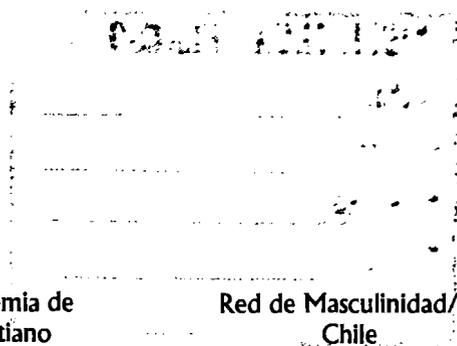


HOMBRES: IDENTIDAD/ES Y SEXUALIDAD/ES

III Encuentro de Estudios de Masculinidades

José Olavarría
Enrique Moletto
(Editores)



FLACSO-Chile

Universidad Academia de
Humanismo Cristiano

Red de Masculinidad/es
Chile

**Hombres: identidad/es
y sexualidad/es.
III Encuentro de Estudios
de Masculinidades**

Las opiniones que se presentan en este trabajo, así como los análisis e interpretaciones que en él se contienen, son de responsabilidad exclusiva de sus autores y no reflejan necesariamente los puntos de vista de FLACSO ni de las instituciones a las cuales se encuentran vinculados.

Esta publicación es uno de los resultados de las actividades desarrolladas, en el ámbito de la investigación y la difusión, por el Área de Estudios de Género de FLACSO-Chile. Estas actividades se realizan con el apoyo de diversas fundaciones, organismos internacionales, agencias de cooperación y gobiernos de la región y fuera de ella. Especial mención debemos hacer al apoyo de las fundaciones The William and Flora Hewlett Foundation y Fundación Ford.

Ninguna parte de este libro/documento, incluido el diseño de portada, puede ser reproducida, transmitida o almacenada de manera alguna ni por algún medio, ya sea electrónico, mecánico, químico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin autorización de FLACSO.

612.6 Olavarría A., José, ed.; Moletto, Enrique, ed.
o42HO FLACSO-Chile/Universidad Academia de
Humanismo Cristiano/Red de Masculinidades.
Hombres: identidad/es y sexualidad/es.
III Encuentro de Estudios de Masculinidades.
Santiago, Chile: FLACSO, 2002.
163 p. Serie Libros FLACSO
ISBN: 956-205-163-3

**SEXUALIDAD / HOMBRES / RELACIONES DE
GENERO / MASCULINIDAD / HOMOFobia /
ADOLESCENTES / IGLESIA CATOLICA /
SEMINARIO / CHILE**

Inscripción N°125.893, Prohibida su reproducción.

© 2002, FLACSO-Chile
Av. Dag Hammarskjöld 3269, Vitacura.
Teléfonos: (562) 290 0200 Fax: (562) 290 0270
Casilla Electrónica: flacso@flacso.cl
FLACSO-Chile en Internet: <http://www.flacso.cl>

Producción editorial: Marcela Zamorano, FLACSO-Chile
Diagramación interior: Marcela Contreras, FLACSO-Chile
Diseño de portada: Claudia Winther
Impresión: LOM Ediciones

INDICE

Presentación	5
Introducción	7

I SECCION

HOMBRES, SEXUALIDAD/ES Y RELACIONES DE GENERO

Hombres y sexualidades: naturaleza y cultura (castrar o no castrar) <i>José Olavarría</i>	13
El huaso y la lavandera: significaciones de la sexualidad y la violencia en la construcción de géneros en la narrativa chilena <i>Rubí Carreño</i>	29
La homofobia posible: una reflexión sobre las prácticas de saber <i>Gabriel Guajardo S.</i>	37

II SECCION

MASCULINIDAD/ES: CUERPOS Y DESEOS

Sexualidad en hombres: evaluación. ¿Y las mujeres? <i>Cristina Benavente y Claudia Vergara</i>	45
¿Eros sentimental? Explorando los desafíos de la sexualidad masculina <i>Carla Donoso Orellana</i>	59
Maquillajes masculinos y sujeto homosexual en la literatura chilena contemporánea <i>Juan Pablo Sutherland</i>	71
Legítima bomba al vacío. Notas a partir de un objeto etnográfico de la masculinidad <i>Enrique Moletto</i>	79

III SECCION

SEXUALIDAD/ES E IDENTIDAD/ES EN VARONES ADOLESCENTES

Sexualidad en adolescentes varones: apuntes de la experiencia clínica
y de investigación

M. Ximena Luengo Ch. 87

Sexualidad e identidad: un análisis crítico de la educación sexual en Chile

Francisco Javier Vidal 95

Entre curas y medianoche (los avatares del explorador)

Humberto Abarca P. 111

IV SECCION

CATOLICOS, SEXUALIDAD Y GENERO

Género, representaciones de masculinidad y pastoral social: ¿un puente
sobre aguas turbulentas?

