

TONY MIFSUD SJ

EL SELLO CONCILIAR DE LA REFLEXIÓN MORAL EN AMÉRICA LATINA

En la Constitución Apostólica *Humanae salutis* (25 diciembre 1961), mediante la cual Juan XXIII convoca oficialmente el Concilio Ecuménico Vaticano II, se deja en claro la nueva actitud de la Iglesia en su relación con el mundo moderno. „La visión de estos males impresiona sobremanera a algunos espíritus que sólo ven tinieblas a su alrededor, como si este mundo estuviera totalmente envuelto por ellas. Nos, sin embargo, preferimos poner toda nuestra firme confianza en el divino Salvador de la humanidad, quien no ha abandonado a los hombres por Él redimidos. Mas aún, siguiendo la recomendación de Jesús cuando nos exhorta a distinguir claramente los signos de los tiempos (Mt 16, 3), Nos creemos vislumbrar, en medio de tantas tinieblas, no pocos indicios que nos hacen concebir esperanzas de tiempos mejores para la Iglesia y la humanidad” (Nº 4).

Se pasa de una percepción eclesial que veía en la razón moderna simplemente un adversario, a una opción de diálogo con la historia, atendiendo a la presencia divina mediante una correcta lectura de los signos de los tiempos. Aún más, en su discurso inaugural (*Gaudet mater Ecclesia*, 11 de octubre de 1962), Juan XXIII recuerda una distinción clave que posibilita este diálogo: „Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa” (Nº 14). Este cambio de enfoque va acompañado también por una renovación en el estilo pastoral, porque anteriormente, y con frecuencia, se enfrentaban los errores mediante las condenas severas. Sin embargo, „en nuestro tiempo... la Esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la seve-

ridad. Piensa que hay que remediar a los necesitados mostrándoles la validez de su doctrina sagrada más que condenándolos” (Nº 15).

Por consiguiente, la finalidad del Concilio era más *pastoral* que doctrinal, porque se sentía la necesidad imperante de una renovación, un *aggiornamento*, que le permitía abrirse al tiempo presente mediante la contextualización de la proclamación de la Buena Noticia.

El primer párrafo de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la misión de la Iglesia en el mundo actual, expresa esta nueva mirada de la Iglesia sobre la sociedad moderna. „Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”.

La Iglesia ya no se presenta a sí misma como la sociedad perfecta, autoafirmándose en una posición de enfrentamiento con la modernidad, sino asume la lógica de la Encarnación y se comprende como una Iglesia al servicio de la humanidad, capaz también de aprender de sus auténticos progresos (cf. *Gaudium et Spes*, Nº 44). Este giro radical de una actitud de alejamiento a otra de acercamiento, de una de condena a otra de diálogo, marcó un verdadero *ethos* que tuvo una directa incidencia en la elaboración de la Teología Moral posconciliar.

1. UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA DEL CONCILIO Y LA TEOLOGÍA MORAL

Hacia 1940 surge un catolicismo social en algunos países de América Latina que consideraba como totalmente ineficaces los sistemas tradicionales de caridad. Algunos sectores de la Iglesia entendieron que esta inadecuación los había hecho perder el mundo obrero. Además existían dos tendencias sobre el diagnóstico y las consiguientes reformas sociales que Latinoamérica necesitaba: una parte concebía a la justicia social como una extensión de la clásica acción caritativa, otros sostenían que, sin un cambio de las viejas estructuras coloniales y paternalistas, toda acción era un mero paliativo.

1.1. Una insatisfacción con la formulación moral preconiliar

En América Latina se alzaron voces autorizadas a favor de una necesaria reformulación de la Teología Moral. El sacerdote jesuita Alberto Hurtado (1901-1952), canonizado en el año 2005, ya advertía, una y otra vez, el peli-

gro de una moral legalista tan sólo preocupada por el cumplimiento de las normas.

