

REFERENCIAS

- ADAMS, R.M. (1973): «A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness» [en 1987, pp. 97-122].
- (1979): «Divine Command Metaethics Modified Again» [en 1987, pp. 128-143].
- (1987): *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, Nueva York, Oxford, Univ. Press.
- BARTLEY, W.W. (1971): *Religion and Morality*, Londres, MacMillan.
- BRODY, B.A. (1974): «Morality and Religion Reconsidered» [en Helm, 1981, pp. 141-153].
- CHANDLER, J. (1985): «Divine Command Theories and the Appeal to Love», *American Philosophical Quarterly*, 22, pp. 231-239.
- FRANKENA, W.K. (1973): «Is Morality Logically Dependent on Religion?» [en Helm, 1981, pp. 14-33].
- GEACH, P. (1969): «The Moral Law and the Law of God», en *God and the Soul*, Londres, Routledge & K.P.
- HELM, P. (ed.) (1981): *Divine Commands and Morality*, Oxford Univ. Press.
- PIKE, N. (1969): «Omnipotence and God's Ability to Sin» [en Helm, 1981, pp. 67-82].
- QUINN, P. (1978): *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford, Clarendon.
- SWINBURNE, R. (1974): «Duty and the Will of God» [en Helm, 1981, pp. 120-134].
- (1989): *Responsibility and Atonement*, Oxford, Clarendon.

La ética teológica en España

MARCIANO VIDAL

Instituto Superior de Ciencias Morales, Madrid

1. Planteamiento

El cristianismo no es esencialmente una moral. No pertenece siquiera al tipo de religiones que, como el budismo, funcionan a modo de «sabidurías morales». El cristianismo es fundamentalmente un ámbito de sentido trascendente (fe) y de celebración religiosa (simbólica sacramental).

Sin embargo, al cristianismo le corresponde como un elemento imprescindible el realizar una praxis histórica en coherencia con la fe y con la celebración cultural. De otro modo sería una realidad «alienada» y «alienante». En definición certera, el teólogo J.M.² González Ruiz plasmó el sentido práctico de la fe en el título de uno de los libros que «despertaron del sueño dogmático» a muchos católicos españoles

en los años sesenta y setenta: «creer es comprometerse».¹

Si la fe y la celebración religiosa exigen el compromiso transformativo intramundano, la moral vivida del cristianismo no es otra cosa que la *mediación práctica* de esa fe y de esa celebración. A lo largo de la historia los cristianos han realizado de diversos modos ese empeño moral, que ha transformado sus propias vidas y ha transformado el mundo sobre el que ejercían influjo. Por otra parte, han existido y existen variantes del cristianismo, como el catolicismo, el luteranismo, el calvinismo, el anglicanismo, la ortodoxia. Cada una de ellas tiene su peculiaridad a la hora de interpretar y de vivir la dimensión moral de la fe.²

Se puede afirmar que el catolicismo, al que me refiero directamente en es-

tas páginas, ha desarrollado mucho el aspecto moral del cristianismo. Tanto es así que se constata un amplio y profundo proceso de «moralización» de la fe, sobre todo en la etapa que corre desde el Concilio de Trento (mediados del s. XVI) hasta el Concilio Vaticano II (segundo tercio del s. XX). Aún hoy día lo que más atrae la atención «a los de fuera» de la Iglesia Católica es la toma de postura de ésta ante las cuestiones morales (individuales, conyugales, familiares, políticas, económicas, demográficas, etc.).

El objeto moral lleva consigo siempre elementos de racionalización: motivaciones, objetivos, justificaciones, elección de estrategias. Cuando esta racionalización se convierte en objeto de reflexión directa tenemos el *saber ético*.³ Aranguren ha convertido en lugar común la distinción entre «moral vivida» y «moral formulada» (o «pensada»), distinción que ya utilizaba san Alberto Magno al contraponer *ethica utens* y *ethica docens*.⁴

Cuando la moral «vivida» cristiana pasa a ser moral «pensada», entonces nos encontramos con la *teología moral* o, como es mejor y se prefiere hoy día, con la *ética teológica*.⁵ Sobre la situación de esta reflexión ético-teológica en España me ocuparé en las siguientes páginas, aludiendo a aquellos núcleos de mayor interés tanto objetivo como pensando en los posibles lectores de esta revista *Isegoría*.⁶ Me limito a los aspectos de «fundamentación», sin aludir a los «contenidos» morales.