Alba Gaona 125

Sexualidad y cristianismo. Una relectura crítica a partir de la teología
y el género

Jan Hopman 141

Y a Dios, ¿le gusta que hagamos el amor? Notas psicoanalíticas
sobre la moral sexual oficial de la Iglesia Católica

Juan Pablo Jiménez 155

SEXUALIDAD Y CRISTIANISMO.

Una relectura crítica a partir de la teología y el género

Jan Hopman*

En primer lugar, quiero describir el pensamiento androcéntrico, la subordinación y la equivalencia de la mujer según Agustín y Tomás de Aquino, el mito adánico y las influencias y aportaciones de la mariología.

En segundo lugar, quiero mostrar cómo el pensamiento agustino todavía tiene mucha influencia en los documentos oficiales y encíclicas de la Iglesia Católica (Casti Connubii, Humanae Vitae, Veritatis Splendor y Sexualidad Humana: Verdad y Significado), aunque, sin embargo, existen tanto en el ámbito académico como también en la práctica de los (las) católicos(as) corrientes disidentes en las cuales la Moral Autónoma es la más significativa. De alguna manera esta corriente influye también en las posturas y en la toma de decisiones de los fieles. Finalmente, quiero mostrar la relación existente entre la cultura chilena y la Iglesia Católica de Chile.

1. El pensamiento androcéntrico en la tradición católica

Agustín vivió entre los años 354-430 d. C. Nació en un matrimonio mixto (cristiano y pagano) y como joven se sintió más atraído por otras corrientes filosóficas de la época como el maniqueísmo, el gnosticismo y el estoicismo, corrientes del pensamiento que enfatizaban el dualismo entre espíritu y materia: la oposición de las fuerzas del mal y del bien, la razón y los sentimientos.

Tuvo un hijo con su amante Floria, el que dejó cuando llegó a ser obispo de Hipona. La historia de la primera vida de Agustín está escrita en el libro *Vita Brevis*, de Jostein Gaardner (1997), 'La carta de Floria Emilia a Aurelio Agustín'. Aunque Agustín abrazaría el cristianismo, la influencia de estas corrientes de pensamientos, sin embargo, adoptadas en su juventud, van a permear toda su concepción teológica y su espiritualidad.

* Teólogo, Asistente Social. Centro Ecuaménico Medellín.

San Agustín relata su conversión al cristianismo a partir de su lectura del texto de Pablo. Refiriendo a Salmo 116, dice: "*Señor, tú me has soltado mis cadenas a mí, tu servidor, que es hijo de tu esclava*"; y en el libro VIII, capítulo 12 de Confesiones, Agustín relata su entrega al cristianismo cuando leyó en el libro del apóstol el texto de Pablo a los Romanos, cap. 13, 13-14: "*Como en pleno día, andemos decentemente; así pues, nada de banquetes con borracheras, nada de prostitución o de vicios, o de pleitos, o de envidias. Más bien revístanse de Cristo Jesús, el Señor, y ya no según la carne para satisfacer sus codicias*" (Versión Reina Valera, revisión 1960).

Él adoptará entonces un modo de vida lo más coherente con estas palabras de Pablo, así como también tomará muy en serio otros textos paulinos como los de Gálatas 5, 17: "*Pues los deseos de la carne están contra el Espíritu y los deseos del Espíritu contra la carne. Los dos se oponen uno al otro, de suerte que ustedes no pueden obrar como quisieran*" (Versión Reina Valera, revisión 1960).

A partir de su propia comprensión de las palabras del Apóstol Pablo, Agustín, en su libro *Las Confesiones*, explicita mucho más esta oposición entre las cosas del Espíritu y las de la carne: "*Este combate, que yo experimentaba en mí mismo, me hacía entender claramente aquella sentencia que había leído en el Apóstol: la carne tiene deseos contrarios al Espíritu y el Espíritu los tiene contrarios a la carne*" (Las Confesiones de San Agustín, Libro VIII, Cap. V, p. 382, Madrid, 1931).

Uno de los principales méritos de Agustín será la exaltación del matrimonio (Obras Completas de San Agustín 1954:54), un estado que en su doctrina resalta como un triple bien: a) *bonum proli* (el bien de la prole, o de la procreación); b) *bonum fidei* (el bien de la fidelidad, por tanto, barrera al adulterio), y c) *bonum sacramenti* (bien del sacramento, indisolubilidad y no divorcio).

A partir de esta concepción de triple beneficio del matrimonio Agustín dejará colocada la sexualidad humana en una posición que se caracterizó por:

- La sexualidad es algo que es propio del varón y la mujer y está ligada estrechamente a lo corporal y no a los asuntos del Espíritu;
- La sexualidad sólo puede entenderse dentro de la complementariedad corporal hombre-mujer, de lo contrario es algo incompleto;
- La sexualidad humana es instintiva, por tanto es equiparable con la sexualidad animal.

El hombre aporta la semilla y la mujer el terreno propicio para acogerla.

Tomás de Aquino, por su parte, profundizará el pensamiento agustiniano, principalmente respecto de la cuestión del fin procreativo del matrimonio y agrega otro elemento que es la distinción entre pecado contra la naturaleza (*contra natura*) y pecado según la naturaleza (*ordo rectae rationes*), que serían los que se comenten como transgresiones a la moral sexual.