„La moral se ha convertido para muchos”, escribe el Padre Hurtado, „no en una vida entregada en manos del Creador, sino en una casuística que les permita moverse con libertad”¹. Así, algunos „creen imitar a Cristo preocupándose... únicamente de la observancia de sus mandamientos, siendo fieles observadores de las leyes divinas y eclesiásticas... A las leyes dadas por Cristo ellos agregan otras... de modo que toda la vida es un continuo deber, un reglamento de perfección, desconocedor en absoluto de la libertad de espíritu. Las leyes centrales son desmenuzadas en multitud de aplicaciones rigurosas... El cristianismo es un fariseísmo, una casuística; se cae en la escrupulosidad... El foco de su atención no es Cristo, sino el pecado. El sacramento esencial en la Iglesia no es la Eucaristía, ni el Bautismo, sino la Confesión. La única preocupación es huir del pecado, y su mejor oración, el examen de conciencia. El sexto mandamiento en especial los atormenta y los preocupa”².

Así, prosigue el santo, „para algunos, la moral cristiana es un código sumamente complicado, largo, detallado, estrecho... que puede ser violado aun sin darse cuenta. Es un conjunto de leyes ordinariamente negativas: no hagas esto, ni aquello... ¿Cómo voy a poder llenar mi vida con negaciones? Pero, felizmente, la verdad es muy distinta. El cristianismo no es un conjunto de prohibiciones, sino una gran afirmación... y no muchas, una: Amar. Dios es amor (1 Jn 4, 8), y la moral de quienes han sido creados a imagen y semejanza de Dios, es la moral del Amor... Por eso, Bossuet, con su genio clarísimo podía decir: Seamos cristianos, esto es, amemos a nuestros hermanos”³.

El Padre Hurtado propone una moral fundada en el seguimiento de Cristo. „A Cristo no le gustan prohibiciones y órdenes: sólo los mandamientos, porque son indispensables: esos son los cimientos de la casa, pero no se vive en los cimientos, sino en la casa, de la generosidad que se edifica sobre ellos. Las prohibiciones entristecen. Dios quiere ser amado, y el amor es espontá-

¹ „Humanismo social” (1947). En *Padre Hurtado: Obras Completas*, Tomo II. (Santiago: Ediciones Dolmen 2001) p. 300.

² A. H u r t a d o. *Un disparo a la eternidad*. (Introducción, selección y notas de Samuel Fernández). (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile 2004) pp. 80-81.

³ A. H u r t a d o. „¿Cómo llenar mi vida?” (Conferencia para señoras en Viña del Mar, 1946). En Samuel Fernández. *Un fuego que enciende otros fuegos: páginas escogidas del Padre Alberto Hurtado*. (Santiago: Centro de Estudios y Documentación Padre Hurtado de la Pontificia Universidad Católica de Chile 2004) pp. 53-54.

neo: "es obra de la generosidad! Dios quiere un don total: y el don de la imposición (como en los impuestos) es el mínimo"⁴. Por ello, "la moral católica es un acomodar a todo creyente a Cristo, para hacer de él otro Cristo"⁵. En otras palabras, "mirar cómo actuó Cristo para comprender cómo actuaría Cristo si estuviera en mi lugar, principio central de la moral cristiana. Un contacto personal con Cristo engendra hondo amor, amor que es base para la imitación: el amor hace semejantes"⁶.

La renovación de la moral, en el fondo, es volver al ideal del Evangelio. "Amor a Dios y amor al prójimo por amor de Dios. Estos son los preceptos fundamentales de la ley cristiana: no el culto, no la oración, no el fervor sensible sino el amor a Dios y al prójimo, que podríamos resumir en un solo mandamiento: Amor a Dios en el servicio del prójimo"⁷.

Por consiguiente, "el moralista debe recordar con energía el ideal cristiano, en particular debe insistir sobre las exigencias de la justicia social, de la equidad y de la caridad. La moral cristiana debe ser presentada a los fieles como una moral del amor más bien que como una casuística estática o un juridicismo demasiado mecánico"⁸.

1.2. Los padres conciliares de América Latina

El entonces Arzobispo de Panamá, Marcos G. McGrath, entrega su testimonio personal sobre el Concilio Vaticano II en un libro⁹, recogiendo, en una segunda parte, el parecer de 21 obispos provenientes de 10 países. Por ello, el subtítulo del libro es: *El testimonio de los Padres Conciliares de América Latina*.

