.

Primero los expertos. Es de notar que no faltan voces autorizadas que, desde el campo de la exégesis bíblica, defiendan interpretaciones contrarias a las que acabo de exponer. Más aún, en la obra de autores cuyo testimonio es invocado por el propio Schüller en apoyo

de sus tesis se encontrarán pasajes que contradicen las opiniones de este moralista. Tomemos el caso del Decálogo. Schüller sostiene que “la articulación de su contenido no se deja deducir de la sola acción salvífica de Yahvé” (323-324) y de ahí infiere que ese contenido está más bien presupuesto, es decir, tomado de la cultura ambiente con independencia de la revelación<sup>5</sup>. En cambio, G. von Rad explica que Yahvé revela su identidad al entregar a Israel las Diez Palabras<sup>6</sup>. A su vez, la devaluación a parénesis (en el sentido de Schüller) de la exhortación moral paulina cuenta con la autorizada oposición de H. Schlier, quien defiende el carácter normativo de ésta por entender que para Pablo la gracia personal es también principio de discernimiento moral<sup>7</sup>.

A este argumento de autoridad añadiré mis reservas sobre el método de que se vale la exégesis bíblica de Fuchs y Schüller. Aplican a la Palabra un instrumental que recuerda al de la filosofía analítica, en el mejor de los casos reforzado por consideraciones histórico-críticas. Es decir, se acercan a la Escritura con el mismo bagaje con el que se acercarían a la *Ética a Nicómaco*. Como queda dicho, desborda mi competencia el pronunciarme sobre el uso que estos autores hacen de datos históricos y filológicos; pero no puedo dejar de preguntarme si su modo de proceder, plausible en un filólogo, un historiador o un filósofo, es apropiado también en la teología, que parece disponer también de otras fuentes de conocimiento distintas de las puramente analíticas.

No ignoro que el proceder de Schüller y Fuchs está lejos de ser inusual. Abundan quienes, en beneficio del rigor científico, adoptan estrategias minimalistas al abordar la Escritura. Llevados de su celo, purgan los textos sagrados de cuanto no sea revalidable por los métodos que ellos consideran plenamente fiables. Así, ante la pregunta por la especificidad de la ética cristiana siguen caminos como éste: de entrada, se niegan a aceptar otra autoridad que la del Nuevo Testamento; a continuación, podan éste de cuanto no ofrezca garantías científicas de concordar con la doctrina del Jesús histórico, comenzando por las epístolas de S. Pablo, sospechoso de haberla reelaborado según criterios propios; la poda no se detiene ni siquiera cuando ya sólo quedan en pie los evangelios sinópticos, pues de éstos sólo se juzga fiable la fuente Q; mas no queda ahí la cosa, ya que el método histórico-crítico permite distinguir estratos en la misma fuente Q, sólo el más profundo de los cuales parece reproducir palabras verdaderamente atribuibles a Cristo. No hará falta añadir que el intento de reconstruir la ética cristiana a partir de un conjunto de datos tan menguado como el que arroja semejante exégesis, está abocado al fracaso. El exegeta que procede de la manera descrita repite la experiencia de aquel niño que quiso sacar tanta punta a su lápiz nuevo que lo redujo a virutas.

El partidario del minimalismo exegético puede contestar que el compromiso de la ciencia con la verdad es innegociable y que esa verdad se ha de buscar con los



métodos que ofrezcan mayores garantías de objetividad. Concedido. Pero de aquí no se sigue que la aspiración a la verdad, común a todos los saberes, fuerce a todos ellos a valerse de un mismo método. Utilizar únicamente el método histórico-crítico es acaso la única opción razonable para el filólogo. Pero la teología, en cuanto reflexión sobre el contenido de la Revelación, presupone la fe de quien la cultiva. Y esta fe, por lo mismo que es don recibido, agraciamiento, es también experiencia de la asistencia del Espíritu a la vida de la Iglesia, asistencia de la que mana el caudal de la tradición y el magisterio. De ahí que el teólogo se valga, precisamente en tanto que teólogo, de los criterios hermenéuticos que le proporcionan la tradición y el magisterio; de ahí que someta a este punto de vista superior los resultados de los saberes auxiliares de la exégesis.