Tanto Tomás de Aquino como Agustín describirían el género humano como la sexualidad a partir de doctrinas teológicas basadas en un orden *primigenio*, es decir, androcéntrico dado en la Creación, la cuestión del pecado original y la cuestión de la salvación o redención del alma mediante el logro de un estado de *pureza* o *continencia* sexual. Ha sido la teóloga feminista Kari Børresen¹ quien ha mostrado esta diferencia y desigualdad en el orden de la Creación: en el pecado original, en el cual Eva tiene la culpa, la mujer realiza su igualdad con el hombre, especialmente en el orden de la salvación. Ideas todas que serán teológicamente elaboradas con gran rigor y que influirán de manera decisiva en toda la teología clásica, especialmente la de Agustín, y con él, hasta el presente.

L. Janssens, refiriéndose a este punto, sostiene: "*...este Doctor ha conservado en la historia de la Iglesia una autoridad tan grande que los grandes escolásticos -San Alberto Magno, San Buenaventura, Santo Tomás- fielmente, acaso servilmente, han hecho suyas estas concepciones hasta el punto de creer que ciertas ideas discutibles que San Agustín había tomado de ciertos filósofos paganos (sobre todo estoicos) formaban parte de la tradición cristiana, y a través de los escolásticos ciertas tesis agustinianas, que hoy consideramos como caducas, pasaron a la tradición teológica posterior e impidieron durante muchos siglos la elaboración de una visión global y total de la vida conyugal y familiar*" (Varios autores 1969).

¹ Para más detalles sobre estos aspectos doctrinales releídos desde una perspectiva femenina véase el artículo de Kari Børresen, "Fundamentos Antropológicos de la Relación entre el hombre y la mujer en la Teología Clásica", Rev. Concilium 12 (1976) pp. 18-30.

2. Lectura tradicional del mito adánico (Gén. 2: 18-25)

No existe ningún otro relato mítico que haya ejercido tanta influencia en las distintas culturas durante generaciones como éste de Adán y Eva en el Paraíso, especialmente tratándose de cuestiones relativas a la mujer, a la moral y a la sexualidad².

Hay quienes incluso, han llamado a este mito como *el mito fundamental del patriarcado* (Condren 1994)³, pues constituye una pieza clave en la construcción cultural que legitima, no tan sólo la subordinación de la mujer, sino, además, el establecimiento de falsos nexos entre sexualidad-pecado, mujer-apetito sexual, maternidad-dolor-castigo, etc.

3. Influencias y aportaciones de la Mariología

En la piedad y pensamiento cristiano católico romano de todos los tiempos la figura de la Virgen María ocupa un lugar y atención importantísima.

Los primeros antecedentes de una elaboración doctrinal acerca de María datan desde el siglo II d. C., extendiéndose hasta el siglo XX, siglo en que estas elaboraciones alcanzan su máxima expresión con la encíclica acerca de María Reina, de Pío XII. (Encíclica Ad Caeli Reginam 1954).

Entre las aportaciones más distintivas de la Mariología se encuentra la presentación de ésta como *Nueva Eva*, como arquetipo de la femineidad espiritual opuesta a la femineidad carnal y figura de mujer *caída* que Eva representa.

María Virgen representa por excelencia, dentro de esta visión teológico-doctrinal, la pureza asexuada que quedará expresada claramente en los dogmas de la Virginitad Perpetua⁴ y de la Inmaculada Concepción⁵. Ella es el modelo de mujer espiritual y de madre fecunda sin sexo, sin mancha y sin caída, condiciones que le

² Beatriz Melano, teóloga argentina, parafraseando a P. Ricoeur sostiene: "*Los símbolos y los mitos convertidos en símbolos dan que pensar, pues su riqueza no la acaba de interpretar ni una sola civilización, ni un solo momento histórico. He aquí su importancia, pues dicen más de lo que se ha dicho y siempre sugieren más de lo que ya se ha interpretado y ese plus jamás se agota*" (La Mujer y la Iglesia, Ed. Aurora, Bs.As. 1976, pág. 49).

³ Cfr. Mary Condren, Eva y la serpiente: el mito fundamental del patriarcado en: Mary Judith Ress et al. *Del Cielo a la tierra. Una antología de Teología Feminista*, Santiago 1994. Ed. Sello Azul.

⁴ La virginidad de María en el parto y después del parto, será declarada dogma de la Iglesia en el Concilio Lateranense del año 649, siendo Obispo de Roma Martín I.

⁵ Bula *Inefabilis Deus*, Pío IX, 1854.

permitieron finalmente ser espiritualizada y *elevada* no tan sólo en su condición humana, sino también hasta los cielos mismos⁶.

Importante resulta constatar los paralelos que presentan las distintas propuestas mariológicas con el pensamiento dualista de Tomás de Aquino, Agustín y otros Padres de la Iglesia, y que contraponen lo masculino a lo femenino, el cuerpo al alma, lo espiritual a lo carnal, lo terrenal a lo celestial, lo humano a lo divino, etc.; dualidades todas con nefastas consecuencias para una aprehensión de lo divino, el ejercicio de la espiritualidad y participación de las mujeres en el ámbito de lo sagrado.