2. Renovación interna

La «refundación» del discurso teológico sobre la moral cristiana

Entre los frutos que aportó el Concilio Vaticano II, hay que situar la «refundación» del discurso teológico sobre la

moral cristiana. Aunque ese discurso se venía autotitulando desde hacía siglos (desde el s. XVI, al independizarse de la «síntesis teológica» tal como sucedía en las «summas medievales») con el pomposo título de *Theologia moralis*, sin embargo la realidad ofrecida no alcanzaba las cotas exigidas para pertenecer al saber estrictamente teológico. De hecho, la llamada «Teología moral»:

— se reducía con frecuencia a pronuntarios, más o menos desarrollados, de casos de moral;

— se encontraba desvinculada de la síntesis teológica general, llegando a situarse como parte contra-distinta de la «dogmática»;

— se organizaba según los postulados metodológicos del derecho canónico (y, en algunos temas, también civil), siguiendo un proceso de creciente «juridización».

Uno de los principales empeños de la renovación moral postconciliar ha consistido en devolver la identidad teológica al discurso moral cristiano. De acuerdo con esta orientación, la reflexión teológico-moral ha pretendido, por una parte, constituirse en auténtico *saber ético*, con las exigencias de la criticidad teórica y con las garantías de la plausibilidad sociocultural. Por otra parte, ha buscado la identidad teológica tanto en el objeto como, sobre todo, en la *razón teológica* de su discurso.

La «refundación» del discurso teológico sobre la moral cristiana consiste en trabajar interdisciplinariamente con las bases racionales de la ética y en jugar conjuntando en el equipo del saber teológico. De ese modo consigue la validación *ética* y la validación *teológica*. Se constituye como un saber *ético-teológico*.

En España el trabajo de «renovación» o de «refundación» del discurso

ético-teológico ha sido intenso durante las tres últimas décadas. Antes del Concilio Vaticano II reinaba en el catolicismo español la moral *casuista*; apenas si se habían alzado, como sucedía en otros países de Europa (Francia, Bélgica, Alemania), voces autóctonas pidiendo la renovación. Sin embargo, después de las explicables vacilaciones de primera hora, la «recepción» del Vaticano II en España fue amplia, sin reticencias y muy fructífera. Entre otros factores hay que destacar el influjo realizado por la Cátedra de Moral «San Alfonso» (Madrid) y la Asociación de Teólogos Moralistas Españoles (ATME). De la primera brotarán dos importantes instituciones que trabajan en el campo de la ética teológica en España: el Instituto Superior de Ciencias Morales y la revista *Moralia*. La ATME, estrechamente vinculada a la Universidad Pontificia Comillas,⁷ creará un clima propicio a la renovación entre la «comunidad científica» de los teólogos y entre las instancias jerárquicas de la Iglesia española.

Actualmente en los centros teológicos la enseñanza de la moral cristiana se realiza de forma totalmente distinta de como se hacía en los años cincuenta o sesenta. Para percatarse de ello basta comparar los manuales de aquella época con los manuales actualmente en uso.⁸ Es ahí donde se ve en acto la «refundación» del discurso ético-teológico.

3. Diálogo con la «modernidad»

La propuesta de la «autonomía teónoma»

Lo que define una época en la historia de la reflexión teológico-moral es el macromodelo de que se sirve para fundamentar y para formular críticamente el contenido de la moral cristiana. La

historia del cristianismo ha conocido diversos planteamientos y variadas formulaciones del compromiso moral de los cristianos. Pertenecen a esta historia los paradigmas *parenético* (del cristianismo primitivo), *escolástico* (de la Edad Media), *casuístico* (de la época posttridentina).

Mediante la renovación llevada a cabo después del Vaticano II se ha abandonado el modelo casuístico y se ha buscado un paradigma alternativo. Éste se ha configurado en diálogo con la cultura de la Modernidad.⁹

La Modernidad, en su doble vertiente de situación vivida y de saber crítico, se ha convertido en juez insobornable de la plausibilidad del discurso ético-teológico. Donde se constata la mayor y mejor reacción de la ética teológica ante el reto de la Modernidad es en la «recepción» de la filosofía de la razón práctica de Kant. También sobre el discurso ético-teológico se proyecta la exigencia de la «autonomía» para toda ética que pretenda ser crítica.