Fuchs alega que al remitir a los criterios de la tradición y el magisterio parece excluirse de la práctica de la moral cristiana a los creyentes de los primeros tiempos, que no contaban con tales subsidios (100). Pero no parece ésta una objeción de peso, pues si bien es cierto que las primeras generaciones cristianas no contaban con el caudal normativo tradicional y magisterial que sólo con el lento correr de los siglos se fue constituyendo, no se debe olvidar que tradición y magisterio los hubo ya en el seno de las primeras comunidades: ¿qué, si no, prestaba a estas comunidades su identidad específicamente cristiana? Independientemente de la fuerza normativa que en cada

caso se les reconozca, se ha de conceder que tradición y magisterio son constitutivos para la Iglesia. Y es razonable pensar que la presencia inspiradora de esos factores constitutivos haya dado su matiz específicamente cristiano a la conducta de los primeros creyentes. Por lo demás, el postulado de una identidad doctrinal básica no está reñido con el reconocimiento del carácter gradual de la profundización en la interpretación de las exigencias de la fe.

Pero las advertencias del párrafo anterior no hacen sino trazar círculos en torno a la cuestión decisiva, que finalmente hemos de abordar. El magisterio moral es, en realidad, una instancia normativa penúltima (*norma normata*). La instancia última (*norma normans*), la fuente autorizada, es más bien la gracia de Dios que por la fe y la caridad opera en el alma del creyente<sup>8</sup>. Las formulaciones magisteriales, por su parte, no son sino el precipitado verbal, el apalabramiento indispensable de esa experiencia previa y autorizada de la presencia del espíritu en la Iglesia. En el supuesto debatido de la existencia de una ética cristiana, el título de cristiana se lo otorga a esa ética su inspiración sobrenatural, y sólo mediatamente su verbalización en la tradición y en el magisterio. Mas, como es impensable que esa asistencia sobrenatural le haya faltado a la Iglesia de los orígenes, tampoco hay motivo para denegar a sus costumbres el timbre de cristianas.

Tanto los argumentos escriturísticos de Fuchs y Schüller cuanto la impugnación de la competencia moral

de la tradición y el magisterio apuntan a una misma conclusión: también los cristianos hemos de confiarnos a la sola razón en materia de moral categorial. ¿Se ha de ver en la común conclusión de ambas series de argumentos una mutua confirmación que los hace más plausibles? Así sería si se tratara de argumentos que, por caminos independientes, desembocaran en un mismo lugar. En realidad ocurre lo contrario, pues ambos descansan en una misma premisa, para colmo no demostrada: la impugnación de la fe y en general de la asistencia del espíritu como principio de conocimiento moral.

### *3. Segundo argumento: el testimonio de la teología moral recibida*

La segunda estrategia argumentativa de quienes niegan que haya en lo categorial una moral específicamente cristiana consiste en apelar al *testimonio de la teología moral recibida*. Se aportan pruebas textuales en abundancia con la intención de mostrar que, desde Santo Tomás a nuestros días, la teología moral católica ha sido prácticamente unánime al sostener que la Ley Nueva de Cristo no añade ni un solo precepto a la moral natural, accesible a la razón<sup>9</sup>. Además, por ser capaz de aducir testimonios favorables procedentes de otras Iglesias cristianas, esta línea argumentativa se beneficia

también del indudable prestigio de que hoy disfruta el ideal ecuménico<sup>10</sup>.

No está claro, de entrada, cuál sea el valor que hayamos de reconocer a estos argumentos. Por más que el diálogo interconfesional sea importante, parece claro que el deseo de convergencia no debe afectar a la formulación sincera de las convicciones de cada parte, formulación que ha de tener lugar *antes* del inicio del diálogo, si es que de veras se ha de tratar de un diálogo y no de un simple regateo. De ahí que, por mi parte, a la hora de intentar determinar qué luz recibe de la historia de la teología moral la autocomprensión del catolicismo, atienda preferentemente a la tradición católica.

Resulta irónico, por otra parte, que apelen a la tradición teológica precisamente los autores a los que hemos visto recusar o al menos ignorar el testimonio de la tradición eclesial. Pero esta circunstancia por sí sola no quita fuerza —al menos como *argumentum ad hominem* dirigido a quienes sí aceptan la autoridad de la tradición— al argumento presente, cuya evaluación pasa por un juicio histórico de gran envergadura.