Algunas conclusiones

- Cada una de las herencias anteriormente mencionadas, constituyen pilares fundamentales a partir de los cuales se han ido asignando *naturalezas* fijas e inmutables, así como también roles perpetuos a hombres y mujeres.
- Este simbolismo, sexual, cultural y religiosamente construido de rasgos claramente misóginos y sexistas, resulta clave a la hora de perfilar o legitimar un sentido de orden y relaciones humanas por parte de los grupos de poder dentro de una cultura, pues se trata de un orden *divinamente establecido desde los orígenes*, por tanto, incuestionable y no sujeto a dudas.
- Si bien el mito adánico en su lectura tradicional y androcéntrica coloca concentrado el mal en el cuerpo de la mujer, las aportaciones mariológicas tratan de exaltar este cuerpo mediante cualidades como la virginidad y la maternidad. Sin embargo, no logran borrar a lo largo de la historia esta idea de *culpa* y *mancha* atribuida al cuerpo femenino, así como tampoco la imagen de *tentadora* que hace de cada mujer una eterna y temida *Eva*.

4. Normatividad y regulaciones ético-morales desde el Magisterio Católico y la visión protestante

Respecto de las normatividades y regulaciones de moral sexual en la Iglesia Católica Romana, cuatro documentos resultan particularmente significativos: *Casti Connubii* (Pío XI 1931), de 1930, regulaciones sobre el matrimonio; *Humanae Vitae* (Pablo VI 1968) sobre la regulación de la natalidad, atención pastoral a las personas homosexuales (Ratzinger 1987) de la Congregación de la Doctrina de la Fe; *Veritatis Splendor* (Juan Pablo II 1993), carta encíclica sobre algunas cuestio-

⁶ Esto fue asumido como dogma por la Iglesia Católica Romana a contar el 1° de Noviembre de 1950.

nes fundamentales de la Enseñanza Moral de la Iglesia, y, *Documento Sexualidad humana: Verdad y Significado* (López Trujillo 1996), sobre orientaciones educativas en la familia.

En el ámbito protestante puede ser mencionado Martín Lutero, quien por sus pronunciamientos tuvo una importante repercusión en la moral sexual católica (Ranke-Heinemann 1994).

Obviamente, en el caso particular de los documentos católicos, no se trata de pronunciamientos casuales sobre diferentes asuntos tales como el matrimonio, los anticonceptivos, la homosexualidad, la familia, etc., sino de documentos oficiales, teológicamente trabajados por expertos, cuyo propósito es la restricción y el control sobre los fieles.

No es posible en esta oportunidad analizar en detalle los cuatro documentos; no obstante, quiero acentuar un aspecto que es común a cada uno de estos documentos.

Una de sus características principales es que se mantiene el pensamiento agustiniano-tomista sobre la bondad del matrimonio, subrayando la procreación como uno de los fines primarios y únicos de la relación sexual entre los cónyuges.

El Papa Pío XI (1922-1939) acentuó de modo especial la importancia de los planteamientos de Agustín y retomándose los tres fines del matrimonio, planteó: "*Éstos, dice San Agustín, son los bienes por los cuales son buenas las nupcias: la prole, la fidelidad, el sacramento*"⁷.

Mahoney, en su libro *The making of moral theology*, deja ver también la importancia que tiene el pensamiento de Agustín para el Papa Pío XI, especialmente en materia de autocontrol frente a los pecados: "*...el Papa muestra, en una larga cita, que San Agustín proporciona una enseñanza que la vida es una lucha contra el mal (los malos), exigiendo la continua necesidad de autocontrol contra los pecados, aún en años de edad*"⁸.

El tema de la finalidad de la sexualidad sólo dentro del matrimonio fue el principal punto de la encíclica *Humanae Vitae*, de 1968, con principios como "respetar

⁷ Cita de San Agustín, *De bono conjugio*, cap. 24 n. 32 cita en Pío XI "Casti Connubii, sobre el matrimonio cristiano", Santiago 1931, Ed. Paulinas p. 9.

⁸ Texto traducido "*...the Pope shows in a lengthy quotation, provides salutary teaching that life is struggle against evils, calling for the continual need of selfcontrol against sin, even into old age*" (Mahoney 1987:58).

la naturaleza" y "la finalidad del Acto Matrimonial" y "la inseparabilidad de Unión y Procreación" (Pablo VI, *Humanae Vitae*, pp.13 y 14).

Esta encíclica tuvo mucho impacto en el mundo católico después del Concilio Vaticano II y ha significado un retroceso muy grande hasta el día de hoy, porque prohibió el uso de anticonceptivos, método con el cual, por primera vez, se podía regular la fertilidad, otorgando de alguna manera autonomía a hombres y mujeres en la toma de decisiones sobre la procreación y el goce de la sexualidad sin tener como fin único los hijos.