Se afirma que el Concilio produjo en la Iglesia latinoamericana un auténtico "antes" y "después", dos períodos en la Iglesia (el pre y el post conciliar), siendo cada vez más un factor determinante en la vida e historia de sus

⁴ A. H u r t a d o. *Un disparo a la eternidad*. (Introducción, selección y notas de Samuel Fernández). (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile 2004³) p. 126.

⁵ "Humanismo social" (1947). En *Padre Hurtado: Obras Completas*. Tomo II. (Santiago: Ediciones Dolmen 2001) p. 273.

⁶ "La enseñanza de la Religión en el Segundo Ciclo de Humanidades". En *Archivo Padre Hurtado: Carpeta 6, Documento 11*.

⁷ A. H u r t a d o. *Un disparo a la eternidad*. (Introducción, selección y notas de Samuel Fernández). (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile 2004³) p. 237.

⁸ A. H u r t a d o. *Moral Social*. (Obra póstuma). (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile 2004) p. 338.

⁹ M. G. M c G r a t h. *Como vi y viví el Concilio y el Postconcilio*. (Bogotá: CELAM-Paulinas 2000).

pueblos, con fuertes efectos sociales en la misma línea de intereses comunes para la Comunidad Latinoamericana.

La Conferencia de Medellín fue la primera ocasión en que los Obispos de América Latina asumieron el mensaje del Concilio Vaticano II con decidida responsabilidad de aplicarlo en sus iglesias y comunidades. La fiel recepción del Concilio Vaticano II por sus pastores, obispos y el liderazgo del CELAM en aquellos años post-conciliares marcó la madurez de la Iglesia latinoamericana y su fuerza espiritual, pastoral y social que le caracterizará en el futuro inmediato.

El aporte del CELAM fue clave, debido a un trabajo colegial, con una mirada más allá de la iglesia local y particular. La Segunda Conferencia General de Obispos de América Latina, efectuada en Medellín, Colombia, en agosto de 1968, puso de manifiesto su intencionalidad en el mismo título: „La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”, con la cual, esta Iglesia tan dependiente de Europa, fue encontrando su propia identidad y su aporte a la Iglesia universal.

La constante preocupación por la presencia de la Iglesia en el mundo puso sobre aviso respecto a las graves desigualdades sociales: el hecho y el escándalo de los pobres en América Latina. La opción preferencial por los pobres, se erigió como una necesidad social, una prioridad evangélica y conciliar, y el más convincente signo de una Iglesia, de un pueblo y de una cultura abiertos a Dios.

1.3. El testimonio de un teólogo chileno

Juan Ochagavía s.j. fue testigo de primera línea en el Vaticano II como teólogo asesor del cardenal Raúl Silva Henríquez (Santiago, Chile). En un artículo ofrece a sus lectores un testimonio personal que tiene el valor de lo visto y oído, „porque me tocó vivir de cerca el Concilio”¹⁰.

Los documentos preparatorios del Concilio, elaborados por los distintos dicasterios romanos, no fueron aceptados porque se consideraron poco bíblicos, poco ecuménicos, de un pensamiento muy abstracto y poco histórico, poco ayudadores desde el punto de vista pastoral, basados las más de las veces en las enseñanzas de los últimos cinco o seis Papas, pero desconectados de las otras riquezas milenarias de la Iglesia.

¹⁰ J. O c h a g a v í a, S.J. „A cuarenta años del Concilio”. *Revista Mensaje*. Noviembre 2002.

El Concilio Vaticano II se propuso pasar de un régimen sociocultural de cristiandad a una Iglesia de diálogo y servicio al mundo; de una Iglesia a la defensiva a otra Iglesia que se arriesga y siempre espera; de una Iglesia vertical a otra estructurada participativamente. No se reunía para condenar sino para renovarse a la luz del Evangelio de Cristo.