Afortunadamente, esta tarea de evaluación histórica no tiene que partir de cero, pues ha sido emprendida en investigaciones recientes de gran rigor. Concretamente, me apoyaré para el resto de este apartado en el profundo estudio de S. Pinckaers sobre las fuentes de la moral cristiana<sup>11</sup>.

Pinckaers, gran conocedor del pensamiento moral de Santo Tomás, ha mostrado convincentemente que la tesis de la inespecificidad categorial de la moral cristiana no se remonta exactamente al Aquinate, sino a la peculiar interpretación que de su pensamiento hizo Francisco Suárez. Buena parte de los trabajos científicos de Pinckaers están destinados, precisamente, a recuperar la genuina doctrina de Santo Tomás, separándola cuidadosamente de la interpretación suareziana, que ha dominado sin oposición hasta los años sesenta de nuestro siglo<sup>12</sup>. El estudio pormenorizado de la *Summa theologiae* revela, en efecto, que Santo Tomás, al igual que la tradición patristica (muy en especial San Agustín), sostenía que la gracia de Dios opera una transformación del hombre cuyos frutos rebasan del orden al que, de acuerdo con Fuchs, vengo llamando transcendental.

Si la teología moral católica postridentina ha pasado por alto la verdadera naturaleza de la tradición teológico-moral que culmina con Santo Tomás, ello se debe a un error de perspectiva provocado por distintos factores. Por de pronto, los Padres no entendían la moral como el acomodamiento de la conducta a una serie de preceptos, sino como la práctica de las *virtutes* conducentes a la felicidad y a la salvación del alma. Entre estas virtudes ocupan un lugar decisivo las de naturaleza teologal, que transfiguran al resto, no simplemente potenciando su cumplimiento, sino —esto es lo decisivo— dándoles una medida nueva. Por esto se habla de la caridad como *forma virtutum*.

La teología moral moderna desenfoca esta doctrina tradicional al proyectar sobre ella, con evidente anacronismo, claves interpretativas que le son ajenas. Así, al aplicarse la distinción entre moral y dogma —hoy frecuente, pero extraña a la tradición de los Padres— se oscurece la percepción del influjo de las virtudes teologales sobre las naturales. De igual modo, al entenderse modernamente la parénesis y la espiritualidad como discontinuas respecto de la moral, se favorece la reducción de la moral categorial al Decálogo, con la consiguiente orientación preceptista de la moral cristiana.

Muy elocuente resulta, a este respecto, la interpretación moderna del Sermón de la Montaña (Mt 5-7), en el que la tradición veía la cifra de la moral cristiana. Las Bienaventuranzas constituyen un serio desafío para quienes niegan la especificidad de la ética cristiana, toda vez que contienen exigencias que difícilmente se pueden considerar derivadas de la razón natural. Esta dificultad cree superarla la interpretación moderna al recurrir a la distinción entre *praecepta* y *consilia*. Se dice que las radicales exigencias del texto de Mateo no han de entenderse como preceptos, imperativos universalmente vinculantes, sino como consejos evangélicos, posibilidades abiertas a la vocación individual pero no exigibles a todos. Una vez atemperada mediante esta distinción la radicalidad del Sermón de la Montaña, queda franco el camino para, de acuerdo con la orientación preceptista de la teología

moral moderna, elevar el Decálogo a texto de referencia de la moral cristiana. Y no termina ahí todo: el análisis histórico-crítico muestra a continuación que para cada una de las Diez Palabras existen antecedentes en las culturas del Oriente Próximo, de donde se deduce que los preceptos del Decálogo son accesibles a la razón natural. Dado que el uso de la razón no es privativo de ningún grupo humano, se concluye que no hay una ética categorial distintivamente cristiana. La operación se puede dar por terminada cuando se decreta que los consejos evangélicos no son materia de la que haya de ocuparse la teología moral, sino competencia de la teología espiritual o mística.

Como ha mostrado Pinckaers de manera convincente, este orillamiento moderno del Sermón de la Montaña es contrario a su interpretación tradicional. San Agustín entendía el texto como modelo perfecto de la vida cristiana. En su comentario al Sermón interpreta las siete primeras bienaventuranzas como otros tantos grados de la vida cristiana (las persecuciones, mencionadas en el octavo makarisma, sirven justamente para comprobar la autenticidad del progreso espiritual jalonado por los siete primeros). También establece San Agustín la conexión entre las bienaventuranzas y los siete dones del Espíritu Santo, y entre las bienaventuranzas y las siete peticiones del Padre Nuestro.