Juan Pablo II, en 1993, con su encíclica *Veritatis Splendor*, retoma el pensamiento de *Humanae Vitae* y define las prácticas contraceptivas como intrínsecamente desordenadas e indignas de la persona humana. Sobre los actos intrínsecamente malos se refería a las prácticas contraceptivas mediante las cuales el acto conyugal es realizado intencionalmente infecundo. En *Veritatis Splendor* se cita Pablo VI: "*En verdad, sí es lícito alguna vez tolerar un mal menor a fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande. No es lícito, ni aun por razones gravísimas, hacer el mal para conseguir el bien, es decir, hacer objeto de un acto positivo de voluntad lo que es intrínsecamente desordenado y por lo mismo indigno de la persona humana, aunque con ello se quisiese salvaguardar o promover el bien individual, familiar o social*" (Juan Pablo II, op. cit., pág. 125).

Sobre Lutero y la sexualidad se pueden tomar distintos pronunciamientos posibles de rastrear, pero bástenos mencionar solamente algunos ítems importantes (Ranke - Heinemann 1994)⁹:

- La distinción entre pecado grave y leve desaparece del lenguaje protestante. Se considera que todo ser humano es pecador y justo a la vez.
- Con la afirmación teológica fundamental del luteranismo de "*justificación sólo por la fe*", todas las elucubraciones y fantasías existentes sobre el placer sexual y, que atentan supuestamente contra la dignidad del hombre, se derrumbaron¹⁰.
- La controversia con Lutero provocó en muchos jesuitas del siglo XVII, influidos por éste, un prudente optimismo en la visión de la naturaleza humana y, consiguientemente, de las inclinaciones sexuales del hombre.

Resumiendo, podemos afirmar que los planteamientos de Lutero sobre el ser humano y la moral provocarían importantes efectos positivos en la moral sexual

⁹ Especialmente el capítulo Lutero y su repercusión en la moral sexual católica pp. 233- 238.

¹⁰ *Ibidem*, p 234.

tradicional de la época, dominada exclusivamente por el pensamiento de los teólogos católicos; sin embargo, en el fondo no significó una liberación y valorización de la sexualidad en general, puesto que Lutero tenía intereses principalmente teológicos respecto de determinados asuntos de fe con la iglesia romana, y no era su interés la sexualidad humana como tal. Él sólo aproxima estos aspectos dentro de un contexto de la libertad de conciencia, la búsqueda de una espiritualidad liberadora mediante la gracia que libera al ser humano de todo esfuerzo para congraciarse con Dios.

A pesar de todos los documentos católicos, se desarrollaron dentro del mundo de la teología moral corrientes disidentes que, de alguna manera en muchos países en Europa y en Estados Unidos, son la base de la enseñanza de la Teología Moral en las Universidades y también forman el equipaje que tienen los y las católicas para su práctica en estos países.

5. La existencia de corrientes disidentes dentro de la Teología Moral

No es nada nuevo que el Concilio Vaticano II (1962-1965) haya constituido un acontecimiento de primera magnitud para la Iglesia Católica del último tercio del siglo XX y de trascendencia para la forma misma de vivir el compromiso moral cristiano.

El significado del Concilio Vaticano II para la teología moral se concreta en dos aspectos: por una parte, propicia el despeje de la reflexión teológico-moral hacia los aires nuevos de la renovación eclesial; por otra, y como consecuencia de lo anterior, marca el abandono del modelo casuístico en el que se venía fraguando la vida y la teología de los católicos desde el Concilio de Trento.

En los años sesenta, hubo cambios muy bruscos: el año 1968 con las protestas de estudiantes y obreros en Francia, y después en todo el mundo, en Chile con la reforma agraria del presidente Frei Montalva y el posterior gobierno de la Unidad Popular.

Pero la Iglesia Católica había ya abierto las puertas hacia el mundo tanto como consecuencia de lo anterior como por el fin de una época, el fin del modelo casuístico¹¹.

¹¹ Una excelente explicación del desarrollo de la moral se encuentra en el libro de John Mahoney, *The making of Moral Theology, a study of the Roman Catholic Tradition*. New York 1987, especialmente el capítulo 'The influence of auricular confession', y sobre el Concilio Vaticano II el capítulo 'A pattern in renewal'.

No es sorprendente, entonces, el paso de la moral casuística a la moral renovada. Supuso un desgarrar doloroso. La renovación de la teología moral no se ha logrado sin grandes discusiones, a veces agitadas y hasta viscerales. En la víspera del Concilio, y aún en los años inmediatamente posteriores, no todo eran deseos e intentos de renovación en el campo de la teología moral. Persistía la enseñanza de la moral casuística en la mayor de los centros de estudios teológicos; se sucedían las ediciones de los manuales de moral casuística; no era difícil constatar celos oficiales ante los nuevos intentos de renovación teológico-moral. Pero como mencionó Vicente Gómez Mier en su libro *La refundación de la moral católica* (Gómez 1995:49), sobre el cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II, *"en la historia de las revoluciones disciplinares constituye un hecho notable lo siguiente: después del Concilio Vaticano II los manuales escritos en latín para la enseñanza de la teología moral se convirtieron súbitamente en monumentos de papel casi obsoleto: súbitamente también quedó detenido el proceso secular de sus reediciones"*.