La respuesta del discurso teológico-moral al reto de la Modernidad ha consistido en proponer un paradigma de ética teológica basado en la *autonomía teónoma*.¹⁰ La ética, siendo por necesidad *autónoma*, puede ser al mismo tiempo *teónoma*. La apertura a la trascendencia no contradice, de por sí, la autonomía de la conciencia moral ni la autonomía de los valores éticos. Admitir la apertura de la moral a la trascendencia no supone privar de valor absoluto a la persona. Para el creyente, el hombre está ordenado a Dios; pero no lo está en el sentido de medio, sino como un fin-en-sí. Esto lo vio y lo expresó bellamente santo Tomás al entender la relación axiológica entre Dios y la persona a través de la dialéctica de la amistad;¹¹ Dios es precisamente quien posibilita a la persona ser lo que ella es: un fin. La dialéctica esclavo-

amo queda desbordada por la dialéctica de la amistad.

Este paradigma de la «autonomía teónoma» puede suscitar resistencias en algunos filósofos; sin embargo, está apoyado sobre hermenéuticas válidas del hecho de la Modernidad. La autonomía moderna no tiene por qué cerrarse a la posibilidad de la teonomía. Si de hecho se ha cerrado es porque el ideal moderno se ha desarrollado en una dirección que no es la única ni la de sus mejores virtualidades.¹² Por otra parte, según la hermenéutica de la ética kantiana hecha por J. Gómez Caffarena, la moral autónoma puede tener una lectura no cerrada en el individualismo solipsista sino abierta a la solidaridad, lo cual posibilita la apertura a la trascendencia;¹³ conviene corregir el tópico atribuido a Kant de que toda «teonomía» es «heteronomía». La trayectoria del pensamiento de Aranguren en este aspecto confirma esta misma posibilidad de una ética teónoma.¹⁴

A mi juicio, muchas de las mutuas incomprensiones, suspicacias y animadversiones entre «racionalidad moderna» y «fe cristiana» tienen su origen en la incorrecta articulación entre «autonomía» y «teonomía». Estas dificultades se superan mediante un paradigma de ética teológica que integre las convicciones religiosas cristianas (teonomía) en el interior del movimiento de la racionalidad (autonomía).

La moral cristiana, tanto en lo que tiene de propuesta de valores como en lo que tiene de opción de vida, constituye hoy un campo privilegiado en el que pueden realizarse las convergencias benéficas de la «racionalidad» y de la «fe», de la actitud ética y de la convicción religiosa, del mundo secular y del universo religioso. En lugar de constituir un factor de separación, la moral puede convertirse en un lugar de encuentro. Un encuentro que no

caiga en la trampa de un falso «irenismo», sino que suponga un mutuo apoyo, un recíproco estímulo y un unitario esfuerzo de convergencia superior.

En esta labor de mutua fecundación:

— la «moral cristiana» acepta y apoya la coherencia de la ética auténticamente humana; el valor absoluto de la persona, base de la ética no religiosa, es afirmado también por la moral cristiana. Además, la moral religiosa, concretamente la cristiana, constituye una advertencia continua a la ética puramente racional para que no caiga en los defectos que le son «peculiares»: excesivo relativismo, peligro de formalismo, tentación de totalitarismo, etc.

— por su parte, la «moral racional» reconoce la posibilidad y la funcionalidad real de la moral religiosa, sabiendo que la praxis ética tiene capacidad de asumir las connotaciones de la «simbólica religiosa» sin perder su autonomía.¹⁵ También ejerce ante la moral religiosa un papel de advertencia permanente ante los peligros en que ésta puede caer: tentación de heteronomía, tendencia a justificar reaccionariamente el orden establecido, peligro de excesivo rigorismo, etc.