Estas últimas conexiones sugieren por sí solas lo que, de todos modos, es convicción explícita del Santo:

que las bienaventuranzas son el modelo al que ha de acomodarse la vida de todo cristiano, no sólo la de unos pocos<sup>13</sup>. Por supuesto, San Agustín cuenta con la objeción de la radicalidad de las consignas de Jesús, que amenaza con hacerlas impracticables. Pero la convicción evangélica de que para Dios todo es posible (Mt 19, 26), más la teología paulina de la gracia, lleva a San Agustín a sostener que la fe en Cristo habilita a todos, no sólo a los religiosos, para vivir de acuerdo con el Sermón de la Montaña.

En la misma posición se sitúa Santo Tomás. Esto es más difícil de advertir, pues él mismo ha concedido que la Ley Nueva no añade ningún precepto a la Antigua, dando así pábulo a la idea de que la moral categorial cristiana se encierra en el Decálogo. Con todo, esta concesión sólo les parecerá decisiva a quienes, llevados del prejuicio moderno, entiendan la ética en clave preceptista. En cambio, quienes, como el propio Santo Tomás, vean en la virtud el principio de la vida moral todavía tendrán ante sí, intacto, el problema de la especificidad categorial de la ética cristiana; pues, a igualdad de preceptos, todavía cabe diversidad de virtudes. De hecho, en su tratado de la Ley Evangélica (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 106-108), Santo Tomás sostiene que la Ley Nueva consiste sobre todo en gracia del Espíritu Santo, entregada a los fieles por Cristo. Esta gracia, operando por la fe y la caridad, se constituye en cabeza del organismo moral de las virtudes, a las que asume, potencia y da una nueva medida, también en lo

categorial. Estas virtudes, al crecer, hacen innecesarios los preceptos: de ahí que la Ley Nueva, entendida como *lex indita*, sea una “ley de libertad”. De todo ello se sigue que los consejos evangélicos valen para todos los creyentes, por más que se vivan de distinta manera por ser distintas las vocaciones.

#### 4. Tercer argumento: la racionalidad de las normas morales cristianas

El tercer gran argumento contra la presunta especificidad de la ética cristiana categorial dice así: los escasos contenidos normativos que se registran en la Escritura son accesibles a la razón natural, sea en su uso espontáneo, sea en su uso filosófico, reflexivo; como el uso de esta facultad, la razón, no es privativo de los cristianos, es impensable que la ética de éstos sea peculiar (se distinga de la que de cualquier hombre de buena voluntad)<sup>14</sup>.

La racionalidad de los contenidos normativos de la Escritura se puede probar de dos maneras. La primera implica un escrutinio empírico. Consiste en mostrar que los preceptos éticos de la Escritura son conocidos a muchas otras religiones y culturas<sup>15</sup>; como lo único común a todas es la razón natural, se concluye que esos preceptos derivan de ella, si bien luego son presentados en un ropaje religioso o mítico que puede presentar

grandes variaciones. La otra prueba consiste en comparar la ética cristiana con los resultados de la investigación ética filosófica, puramente racional, y comprobar su coincidencia.

(1) Examinemos en primer lugar la prueba empírica. Quien niega peculiaridad a la ética cristiana alegando que todos sus preceptos son conocidos fuera del ámbito de la revelación cristiana, da por sentado que un código de conducta es distintivo sólo si posee originalidad, y esto quiere decir: si al menos uno de sus preceptos es inédito. A mi juicio, este supuesto ha de ser rechazado. Se entenderá por qué si se parte de una sencilla consideración antropológica. Los principios cardinales de cualquier moral responden a problemas humanos universales. Si la valentía, por ejemplo, aparece en los códigos morales de las culturas más diversas, ello se debe, no al azar, sino a que en toda vida humana se da la experiencia del miedo a sufrir daños, sobre todo la muerte; y esa experiencia reclama una respuesta proporcionada. Del mismo modo, todo hombre se ve confrontado con el problema de la distribución de bienes escasos o ha de tomar postura ante la urgencia con que le incitan sus deseos corporales; de ahí que por doquier se cuente entre las virtudes la justicia o la templanza.