Pero este cambio no se logró sin bastante debate durante el Concilio, pero había un innegable predominio fáctico de la moral casuística, si bien el futuro se presentaba favorable para los aires de renovación. Antes del Concilio había un documento dedicado a la moral. Su contenido era de signo obviamente tradicionalista: condena de errores actuales en el orden moral.

El documento tenía seis capítulos: 1º el fundamento del orden moral; 2º la conciencia cristiana; 3º el subjetivismo y el relativismo ético; 4º la dignidad natural y sobrenatural de la persona humana; 5º el pecado y, 6º la castidad y la pureza cristiana.

Este esquema fue rechazado en su conjunto, pero no fue sustituido por otro, por ello se explica los avatares a que se vio sometida la moral durante el desarrollo del Concilio.

Pero ¿cómo es el balance de la teología moral en el resultado final del Concilio? El moralista español Marciano Vidal nos dice al respecto:

"Por una parte, es cierto que el Concilio Vaticano II no puede ser considerado como un Concilio de Moral; las aportaciones concretas y las valoraciones morales de los problemas no son frecuentes en sus documentos. La causa de esto hay que encontrarlo en que el Concilio no ha sido el momento de eclosión de cosas nuevas, sino más bien la maduración o consolidación de aspiraciones y realidades que existían ya en la Iglesia Católica. La culpa no es del concilio mismo, sino

de la situación inmadura en que se encontraban los estudios de moral dentro de la Iglesia".

"Sin embargo, también es verdad, que el Concilio ha hecho grandes aportaciones a la renovación de la moral. El espíritu general del Concilio es un ambiente que acepta y hasta exige la renovación de la moral".

"Al respecto, donde más aparece la dimensión moral del Concilio es en la constitución pastoral Gaudium et Spes, en la que se enfrentan temas concretos y decisivos de la vida moral de los cristianos".

"En efecto, la constitución Gaudium et Spes es una especie de tratado de ética social concreta" (Vidal 1996:15,16).

"La segunda parte de la constitución Gaudium et Spes es un verdadero 'tratado de valores' porque se ocupa de la vida familiar, cultural, económica, social, política, internacional. La obsesión de descubrir y medir pecados ha desaparecido. Ya no se presentan solamente los valores morales, sino que, junto a ellos, se sitúan los valores intelectuales, afectivos, sociales: en una palabra: los valores humanos y culturales".

Y en éste es muy relevante *Gaudium et Spes*: *"solamente en libertad el hombre puede encontrar el bien. Esta libertad, nuestros contemporáneos la estiman muchísimo y la aspiran llenos de fervor".* Y enseguida agrega: *"la dignidad del hombre exige actuar ante una elección deliberada y libre, personalmente, desde dentro y no por un impulso ciego interno o por coacción externa"* (Vse. "Gaudium et Spes" n°17).

Por esto no es sorprendente que haya un mandato expreso del Concilio en orden a promover la renovación de la moral.

Esta exhortación es la culminación de todos los esfuerzos realizados hasta el presente para renovar la teología moral y significa el comienzo de una nueva época. En este sentido ha sido comentado el votum del Concilio en pro de una renovación de la moral. Se han destacado los rasgos que el Concilio pide para la moral: un carácter científico; una especificidad cristiana (nutrida con mayor intensidad por la doctrina de las Santas Escrituras); una orientación positiva y de perfección; un carácter eclesial (de los fieles en Cristo), unificada en la caridad y abierta al mundo (su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo).

Entonces, después del Concilio Vaticano II los moralistas desarrollaron una reflexión teológico-moral renovada. Fue la incorporación de la orientación personalista del pensamiento y de la cultura actuales, en la cual la persona o el sujeto son los más importantes¹².

Como resultado de este debate y el giro hacia un carácter personalista empezaron a aparecer corrientes teológicas moralistas como el proporcionalismo. Muy conocido es el norteamericano Richard A. Mc Cormick, quien afirma que no existe un *mal intrínseco* en sí. Antes de emitir un juicio es necesario conocer el objeto (el hecho), las circunstancias y el sujeto. El juicio, entonces, tendría que ser proporcional a los antecedentes que rodean el caso (Mc Cormick 1980).

Otra corriente que se desarrolló después del Concilio fue, en los años setenta del siglo pasado, la corriente de la moral autónoma, con destacados teólogos como A. Auer, J. Fuchs y Karl-Wilhelm Merks.

El término *moral autónoma* dentro de la moral católica se utilizó por primera vez en el libro del teólogo moralista alemán Alfons Auer (1971).

El principio de su pensamiento es claro: este teólogo reconoce que el conocimiento del bien y del mal se logra a través de la razón y no depende de la revelación bíblica. Esta es una idea básica de la moral católica, especialmente con Tomás de Aquino, en la cual se ve la razón piadosamente como la participación en la ley de Dios.