Las dos opciones éticas, «moral racional» y «moral cristiana», no sólo no se oponen sino que convergen hacia una unidad superior. Aceptando la necesaria dialéctica entre ambas «podrán sentarse las bases de una civilización y de una historia que no tiene por qué ser formalmente religiosa o atea, sino que ha de ser sencillamente humana. Sobre esta base podrá pensarse en un diálogo y en una colaboración entre creyentes y no creyentes que quedarán abiertos a unas perspectivas más o menos amplias».¹⁶

El paradigma de la «autonomía teónoma» es el que representa la orientación más progresista en el discurso ético-teológico actual. Las tendencias de

signo conservador se agrupan en torno a otro paradigma denominado «ética de la fe». Propuesto inicialmente por J. Ratzinger y U. von Balthasar con esta expresión,¹⁷ ha sido transformado por el papa Juan Pablo II en la encíclica *Veritatis Splendor* en «teonomía participada».¹⁸

Aunque no faltan en el catolicismo español tendencias de signo conservador, más bien vinculadas en lo moral al paradigma de la «ética de la fe», se puede afirmar, sin embargo, que mayoritariamente el discurso ético-teológico se sitúa dentro de los planteamientos de la autonomía teónoma.¹⁹

4. Adaptación a la sociedad democrática y pluralista

Moral cristiana y «ética civil»

La sociedad española ha realizado un cambio espectacular en las últimas décadas. Del régimen político de la dictadura ha pasado a la forma irreversible de la democracia; de ser una sociedad «cerrada» se ha convertido en una sociedad «abierta».

La ética cristiana, tanto a nivel de vida como a nivel de reflexión, ha tenido que confrontarse con esa nueva situación. La «crisis moral» por la que ha atravesado la sociedad española ha repercutido de varios modos en los planteamientos teológico-morales. Entre todos esos modos hay uno que los engloba a todos: la necesidad de vivir y de formular el proyecto moral cristiano en una sociedad pluralista y democrática, en diálogo y confrontación con la «ética civil».

a) Reubicación de la moral cristiana

Al aceptar el contexto pluralista y democrático, la moral de los cristianos adquiere una nueva forma de presencia en la sociedad. Quiero referirme a

dos rasgos que caracterizan esa nueva presencia:

— *Superación del «imperialismo moral»*. En épocas no remotas el cristianismo español se configuró como un proyecto histórico de «cristiandad». Dentro de ese proyecto entraba el monopolio ético de la vida social.

El monopolio ético es ejercido por el cristianismo cuando se atribuye la definición y el control de las justificaciones morales de la existencia humana; cuando pretende ser el «dosel ético» de la sociedad; cuando se constituye en la conciencia moral exclusiva de la vida social. Son variados los mecanismos mediante los cuales se lleva a cabo el monopolio ético. La Iglesia suele utilizar los siguientes: 1) declararse a sí misma «guardiana» del orden moral, que previamente ha sacralizado y, consiguientemente, sometido a las instancias religiosas; 2) constituirse a sí misma en «intérprete» auténtica y cualificada de los valores morales por razón de la referencia de éstos al bien del hombre, objeto imprescindible del magisterio eclesial.

Los planteamientos actuales de la ética teológica pretenden superar este «imperialismo moral». Formulan las orientaciones cristianas como una oferta dentro del pluralismo de opciones. Este respeto al pluralismo democrático impide caer en la tentación del monopolio ético de la existencia humana.

— *Colaboración en el rearme moral de la vida social*. La aceptación del pluralismo ético llevará a los cristianos a una labor de colaboración con todos los individuos y grupos «de buena voluntad». La ética constituye el horizonte común y de diálogo entre creyentes y no creyentes. El Concilio Vaticano II puso de relieve la importancia de la ética como plataforma de encuentro y de cooperación:

«La fidelidad a la conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad.»²⁰

La ética supera las contradicciones de las opciones creyente y no-creyente para encontrar la conciencia fundamental en una moral no ideológica, neutra, laica. Quizá sea una aspiración utópica pero podemos encontrar una coincidencia de base entre los creyentes y los no-creyentes. Esta postura presupone que la moral cristiana se sienta «limitada» intramundamente por la moral arreligiosa y pierda su carácter totalizador; pero presupone también que la moral de los no-creyentes se sienta también «limitada» por la moral de los creyentes y pierda su carácter totalizador. Al limitarse mutuamente, una y otra encontrarán caminos convergentes para expresar el dinamismo ético procedente de cosmovisiones dispares pero tendentes hacia la única meta de la liberación humana.

b) *Diálogo con la «ética civil»*

Recientemente ha surgido en el discurso moral español la apelación a la «ética civil». Ésta viene a constituir el mínimo moral común aceptado por el conjunto de una determinada sociedad dentro del legítimo pluralismo.²¹