Tenemos, pues, que existe un repertorio limitado de constantes antropológicas (como el miedo, la necesidad o el deseo) que constituyen algo así como el pie forzado de toda moral. Y lo que distingue a unas

morales de otras es la diversa solución que postulan para esos problemas. Por cierto que también el abanico de soluciones es bastante limitado: por ejemplo, uno puede ceder a la presión del miedo o bien hacerle frente; en el nivel de los principios todo ha de quedar en tales generalidades. Y lo mismo con la sollicitación de los placeres o con la tentación de la injusticia.

La reflexión precedente pone de manifiesto que, en ética, un principio inédito es algo sumamente improbable. Por ello mismo, no hay que dejarse abrumar por el caudal de paralelismos egipcios, babilonios y cananeos que la crítica textual pone a la base de los textos normativos bíblicos: tales paralelismos eran de esperar.

¿Se ha de concluir que la peculiaridad de la ética cristiana es una quimera, dando así la razón, después de todo, a quienes identifican la ética cristiana con alguna ética natural? Más bien creo que del mismo modo que no se puede negar originalidad a un poeta porque todas las palabras que emplea estén ya registradas en el diccionario, no se puede juzgar la peculiaridad de una moral atendiendo sólo a la excusada novedad de los principios que la integran. Esa peculiaridad habrá que buscarla, no en la improbable novedad de los principios tomados uno a uno, sino en la reforma que experimentan esos principios al integrarse en el organismo de una misma vida moral<sup>16</sup>. Según la doctrina paulina de la justificación por la fe, la transformación operada en nuestras almas por la gracia es el inicio de

una vida nueva. La incorporación a Cristo comporta la reforma de nuestra existencia por virtud de un amor que la precede<sup>17</sup>. De este modo las virtudes naturales reciben una nueva medida, antes imposible por el lastre del egoísmo. Congar habla a este propósito de una “ontología del cristiano” que se prolonga en una conducta proporcionada<sup>18</sup>. En la vida de los santos, cuya memoria venera la Iglesia, y sobre todo en la pasión de Cristo, tenemos el mejor modelo de tal comportamiento.

Por lo demás, cuando se examina atentamente la ética del Antiguo Testamento, se advierte que no está tomada sin más de la cultura ambiente, sino que la fe en Yahvé es el principio operativo que discrimina y ordena, que selecciona y configura, de manera ciertamente original, el ethos de Israel. El criterio de esa selección no es otro que lo que Yahvé ha revelado acerca de sí mismo<sup>19</sup>. Esta solidaridad de fe y moral, en particular su transcendencia en la selección de contenidos normativos, se deja sentir también en el Nuevo Testamento. Ya se advirtió antes que esto es característico de la parénesis paulina. “No os acomodéis al mundo presente —aconseja el apóstol de los gentiles a los cristianos de Roma—, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis discernir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto” (Rom 12, 1). Y su consejo a los filipenses de considerar propio “cuanto hay de verdadero, de noble de justo, de puro, de amable, de

honorable, todo cuanto sea virtud y cosa de elogio” (Fil 4, 8) no ha de entenderse como una exhortación a aceptar en bloque los códigos normativos de otros credos religiosos o filosóficos, sino que presupone en los interlocutores de Pablo la fe en Cristo que, como principio subjetivo de conocimiento moral, les capacita para discernir los elementos aceptables de este o aquel ethos.

La novedad de la moral cristiana tiene, por tanto, una doble raíz. Radica, en primer lugar, en un criterio peculiar de selección de los contenidos normativos, que no es otro que la fe en Cristo. Pero lo específico de la ética cristiana no se reduce a una particular selección efectuada entre virtudes ya conocidas, sino que implica, en segundo lugar, una esencial modificación de éstas. Éste parece ser el sentido de la ya aludida doctrina de la caridad como *forma virtutum*.

(2) Pasemos ahora a considerar la prueba filosófica. Consiste ésta en mostrar que la investigación racional (es decir, la ética filosófica) alcanza resultados normativos idénticos a los revelados; lo cual, si bien no hace del todo superflua *in rebus morium* la revelación, la reduce a mera confirmación de los resultados de la reflexión filosófica<sup>20</sup> y, desde luego, comporta la negación de la especificidad de la moral cristiana.