Esta moral moderna se caracteriza por un cambio del acento desde la norma hacia la responsabilidad de la persona. Una moralidad real se caracteriza por aquello que acepta como su propia responsabilidad y actúa a partir de ella.

La moral autónoma parte de tres principios: la responsabilidad, la conciencia y la libertad.

En consecuencia, no por un mandato exterior de las normas y leyes, no por heteronomía, debe ser determinada nuestra vida, sino por una ley que nosotros mismos construimos. El punto de partida es la experiencia de la libertad y las facultades humanas. Lo que acontezca será, pues, el trabajo de nuestra libertad.

¹² Vse., para una descripción extensa, el capítulo "El Paradigma de la moral de opción fundamental y de actitudes" de Marciano Vidal, op. cit., pp. 129-134.

Así, nuestra libertad es también nuestra responsabilidad¹³.

Cuando aplicamos ahora los conceptos de *la libertad y conciencia* a la sociedad chilena se constata un miedo a la libertad. En general, hay un miedo a la libertad y más, todavía, cuando se trata del tema de la libertad con relación a la diferencia y al cuestionamiento de la autoridad masculina. Aquí aparecen *libertad y libertinaje* como términos idénticos.

Jorge Larraín explica muy bien en su libro *Identidad chilena* (2001:226-232) algunos rasgos de la sociedad chilena actual. Además del clientelismo, el tradicionalismo y una sociedad civil débil, destaca como características significantes el autoritarismo, el machismo, el legalismo y racismo oculto. Podemos concluir que estas características han sido y son claramente extrapolables a un contexto específico, como lo es el de la Iglesia Católica.

De alguna manera los católicos y católicas chilenas forman parte de esta cultura y se han constituido en muy buenos exponentes del autoritarismo y del *servilismo* dentro de la Iglesia Católica, en lo cual la autoridad masculina es hegemónica y excluyente.

Con estos mecanismos *las autoridades* religiosas ejercen el poder y es fácil de mantener el statu quo. El párroco siempre tiene la última palabra, a pesar de que la gran mayoría de los laicos dentro de la Iglesia Católica sean mujeres, ellas tienen sólo un papel secundario, reducido a la imaginería mariana.

De alguna manera los católicos y especialmente las católicas tienen que liberarse de los rasgos culturales para poder aplicar una moral autónoma, lo que no significa ser católico a su manera, *católico a la chilena*, sino actuar según su propia conciencia en responsabilidad y en libertad.

Cuando un católico o católica se tome la libertad para tomar decisiones, por ejemplo, sobre la planificación familiar, sobre el matrimonio, sobre el divorcio, sobre el aborto, sobre las orientaciones sexuales, etc., se sentirá mucho más feliz en lugar de ser dependiente de la doctrina oficial o del párroco local. Quien es capaz de actuar en libertad según su propia fe, sus creencias, sus ideales, va a vivir

¹³ Para entender los conceptos de la moral autónoma, el problema de la inculturación de la moral y las consecuencias de una moral autónoma para la responsabilidad social y política hago referencia al libro de Karl-Wilhelm Merks (1999) *Hacia una ética de la fe, moral y autonomía, Tópicos, 90*, Santiago 1999, Ed. Centro Ecueménico Diego de Medellín y también es importante para el debate sobre la teología moral dentro del libro de Dietmar Mieth, comp. (1995) *La teología moral en fuera de juego, una respuesta a la encíclica 'Veritatis Splendor'*, Barcelona, Ed. Herder.

mucho más feliz, porque de alguna manera Jesús fue también ha sido un símbolo de la libertad en su lucha contra la corriente, contra los fariseos, contra su propia familia.

Sin embargo, hay un largo camino para lograr eso; significa dejar muchos traumas y pensamientos que tienen ya siglos, pero como hemos visto, algo ya está pasando también entre los católicos del mundo y eso también está llegando a Chile. El hecho que la masonería haya cuestionado públicamente el poder de la Iglesia Católica es ya un avance; que la Conferencia Episcopal diga que tienen que votar en las elecciones en conciencia es ya un paso, sin embargo falta mucho, especialmente en la división de las tareas y la toma de responsabilidades para que mujeres y hombres se sientan igualitarios.