¿Cuál ha sido la actitud de la Iglesia católica ante esta propuesta de una ética civil, que por definición no ha de ser confesional sino secular? No han faltado cualificadas tomas de postura a favor.²² Pero tampoco han estado ausentes las apreciaciones de carácter más bien restrictivo. De este último signo es la reacción expresada por los obispos españoles en el documento *La verdad os hará libres*. En el n. 49, al tratar el tema de «la moral cristiana y otros modelos éticos», describe la pro-

puesta de la ética civil y propone una determinada forma de relación entre ella y la moral católica. Lamentablemente, el documento episcopal habla de la ética civil como una realidad «hipotética» y, por otra parte, la describe con rasgos que la «deforman»: reduciéndola a una moral cristiana «rebajada» y entendiéndola como mero «consenso». Ante tal propuesta así descrita es fácil comprender la reacción de la moral católica: «Por parte de los católicos, sería un error de graves consecuencias recortar, so capa de pluralismo o tolerancia, la moral cristiana diluyéndola en el marco de una hipotética «ética civil», basada en valores y normas «consensuados» por ser los dominantes en un determinado momento histórico. La sola aceptación de unos «mínimos» morales equivaldría, sin remedio, a entronizar la razón moral vigente, precaria y provisional, en criterio de verdad.»²³

Entre los teólogos moralistas se ha repetido la doble actitud. La tendencia «neoconservadora» y de cierta orientación «neoconfesional» se opone a la afirmación de la «ética civil», por verla carente de base religiosa. Sin embargo, los teólogos situados en el ala renovadora aceptan sin reservas la ética civil.²⁴ Ésta es la postura que parece ser más coherente con los planteamientos de la ética teológica postconciliar.

Afirmar la ética civil constituye un alegato y una apuesta a favor de la racionalidad ética de la sociedad democrática. Una racionalidad ética que se construye sobre la base de la no confesionalidad y sobre el legítimo pluralismo de la vida social y que trata de edificar una convivencia regida por el respeto, el diálogo y la conciencia universal de los seres racionales.

La ética civil es una propuesta muy fructífera para mantener el aliento moral dentro de la sociedad pluralista

que, si bien afirma por derecho propio el pluralismo moral, también exige la búsqueda de convergencias éticas.

Dentro de ese denominador ético común caben las variaciones que la peculiaridad de cada legítima opción se sienta urgida a introducir. Cabe, entre otras, la peculiaridad de la opción moral de los cristianos, que por su propia condición ofrece el mensaje de perfección evangélica vinculada a la realización de los valores del Reino de Dios.

5. *Postura crítica intraeclesial*

El discurso de la ética teológica ha tenido que desarrollarse, en bastantes aspectos, en confrontación con la postura oficial del magisterio eclesiástico. Durante el pontificado de Juan Pablo II no ha sido fácil la coexistencia armónica y mutuamente fecunda entre teología y magisterio oficial. Por lo que respecta a la ética teológica quiero hacer dos alusiones: una, en referencia al planteamiento oficial de la moral; y otra, en alusión a la reacción de los teólogos españoles.

a) *Ofensiva «restauracionista»*

El magisterio eclesiástico después del Concilio Vaticano II en relación con la moral —si se exceptúa la moral social de las encíclicas sociales— no ha tenido una fácil aceptación por parte de teólogos y de fieles. Baste recordar la encíclica *Humanae vitae* (1968) sobre el control de natalidad, la declaración «Persona humana» (1975) sobre moral sexual, la instrucción «Donum vitae» (1987) sobre bioética. Parece como si las intervenciones de las instancias vaticanas no encajaran del todo dentro de la metodología y de las opciones de la reflexión teológico-moral postconciliar.

La exposición de la moral cristiana que hace el «Catecismo de la Iglesia

Católica» (1992), aunque pretende recoger los frutos del Vaticano II, no es de hecho un planteamiento volcado hacia el futuro sino más bien hacia las categorías del pasado. La encíclica *Veritatis splendor* (1993) alaba la labor teológico-moral realizada en el postconcilio (n. 29). Sin embargo, esta encíclica supone una «amonestación» a determinadas orientaciones de la ética teológica surgidas después del Concilio Vaticano II.