Hay ciertos hechos que no están en los documentos, pero que son logros del Concilio. Por ejemplo, el que haya sido para los obispos una escuela en la que aprendieron a lidiar en modo nuevo con las cuestiones más diversas: valoración de la Escritura, atención a una eclesiología trinitaria, reconsideración del papel del laico, reconocimiento de los pecados históricos de la Iglesia, puntos controvertidos de moral (como ser la jerarquización de los fines del matrimonio y las casi imposibles condiciones para justificar una guerra). En todo ello se fue viendo cada vez más claro el valor de pasar de una ortodoxia a-histórica, abstracta y objetivista (de la verdad „ahí afuera”) a una teología histórica, más viva, atenta a la realidad del sujeto, las culturas y su entorno.

También hay que resaltar el conocimiento y amistad que se fue creando entre los obispos del mundo entero. Estos lazos fructificaron en mil iniciativas: intercambio de experiencias apostólicas, envío de misioneros, becas y ayudas económicas. La colegialidad episcopal fue practicada mucho antes de su aprobación doctrinal. Esto significaba el ocaso de una concepción verticalista, según la cual el obispo se comunicaba sólo con el Santo Padre y los dicasterios de la Santa Sede.

Juan Ochagavía s.j. señala también los grandes sueños que motivaron el Concilio, es decir, su espíritu fundante. Entre ellos, destaca: (a) un retorno a la Palabra de Dios, a la Sagrada Escritura; (b) la valoración de lo histórico, que se había desvirtuado, en gran parte, por el influjo del racionalismo moderno, dando lugar a una consideración abstracta que marcó muy fuertemente el dogma, la moral y el derecho canónico; (c) una Iglesia más cercana a los pobres y a la sencillez de vida del Evangelio; y (d) una Iglesia peregrinante y de comunión marcada por la misericordia a los más débiles y por visitarlos en sus aflicciones.

Sin embargo, comenta Juan Ochagavía s.j., el giro de la Iglesia no fue sin dolor. Después de dos o tres años dedicados con entusiasmo a dar a conocer el Concilio en las diócesis, entre los religiosos y los movimientos laicales, se inició la crisis interna, que era parte de una crisis más general, de carácter mundial: crisis de la obediencia, de las vocaciones, de la identidad sacerdotal, de la vida familiar y sexual. Comienza a aflorar el mundo nuevo en que ahora estamos.

Hechos esperanzadores como la recepción del Concilio por la Iglesia latinoamericana en Medellín (1968) y el surgimiento de la teología de la liberación, se combinaron con esos signos preocupantes. Se produjo por eso una reacción. El susto ante el marxismo empezó a ser la pasión dominante en las mentes de muchos cristianos. La reacción de miedo y confusión aumentó ante la crítica acogida de la encíclica *Humanae Vitae* (1968) por parte de obispos, teólogos y cristianos progresistas.

A finales de los setenta y los ochenta fue un tiempo en que la Iglesia enfatizó la afirmación de su propia identidad. En estos años la lucha por la ortodoxia se concentrará en el ataque al marxismo y en la defensa de la *Humanae Vitae* y de su epistemología subyacente. Se trató, en conjunto, de un movimiento de consolidación de los propios bastiones amenazados por el marxismo y el relativismo consumista. La fascinación por la frontera, la búsqueda y el diálogo con los alejados pierden fuerza. Más bien se siente que hay que afirmar la cohesión; por eso se subraya la verticalidad de la obediencia y la disciplina.

2. LA FORMULACIÓN LATINOAMERICANA DE LA MORAL POSCONCILIAR

Mientras que del otro lado del Atlántico la indiferencia y el ateísmo fueron las preocupaciones centrales de su reflexión, en América Latina la presencia de un pueblo creyente y empobrecido demandaba una respuesta de la Iglesia y la teología a sus problemas. La teología europea nació muy marcada por el diálogo con los intelectuales; mientras que la latinoamericana tuvo un talante mucho más social, con una preocupación muy clara hacia los problemas sociales¹¹.

2.1. El episcopado latinoamericano

Medellín (1968) es la contextualización oficial del Concilio Vaticano II en América Latina¹², asumiendo el espíritu y las grandes orientaciones del

¹¹ Cf. G. M o r e l l o. „El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 199:2007 pp. 92-93.