Pero la prueba, tal como la acabo de presentar, adolece de excesiva vaguedad, pues no está nada claro a qué se alude cuando se invocan “los resultados de la

reflexión filosófica”. Cualquier persona familiarizada con la historia de la ética filosófica sabe que ésta ofrece el aspecto de un campo de Agramante donde se debaten interminablemente posiciones rivales, todas las cuales se declaran estrictamente racionales.

Se contestará que el desacuerdo no tiene por qué ser la última palabra en filosofía; que cabe abrigar la esperanza de que la fuerza de los mejores argumentos termine traduciéndose en unanimidad. Por mi parte, no sé si es razonable esperar que alguna vez amanezca tan feliz día. Sí sé que todavía no ha llegado. Y en tanto no llegue, es ilegítimo comparar los contenidos de ese acuerdo quimérico con la moral cristiana y aseverar su coincidencia. Sólo está legitimado para defender la coincidencia de la moral cristiana con la ética racional quien, habiendo descendido a la arena de la discusión filosófica, haya alcanzado el convencimiento de que una de las posiciones en litigio es verdadera (siendo indiferente que se trate de una posición conocida o la haya introducido él mismo por vez primera).

En conformidad con esto, el juicio sobre esta segunda prueba ha de quedar en suspenso en tanto no se conozca la posición de la ética filosófica a que se adhieren sus valedores. En los textos de Fuchs y Schüller examinados más arriba estos autores nunca revelan cuál es su propia concepción de la ética filosófica. Pero en otros lugares han manifestado abiertamente sus preferencias: ambos defienden el modelo teleologista de fundamentación de las normas<sup>21</sup>.

Personalmente, no me parece que ésta sea una opción afortunada, por más que estos autores —en particular Schüller— la expongan con considerable sutileza. En otros lugares he expuesto mis razones para rechazar tanto el teleologismo en sí mismo considerado<sup>22</sup>, como su pretensión de ser compatible —no digamos convertible— con la ética normativa cristiana<sup>23</sup>.

Pero la anterior exigencia de mayores precisiones por lo que hace al concepto de ética racional filosófica afecta no sólo a quienes niegan la peculiaridad de la ética cristiana, sino también a los que la afirman. En efecto, para sentar la diferencia de la ética cristiana frente a la racional, es menester tenerlas ambas ante los ojos, no menos que para negar esa diferencia. Ante la imposibilidad de abordar aquí por extenso esta cuestión decisiva, me limitaré a añadir una palabra sobre la idea que me hago de la investigación racional en general y de la ética en particular.

Comenzando por esta última, conviene a mi argumento recordar un punto consabido pero esencial: la dependencia de la ética filosófica respecto al conocimiento moral prefilosófico. Es misión de la ética filosófica exponer de manera sistemática lo dado a la sensibilidad moral espontánea. Esta sistematización se traducirá en ocasiones en consideraciones críticas, pues la moral espontánea está lastrada con prejuicios e incoherencias. Otras veces la reflexión racional tendrá que prolongar o concretar principios que, por su

generalidad, no son aplicables a situaciones particulares, algunas de ellas inéditas. En cambio, lo que no puede hacer nunca la ética filosófica es desentenderse de las percepciones primordiales del conocimiento moral espontáneo, erigiéndose ella en guía única de la conducta.

Demos un paso más y convengamos que dentro de eso que he denominado conocimiento moral espontáneo se registra un considerable progreso a lo largo de la historia, consistente en la incorporación a la mentalidad colectiva, o al menos a los espíritus más nobles, de percepciones morales hasta entonces desconocidas o muy escasamente reconocidas. En virtud de este progreso de la conciencia moral, hoy no nos parecen admirables conductas que en otro tiempo se tenían por ejemplares (recuérdese, por ejemplo, la sevicia vengativa de los héroes de Homero).

¿De dónde proceden esas incorporaciones? Parece razonable reconocer que una de las fuentes que ha enriquecido constantemente el caudal moral de la humanidad es la religión. Es innegable que en Occidente la contribución de la tradición judeocristiana ha sido y continúa siendo, también en este aspecto, decisiva. Este hecho obliga a reconocer no sólo que la fe suscitada por la revelación es principio subjetivo de conocimiento moral, sino también que es la fe la que conquista por vez primera evidencias morales que, con el tiempo, se van incorporando a la razón.