A mi juicio hay indicios suficientes para hablar de una ofensiva «restauracionista» en el campo de la moral católica. Este objetivo «restauracionista» se concreta básicamente en una vuelta hacia los planteamientos y las formulaciones de la *escolástica*. Situándose en las corrientes neotomistas actuales (neotomismo polaco, neotomismo anglosajón, neotomismo de ciertos grupos católicos como Opus Dei y Comunión y Liberación), la encíclica *Veritatis splendor* y, en cierta medida, el Catecismo universal pretenden hacer una propuesta de la moral cristiana en clave de «restauración neoescolástica».

b) *La moderada crítica de la ética teológica en España*

En la ética teológica española no se han dado las posturas de enfrentamiento y de disenso ante el magisterio oficial de forma tan radicalizada como en otros países. En el catolicismo español no se conocen voces teológicas tan críticas como las del alemán B. Häring y del norteamericano Ch.E. Curran. Sin embargo no se puede dejar de reconocer un alto grado de libertad en la reflexión teológico-moral española, libertad que en ocasiones conduce a una crítica, bien es cierto generalmente respetuosa y moderada, ante determinadas posturas oficiales. Señalo algunos temas en los que la actitud crítica ha sido más generalizada:

— *Moral sexual*. Da la impresión de que la postura oficial de la Iglesia en este campo no utiliza la misma metodología que en la moral social; en ésta parece contar más con los datos de las ciencias sociales y parece ofrecer una propuesta menos detallada que en la moral sexual. Algún moralista español ha recibido una censura de las instancias vaticanas por sus posiciones en materias de ética sexual.²⁵

— *Moral familiar y conyugal*. El punto más conflictivo ha sido el de la moralidad de los métodos de control de natalidad. En los dos últimos decenios la postura oficial de la Iglesia se ha ido endureciendo cada vez más en este aspecto. Por su parte la reflexión ético-teológica no ve razones suficientemente válidas para descartar moralmente, en todas las situaciones, el uso de los métodos contraceptivos con tal de que no sean abortivos.²⁶

— *Bioética*. El campo de la bioética ha sido de los más frecuentados por la ética teológica.²⁷ Aquí se ha trabajado interdisciplinariamente, en diálogo permanente con los investigadores y los profesionales de las áreas biomédicas. Estando generalmente en sintonía con las posiciones oficiales, algunos teólogos no han dejado de defender opinio-

nes contrarias en algunos temas, como en la moralidad de las técnicas de reproducción humana asistida en su uso enteramente intraconyugal así como en la valoración del estatuto del embrión humano.

— *Recepción del «Catecismo de la Iglesia Católica» (parte moral) y de la encíclica «Veritatis splendor»*. No han faltado las alabanzas comprensibles de las instancias y de los grupos vinculados estrechamente a la institución eclesial. Pero tampoco han estado ausentes las críticas, creo que también comprensibles.²⁸ En general, la recepción de estos documentos ha sido fría en bastantes ambientes de la reflexión ético-teológica española.²⁹

Como apreciación global, se puede afirmar que la ética teológica en España ha realizado en los años del postconcilio una auténtica «refundación» de su peculiar estructura de discurso ético-teológico, poniéndola a punto epistemológicamente y adaptándola a la nueva situación social y cultural. Actualmente se encuentra en fase de consolidación, aunque sin faltarle dificultades provenientes tanto de la complejidad de la realidad como de la ofensiva neoconservadora de algunos grupos e instancias eclesiales.

NOTAS

1. J.M.^a González Ruiz, *Crear es comprometerse* (Barcelona, 1968).

2. Ver los estudios de J.L.L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (Madrid, 1952; reed. en 1980); *El protestantismo y la moral* (Madrid, 1954); «La ética protestante», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, I (Barcelona, 1988), 490-506.

3. Cf. A. Cortina, «Ética filosófica», en M. Vidal (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica* (Madrid, 1992), 145-166.

4. J.L.L. Aranguren, *Ética* (Madrid, 1972), 91.

5. Cf. F. Furger, «Von der Moraltheologie zur christlichen Ethik», *Theologie der Gegenwart*, 22 (1979), 147-159.

6. Para un desarrollo más amplio remito a otras exposiciones previas: M. Vidal, «La teología moral. Renovación posconciliar tareas de futuro», en C. Floristán y J.J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después* (Madrid, 1986), 201-234; «La théologie morale en Espagne au cours des vingt dernières années», *Le Supplément*, 158 (1986), 119-134.