¹² Cf. C. A s s e l b o r n. G. C r u z, O. P a c h e c o. „Liberación: una recepción del Concilio Vaticano II en América Latina”. En C. Schickendantz (Ed.). *A 40 años del Concilio Vaticano II: lecturas e interpretaciones*. (Universidad Católica de Córdoba 2005) p. 28.

Concilio para hacer una lectura de la realidad latinoamericana. Esta Asamblea de Obispos Latinoamericanos, reunida del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968 en la ciudad de Medellín (Colombia), se hace intérprete de la situación de una mayoría creyente pero en condiciones de pobreza. Su influencia fue decisiva en la historia de la Iglesia en América Latina: por primera vez la autoridad episcopal colegial denuncia la gravísima situación de injusticia social a la que se señala como violencia institucionalizada (*Paz*, N° 16). „Existen muchos estudios sobre el hombre latinoamericano. En todos ellos se describe la miseria que margina a grandes grupos humanos. Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo” (*Justicia*, N° 1).

El episcopado latinoamericano denuncia la separación entre fe y vida que produce una ceguera y una escandalosa complicidad frente a las evidentes injusticias. La auténtica experiencia de fe se hace verdad en la preocupación por una sociedad justa, donde todos son tratados como hermanos. El amor, „la ley fundamental de la perfección humana, y por lo tanto de la transformación del mundo, no es solamente el mandato supremo del Señor; es también el dinamismo que debe mover a los cristianos a realizar la justicia en el mundo, teniendo como fundamento la verdad y como signo la libertad” (*Justicia*, N° 4).

Por consiguiente, „en la búsqueda de la salvación debemos evitar el dualismo que separa las tareas temporales de la santificación... Creemos que el amor a Cristo y a nuestros hermanos será no solo la gran fuerza liberadora de la justicia y la opresión, sino la inspiradora de la justicia social, entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos” (*Justicia*, N° 5).

Resulta importante subrayar la gran relevancia de las Conferencias (Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida) para la recepción del Concilio en la Iglesia latinoamericana y su inserción en un largo y fecundo camino o proceso dinamizado por el CELAM. Estos textos han iluminado la pastoral continental, despertando las conciencias frente las injusticias que dominaban en los diversos países de diferentes maneras.

2.2. Una moral renovada

Francisco Moreno Rejón distingue *tres tendencias básicas* presentes en la formulación de la Teología Moral en América Latina¹³: (a) La presencia de

¹³ Cf. F. M o r e n o R e j ó n. *Teología moral desde los pobres*. (Madrid: PS 1986) pp. 153 y 223-224.

un grupo de moralistas cuyas obras entrarían dentro de los planteamientos de la moral renovada, con una fuerte influencia de moralistas europeos¹⁴; (b) Igualmente, se percibe la presencia de otro grupo que, desde este mismo punto de partida, se va aproximando gradualmente a una ética en clave de liberación¹⁵; y, por último, (c) el grupo que ha optado decididamente por formular su reflexión ética en el marco de la Teología de la Liberación¹⁶.

En la actualidad se pueden destacar algunas líneas fuerzas como *ejes fundantes* del discurso de una ética cristiana renovada: (a) una *moral centrada en la Persona de Jesús*; (b) una *moral abierta al Espíritu* y a Su presencia en la historia¹⁷; (c) una *moral que invita a la conversión*; (d) una *moral que sitúa la persona en la situación concreta*, porque reconoce la importancia de los condicionamientos históricos; (e) una *moral que reconoce la responsabilidad humana frente a las estructuras como también la influencia de éstas sobre los individuos*; y (f) una *desprivatización de la moral*, tanto en su enfoque como en su contenido¹⁸.