A estas alturas de la exposición resultará evidente para el lector que el concepto de razón aquí presupuesto queda muy lejos de las concepciones restrictivas al uso. La más extrema de éstas reduce la razón a reglas de la lógica más datos de la sensibilidad, añadiendo en el caso de la razón práctica el postulado del egoísmo más radical. Frente a este modo de ver las cosas, querría sugerir que ser racional es, ante todo, atenerse a los datos. La razón así entendida es un concepto por principio abierto, pues no cabe excluir la incorporación a ella de datos heterogéneos a los que hasta ahora la integran.

Esto deja expedito el camino para la incorporación al discurso racional de los datos de la fe (como también de datos volitivos, sensitivos, estéticos o de cualquier otro orden). En realidad, como se sugería antes, esa incorporación de datos de la fe por la razón práctica ya se ha producido en buena medida, si bien la reforma introducida por la fe tiende a hacerse cada vez menos reconocible, debido a la asimilación paulatina de la novedad en el conjunto de la racionalidad. Por cierto que esto no elimina la peculiaridad de la aportación de la fe, pues ella es irreductible a lo que ella no es: no es reconstruible mediante los demás recursos de la razón.

Estas consideraciones obligan a replantear la pregunta inicial por la relación entre la ética cristiana y la racional. El propósito de compararlas se apoya comúnmente en la idea de que estas dos éticas son independientes; a su vez, la independencia de estos dos

géneros de ética parece garantizada por la diversidad de sus respectivas fuentes. Pero tal planteamiento pierde su razón de ser cuando se acepta que la fe, lejos de ser extraña a la razón, es una de sus raíces. Todo ello sugiere el siguiente veredicto: la ética cristiana es distinta de la racional por no haber absorbido ésta plenamente a aquélla. Por cierto que esta circunstancia no tiene por qué juzgarse definitiva.

---

\* Artículo publicado por el autor —catedrático de Ética de la Universidad Pontificia de Salamanca— en I. Murillo (ed.), *Filosofía contemporánea y cristianismo*, Madrid, Diálogo Filosófico, 1998, 191-212.

<sup>1</sup> Sigo aquí el texto más característico de Fuchs sobre esta cuestión: "Gibt es eine spezifisch christliche Moral?", aparecido en *Stimmen der Zeit* 188 (1970) 99-112 y luego recogido en el primer tomo de su obra: *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik* (Friburgo de Suiza, 1988). Las cifras entre paréntesis que acompañan a las citas en el cuerpo del texto corresponden a las páginas del texto de 1970.

<sup>2</sup> Cf., por ejemplo, una obra de tanta repercusión como: W.D. Ross, *Lo correcto y lo bueno* (Salamanca, 1994; el original inglés es de 1930).

<sup>3</sup> El interés despertado por este debate se refleja en una bibliografía que, siendo ya amplia en torno a 1970, no ha dejado de crecer desde entonces. La Comisión Teológica Internacional dedicó al tema "La moral cristiana y sus normas" su sesión de diciembre de 1974; cf. las contribuciones de H.U. von Balthasar, H. Schürmann y Ph. Delhaye en: *Comission Théologique Internationale, Textes et Documents: 1969-1985* (París, 1988), pp. 85-135.

<sup>4</sup> Que Fuchs "interroga demasiado poco" las Escrituras, lo anota críticamente Y. Congar en "Reflexion et propos sur l'originalité

---

d'une éthique chretienne", artículo incluido en el volumen de homenaje a B. Häring: H. Boelaars y R. Tremblay (eds.), *In libertatem vocati estis* (Roma, 1977), p. 40. Ya en la p. 32 había aludido Congar a "numerosos autores que prestan poca atención a las Escrituras, Palabra de Dios".

<sup>5</sup> En el análisis de Schüller se deja sentir el prejuicio de que identifica especificidad con originalidad. Esta identificación será criticada más adelante.

<sup>6</sup> Cf. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I* (Múnich, 1958), pp. 188-230. En el mismo sentido se expresan Y. Congar, *op. cit.*, pp. 34ss.; y J. Ratzinger, "Kirchliches Lehramt - Glaube - Moral", en: J. Ratzinger (ed.), *Prinzipien christliches Moral* (Einsiedeln, 1975), pp. 50-53.

<sup>7</sup> Cf. H. Schlier, "Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus", en: *Besinnung auf das Neue Testament* (Friburgo, 1964), pp. 340-357.