7. Cf. M. Vidal, «La aportación de la Universidad Pontificia Comillas a la Teología Moral», *Miscelánea Comillas*, 50 (1992), 169-197, esp. 189-192.

8. Entre los manuales de ética teológica producidos en España conviene recordar: VV.AA., *Praxis cristiana*, 3 vols. (Madrid, 1980-1986); U. Sán-

- chez, *La opción del cristiano*, 3 vols. (Madrid, 1984-1986); M. Vidal, *Moral de actitudes*, 4 vols. (Madrid, 1990-1991).
9. VV.AA., *Modernidad y ética cristiana* (Madrid, 1981); M. Rubio, «El contexto de la Modernidad y de la Postmodernidad», en M. Vidal (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, op. cit., 107-144.
10. M. Vidal, *Moral de actitudes*, I, op. cit., 260-284.
11. *Summa theologiae*, I, q. 20, a. 2 ad 3; II-II, q. 1, a. 1.
12. Cf. A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre* (Santander, 1986), 15-45.
13. J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant* (Madrid, 1984); id., «El "teísmo moral" en la tercera Crítica kantiana», *Miscelánea Comillas*, 49 (1991), 3-22: «la irrenunciable autonomía pierde, parece, el recelo a sintetizarse con una teonomía depurada» (p. 22).
14. Cf. E. Bonete, *Aranguren: la ética entre la religión y la política* (Madrid, 1989), 75-107. Ver también las agónicas referencias a la religión en el proyecto ético de J. Muguerza, *Desde la perplejidad* (Madrid, 1990), 441-473 («Un colofón teológico-político»).
15. A. Fierro, *Sobre la religión* (Madrid, 1979), 205-217.
16. J. Girardi, *Diálogo, revolución y ateísmo*, (Salamanca, 1971), 221.
17. J. Ratzinger y otros, *Prinzipien christlicher Ethik* (Einsiedeln, 1975).
18. *Veritatis splendor*, n. 41.
19. E. López Azpitarte, *La ética cristiana: ¿fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento* (Santander, 1988).
20. *Gaudium et spes*, n. 16.
21. VV.AA., «¿En qué consiste la ética cívica?», *El Ciervo*, 31 (1982), 4-15; VV.AA., «La ética en la sociedad civil», *Revista de Occidente*, 45 (1985); J. Muguerza, «Un contrapunto ético: la moral ciudadana en los ochenta», *Arbor*, 128 (1988), 231-258; VV.AA., «Virtudes públicas y ética civil», *Documentación Social*, 83 (1991); VV.AA., *Ética laica y sociedad pluralista* (Madrid, 1993).
22. Ver, en este sentido, la postura del cardenal V.E. Tarancón, «La ética civil», *Vida Nueva*, 1.768 (15/XII/1990), 9.
23. *La verdad os hará libres* (Madrid, 1990), n. 49.
24. M. Vidal, *Ética civil y sociedad democrática* (Bilbao, 1984); A. Domingo y B. Bennassar, «Ética civil», en M. Vidal (dir.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, op. cit., 269-291; VV.AA., *La pregunta por la ética. Ética religiosa en diálogo con la ética civil* (Salamanca, 1993).
25. B. Forcano, *Nueva ética sexual* (Madrid, 1981).
26. Cf. J.M.ª Díaz Moreno, «Los XXV años de la Encíclica *Humanae vitae*», *XX Siglos*, 4 (1993), n. 14, 21-33.
27. Ver los trabajos de la cátedra de Bioética, dirigida por J. Gafo, de la Universidad Pontificia Comillas: *Dilemas éticos en la medicina actual* (Madrid, Publicaciones de la U.P. Comillas). En una postura más crítica plantea los problemas de la bioética teológica F.J. Elizari, *Bioética* (Madrid, 1991).
28. Cf. M. Vidal, *La moral cristiana en el nuevo Catecismo* (Madrid, 1993); id., *La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica «Veritatis splendor»* (Madrid, 1994).
29. P.M. Lamet, «La moral protagonista», *Iglesia Viva*, 167 (1993), 445-454; E. García, «Fría acogida a la *Veritatis splendor*», *XX Siglos*, 5 (1994), n. 18, 39-4.