A la vez, estos ejes del renovado discurso de la moral privilegiaron un enfoque, pedido por el mismo episcopado latinoamericano. Los obispos reunidos en Puebla expresaron una preocupación clara al afirmar que „nos sentimos urgidos a cumplir por todos los medios lo que puede ser el imperativo original de esta hora de Dios en nuestro continente; una audaz profesión cristiana y una eficaz promoción de la dignidad humana y de sus fundamentos divinos, precisamente entre quienes más lo necesitan, ya sea porque la desprecian, ya sobre todo porque, sufriendo ese desprecio, buscan –acaso a tientas– la libertad de los hijos de Dios y el advenimiento del hombre nuevo en Jesucristo”¹⁹.

¹⁴ F. Moreno Rejón destaca a H. Lepargneur y A. Múnica. Estimo que entre los moralistas que más tuvieron influencia sobre el pensamiento latinoamericano habría que destacar las figuras de Bernard Häring y Marciano Vidal.

¹⁵ F. Moreno Rejón señala a L. J. González y T. Mifsud donde la influencia de M. Vidal se complementa con el esfuerzo de enmarcar la reflexión dentro del pensamiento y la realidad latinoamericana, acercándose progresivamente a la Teología de la Liberación.

¹⁶ F. Moreno Rejón nombra a E. Dussel, J. B. Libânio, A. Moser, M. F. Dos Anjos, G. Giménez, J. de Santa Ana, C. Boff, J. Sobrino, C. J. Snoek, B. Leers y J. Aldunate.

¹⁷ Cf. 2 Cor 3, 4-6; Rom 8, 1-17.

¹⁸ El Concilio Vaticano II ha subrayado esta necesidad: „La profunda y rápida transformación de la vida exige con suma urgencia que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista” (*Gaudium et Spes* N° 30; también *Sollicitudo Rei Socialis* N° 47).

¹⁹ *Documento de Puebla* N° 320. Cf *Christifideles Laici* N° 37.

Consecuentemente, los mismos obispos invitaron „a todos, sin distinción de clases, a aceptar y asumir la causa de los pobres, como si estuviesen aceptando y asumiendo su propia causa, la causa mismo de Cristo. ‘Todo lo que hicisteis a uno de estos mis hermanos, por humildes que sean, a mí me lo hicisteis’ (cf. Mt 25, 40)”²⁰.

Por consiguiente, en el contexto de la realidad de América Latina, la reflexión moral optó por el imperativo de asumir *la categoría del empobrecido como perspectiva configuradora de lo antropológico*. El mundo de los pobres proporciona la perspectiva básica desde el cual se lee y se entiende la realidad. Por tanto, es desde ellos que la reflexión ética emite sus juicios sobre la realidad. Se trata de *una preocupación antropológica inclusiva que interpela – aunque de manera distinta – a todos*²¹. No se trata de formular una teología moral para los empobrecidos y otra para los más favorecidos. Lo importante es dar prioridad a los problemas más urgentes que afectan a los pobres²².

2.3. Una moral de liberación

La Teología de la Liberación nace como una reflexión frente a un interrogante básico: ¿Cómo ser cristiano en una situación de injusticia? En otras palabras, „¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta?”²³. Por ello, la Teología de la Liberación propuso un nuevo modo de pensar la fe desde la situación histórica concreta²⁴.

A nivel latinoamericano, la corriente de la teología de la liberación irrumpió con dos aportes básicos: (a) a nivel metodológico, la incorporación del análisis social a la reflexión teológica, y (b) asumiendo la perspectiva del pobre como el lugar teológico desde el cual enfrentar la teología. Francisco Moreno destaca una serie de elementos para explicar la génesis y el desarrollo de una moral en clave de liberación²⁵: (a) la vinculación entre

²⁰ *Documento de Puebla*, Mensaje N° 3.

²¹ Cf. *Documento de Puebla*, Mensaje N° 3.

²² Cf. F. M o r e n o R e j ó n. *Teología Moral desde los Pobres*. (Madrid: P.S. 1986).

²³ G. G u t i é r r e z. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. (Lima: CEP 1986) p. 19.

²⁴ Cf. G. G u t i é r r e z. *Teología de la Liberación*. (Salamanca, Sígueme 1975⁷) p. 15; C. B o f f. *Teología de lo político: sus mediaciones*. (Salamanca: Sígueme 1980) p. 15.