<sup>8</sup> Cf. H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, p. 36s. (Einsiedeln, 1963).

<sup>9</sup> Fuchs (108) remite a la *Summa theologiae* de Santo Tomás, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, 108, 2. Por su parte, Schüller (331, n.15) menciona en apoyo de su tesis un buen número de conocidos tratados, desde el de F. Suárez y hasta el de M. Zalba.

<sup>10</sup> Entre los teólogos reformados que niegan la especificidad de la ética cristiana, Schüller (331-335) menciona a R. Bultmann y K. Barth; entre los anglicanos, a R. Hooker, al obispo J. Butler y a H. Rashdall.

<sup>11</sup> Cf. Servais Pinckaers, *Les sources de la moral chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire* (Friburgo de Suiza, 1985).

<sup>12</sup> Pinckaers no ha sido el único en acometer esta tarea de recuperación del pensamiento ético de Santo Tomás. Se debe mencionar la contribución de dos investigadores tan eminentes como G. Abbà (*Lex et virtus* [Roma, 1983]) y M. Rhonheimer (*Natur als Grundlage der Moral* [Innsbruck-Wien, 1987]).

---

<sup>13</sup> Contra la tendencia a dividir a los cristianos en dos grupos, el de los laicos que siguen los preceptos y el de los clérigos que además hacen voto de cumplir los consejos evangélicos, se pronuncia profundamente H.U. von Balthasar en *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln, 1987), pp. 26 y 36.

<sup>14</sup> Adviértase que esta tercera estrategia argumentativa no es independiente de los otros dos argumentos mayores ya considerados (crítica de las fuentes específicamente cristianas y testimonio de la tradición teológica). Pues al intentar probar mediante este tercer gran argumento que los contenidos de la ética cristiana son accesibles a la razón natural, se da por supuesta la determinación previa de esos contenidos, determinación operada por los argumentos primero y segundo.

<sup>15</sup> Según parece, ni siquiera el mandamiento del amor al enemigo es exclusivo del cristianismo. Así parece probarlo un antiquísimo texto oriental citado por E. López Azpitarte en su cuaderno "La ética cristiana: ¿fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento" (Santander, 1988).

<sup>16</sup> En este sentido escribe J. Ratzinger: "La originalidad de lo cristiano no reside en la suma de los principios para los que todavía no se ha encontrado paralelos en otros lugares (si es que se pueden registrar tales principios, que es justo lo que se discute)... Lo decisivo es únicamente qué lugar ocupan en la figura espiritual de lo cristiano" (*op. cit.*, pp. 48s.).

<sup>17</sup> "Él nos amó primero" (1 Jn 4, 19).

<sup>18</sup> "En el fondo, el cristiano, por Jesús y por Espíritu, pertenece al misterio de Dios (de Cristo). Éste tiene una anterioridad decisiva, creadora, determinante respecto a lo que, por gracia, somos y estamos llamados a cumplir en nuestro obrar: Dios, Cristo, opera en nosotros las energías de nuestra relación con él y con los otros hombres. [...] esto nos lleva a decir que la ética cristiana es una expresión, en el plano de los comportamientos o de la acción, de la ontología del cristiano y que ésta es una comunicación y una suerte de explosión de Dios en el hombre" (*op. cit.*, pp. 35s.).

---

<sup>19</sup> “Comprobamos [...] que con el criterio de lo que corresponde a la figura de Yahvé se distinguió, en una lucha a menudo sumamente dramática, aquellos elementos de la tradición jurídica y moral del entorno que podían ser asimilados por Israel de aquellos otros que debían ser rechazados por Israel en virtud del criterio de su imagen de Dios” (*loc. cit.*).

<sup>20</sup> Schüller (332) cita con aprobación las palabras del tratado de Hürth y Abellán: “*Christus sua auctoritate haec praecepta (naturalia) denuo confirmavit et maiorem vim obligandi eis addidit*”.

<sup>21</sup> Cf. B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie* (Düsseldorf, 1987); J. Fuchs, “The Absoluteness of Moral Terms”, en: *Gregorianum* 52 (1971) pp. 415-458.

<sup>22</sup> Cf. *Deber y valor* (Madrid, 1992).

<sup>23</sup> Cf. “Verdad y vida moral”, en: J.A. Martínez Camino (ed.), *Libertad de verdad* (Madrid, 1995).