BIBLIOGRAFIA

- Agustín (1993) *Las Confesiones de San Agustín Libro VIII*, Cap. V, p. 382. Madrid, España.
- Arróliga, Cony y García, Lidia (1992) "La mujer como suprema tentadora en la exégesis y la espiritualidad de la dominación patriarcal", en *Diakonía*, N°63 (sept. 1992); pp. 81-89. Comunidad Teológica. México.
- Auer, Alfons (1971) *Autonome Moral und Christlicher Glaube (Moral autónoma y Fe Cristiana)*. Alemania.
- Börresen, Karin (1976) "Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica", en *Concilium*, N°12(1976); pp. 25-40. Editorial Verbo Divino. Navarra, España.
- Bauer, J.B. (1985) *Diccionario de la Teología Bíblica*. Ed. Herder, Barcelona, España.
- Becher, Jeanne (1990) *Mujer, Religión y sexualidad*. WWC Publications, USA.
- Brown, Peter (1993) *El cuerpo y la sociedad*. Ed. Muninck. España.
- De Bono Conjugali (1954) en *Obras Completas de San Agustín*, Ed. BAC, pág. 54.
- Juan Pablo II (1993) *Veritatis Splendor, carta encíclica sobre algunas cuestiones fundamentales de la Enseñanza Moral de la Iglesia*, Ed. Paulinas. Santiago, Chile.
- Gardner, Jostein (1997) *Vita brevis*. Ed. Siruela. Madrid, España.
- Gómez Mier, Vicente (1995) *La Refundación de la Moral Católica, el cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Ed. Verbo Divino. Estella, Navarra.
- Grabner-Haider, Anton (1975) *La Biblia en nuestro lenguaje*. Ed. Herder. Barcelona, España.
- Guilligan, Carol (1982) *In a different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Ed. Harvard University Press, Cambridge.
- Hopman, Jan (1995) "La moral autónoma y la moral fundamentalista frente al divorcio", en Castillo, Fernando et al. *Iglesia, familia y divorcio*. pp. 57-81. Ed. Centro Ecueménico Diego de Medellín. Santiago, Chile.
- Hunt, Mary E. (1991) *Tenderness, A feminist theology of friendship*. Ed. The Crossroad Publishing Company. New York. USA.
- Larraín, Jorge (2001) *Identidad chilena*. LOM Ediciones. Santiago, Chile.
- López Trujillo, Alfonso Cardenal (1996) *Sexualidad humana: Verdad y significado, orientaciones educativas en la familia*, Ed. San Pablo. Santiago, Chile.
- Mahoney, John (1987) *The Making of Moral Theology, Study of the Roman Catholic Tradition*. Nueva York, USA.
- Mc Cormick, Cfr. (1980) "Moral Theology 1940-1989: An Overview", en: *Theological Studies* N°20 (1989), y R. Mc Cormick, *Notes on Moral Theology: 1965 through 1980*. Washington, EE.UU.
- Merks, Karl- Wilhelm (1999) "Hacia una ética de la Fe, Moral y Autonomía", en: *Tópicos 90*. Ed. Centro Ecueménico Diego de Medellín. Santiago, Chile.

- Miegge, Giovanni (1994) *La Virgen María*. Ed. Methopress. Buenos Aires, Argentina.
- Mifsud, Tony [s.j.] (1994) *Reivindicación ética de la sexualidad*. Santiago, Chile.
- Mieth, Dietmar, [comp.] (1995) *La teología moral en fuera de juego. Una respuesta a la encíclica 'Veritatis Splendor'*. Ed. Herder. Barcelona, España.
- Navarro, Mercedes (1968) *El Cuerpo de la Mujer*. Ed. Verbo Divino. España.
- Pablo VI (1968) *Humanae Vitae, sobre la regulación de la natalidad*. Ed. Paulinas. Santiago, Chile.
- Palma, Milagros (1990) *Simbólica de la Femeidad*. Ed. Abya-yala. Ecuador.
- Parmentier, Elisabeth, "Los conceptos de pecado y gracia en las teologías feministas: un desafío para la teología de la Iglesias de la Reforma", en: *Cuaderno de Teología*. Vol. XV N°1-2(1996); pp. 113-131.
- Pío XI (1931) *Casti Connubii, sobre el matrimonio cristiano*. Ed. Paulinas. Santiago, Chile.
- Pío XII (1954) Encíclica *Ad Caeli Reginam*.
- Rad Von, Gerhard (1980) *Teología del Antiguo Testamento*. Vol. II. Ed. Sígueme. Salamanca, España.
- Ranke-Heinemann, Uta (1994) *Eunucos por el Reino de Dios*. Ed. Trotta. España.
- Ranke-Heinemann, Ute (1994) *Eunucos por el reino de los cielos, Iglesia Católica y sexualidad*. Editorial Trotta. Madrid, España.
- Ratzinger, Joseph Cardenal (1987) *La atención pastoral a las personas homosexuales*, (2edición) Ed. Paulinas. Santiago, Chile.
- Ress M., Judith, SEIBERT, Ute et al. (1994) *Del Cielo a la tierra. Una antología de Teología Feminista*. Ed. Sello Azul. Santiago, Chile.
- Ruether, Rosamary (1993) *Sexismo e Religião*. Ed. Sinodal. São Paulo, Brasil.
- Varios Autores (1969) En *Las Fuentes de la Moral Conyugal*. Bilbao, España.
- Varios Autores (1993) "Por el derecho a la diferencia. 1er seminario sobre sexualidad y homosexualidad por el derecho a la diferencia". Ed. ONG Centro de Estudios de la Sexualidad. Santiago, Chile.
- Vidal, Marciano (1996) *Moral de opción fundamental y de actitudes*. México.