²⁵ Cf. F. M o r e n o R e j ó n. *Historia de la Teología Moral en América Latina*.

teología y contexto histórico puso de relieve la pertinencia de la teología como un saber englobante; (b) la irrupción de Medellín supone un impulso definitivo para un período de fecunda creatividad y dinamismo tanto pastoral como teológico²⁶; y (c) en el ámbito de las publicaciones: la aparición de numerosos artículos y obras de moral²⁷.

El hecho de asumir explícitamente la perspectiva hermenéutica del pobre conlleva como consecuencia principal incorporar la opción por el pobre al ámbito de la formulación sistemática. Aquí radica una diferencia fundamental con la que se viene llamando moral renovada, cuyo interlocutor es la persona nacida de la modernidad, cuyos desafíos provienen de un universo cultural marcado por la secularización y que intenta responder plausiblemente a los problemas planteados por la sociedad del bienestar. Para esta moral, la persona y su autonomía (sujeto autónomo) son las categorías básicas; mientras en la ética latinoamericana coloca como categoría referencial de sus planteamientos al *no-persona*, esto es, a las personas realmente existentes: los pobres. La condición de pobre no es algo adjetivo sino un modo de ser persona²⁸.

José Aldunate s.j.²⁹ observa que no se trata de cualquiera liberación, porque la reflexión ética cuenta con dos mediaciones: la ayuda analítica de las ciencias sociales y antropológicas; y la ayuda hermenéutica de la Teología bíblica e histórica. En el fondo, „la Moral de la liberación es... una Moral Social en el pleno sentido de la palabra. Su sujeto no es el mero individuo, sino la comunidad humana, individuo y sociedad a la vez. Y así hablamos de conciencia social, responsabilidad social, pecado social”³⁰.

(Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas 1994) pp. 106-123.

²⁶ El autor destaca los nombres de B. Leers, J. Snoeck, A. Moser y Marcio F. dos Anjos (Brasil), A. Munera (Colombia), T. Mifsud s.j. (Chile), F. Moreno Rejón (Perú) y E. Bonnín (México). Cabe mencionar el I Congreso Latinoamericano de Teología Moral (1987) organizado en el Brasil por los redentoristas y la inauguración del Instituto de Teología Moral „Alfonsonianum” en 1988 (Brasil).

²⁷ Entre ellas se destacan la colección *Teología Moral na América Latina* y la conclusión del primer manual de Teología Moral, titulado *Moral de Discernimiento* hecho por un moralista desde América Latina (1983-1987).

²⁸ Cf. F. M o r e n o R e j ó n. *Historia de la Teología Moral en América Latina*. (Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas 1994) pp. 115-117.

²⁹ J. A l d u n a t e s.j. „Una moral de la liberación”. En número especial dedicado a los Escritos del P. José Aldunate S.J. de la *Revista Reflexión y Liberación* 87:2010) pp. 1-12. El original es de 1989.

³⁰ J. A l d u n a t e s.j. „Una moral de la liberación”, en número especial dedicado a los Escritos del P. José Aldunate S.J. de la *Revista Reflexión y Liberación* 87:2010) p. 8.

3. UN ETHOS EN LA ENCRUCIJADA

La elaboración de una Teología Moral desde América Latina es un hecho posconciliar. Se presenta como una ética cristiana con una fisionomía bien definida de carácter científica, con fundamento cristológico y base bíblica, proponiendo ideales, al servicio de la comunidad cristiana y en diálogo con las ciencias y el pensamiento contemporáneo.

Sin embargo, desde una perspectiva pastoral, algunos autores expresan su preocupación por su manera de dar soluciones a los problemas, sus titubeos, sus ambigüedades, su falta de definiciones claras. Luis Barazzutti³¹ concuerda plenamente que para el cristiano la „norma” es Jesús y Su práctica se traduce en una entrega a los demás. No obstante, los principios generales, por sí solos, no logran orientar un comportamiento cristiano capaz de resolver los problemas cotidianos. Por ello, propone una vuelta a la seguridad que ofrecía la Teología Moral tradicional, aunque de una manera distinta. Es decir, no una vuelta a las prescripciones minuciosas y la recetas morales, sino „la seguridad moral que postulamos es la seguridad de la persona responsable (conciencia responsable)”, lo cual implica „la conquista progresiva de la autonomía personal mediante principios y normas, como mediaciones necesarias e útiles para el actuar humano y para su mayor objetividad”, ya que son muy pocas las personas que sean capaces de elaborar por sí mismas, y con pocos principios morales, su conducta ética³².

Así, algunos autores observan que actualmente el gran desafío de la Teología Moral no es tanto su presentación sistemática cuanto su traducción normativa. Gustavo Irrazábal insiste en la importancia de entablar entre ambos polos de la vida moral, principios/normas y situaciones concretas, „un círculo

³¹ Cf. L. B a r a z z u t t i. „A 25 anos do Concilio Vaticano II. Reflexões crítico-pastorais sobre a Teologia Moral Renovada”. En Marcio Fabri dos Anjos. *Temas latino-americanos de Ética*. (Aparecida: Editora Santuário 1988) pp. 327-342. El autor coloca en una nota (2) de la página 327 la siguiente aclaración: „Referimo-nos a nascente Teologia moral a partir da América Latina inspirada na Teologia da libertação, da qual Alguns propulsores são T. Mifsud, A. Moser, Fr. Moreno Rejón, F. Ferrero... *Moral de discernimento*, CIDE, Santiago de Chile, 1983:1986, 4 t. de Tony Mifsud é um ensaio de moral cristã nesta linha”.

³² L. B a r a z z u t t i. „A 25 anos do Concilio Vaticano II. Reflexões crítico-pastorais sobre a Teologia Moral Renovada” En Marcio Fabri dos Anjos. *Temas latino-americanos de Ética*. (Aparecida: Editora Santuário 1988) pp. 340-341. El autor concluye que „nossas observações crítico-pastorais – reiteramos – espelham o sentir dos fiéis ou a sua situação de desconcerto. Té-las manifestado em publico, não significa de nossa parte uma deserção das filas da TMR. Pelo contrário. Se dissemos o que poderia desviá-la do seu rumo, for precisamente porque a temos como uma moral cristã solidamente fundada” (p. 342).

hermenéutico, en el cual los principios contribuyan a determinar cuáles son las circunstancias moralmente relevantes, y estas últimas permitan, a su vez, reinterpretar los principios bajo una luz más adecuada³³. Uno se pregunta si se exige de la ciencia moral una seguridad que excede con creces sus posibilidades como ciencia práctica. Aún más, cabría preguntarse „si algunos fenómenos de no-recepción de enseñanzas oficiales... no podrían ser signos, más bien, de que ciertas doctrinas esencialmente correctas deberían articularse de un modo más diferenciado para responder a las exigencias de la realidad³⁴.

Obviamente, la tarea está recién comenzada y es preciso seguir reflexionando y elaborando en un espíritu de fidelidad al Evangelio y la Tradición, cuyo intérprete autorizado es el Magisterio, pero también con mucha creatividad en una época de enormes cambios culturales donde la Iglesia como institución va perdiendo su credibilidad anterior, especialmente debido a los escándalos de abusos sexuales. Es un camino complejo y doloroso, pero también de una creatividad y de una libertad profunda para que, en el espíritu del Concilio Vaticano II, se vuelva a las fuentes fundantes en el diálogo con las culturas actuales³⁵.

3.1. El Concilio como referente ineludible

Juan Pablo II escribe en su Carta Apostólica *Novo Millennio ineunte* (6 de enero de 2001), refiriéndose al Concilio Vaticano II: „A medida que pasan los años, aquellos textos no pierden su valor ni su esplendor. Es necesario leerlos de manera apropiada y que sean conocidos y asimilados como textos cualificados y normativos del Magisterio, dentro de la Tradición de la Iglesia... Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza” (Nº 57).

³³ G. I r r á z a b a l. „El Vaticano II y la renovación de la moral: ¿misión cumplida?”. *Revista Teología*. Tomo XLIV, Nº 93, Agosto 2007 p. 327. El autor observa, haciendo referencia al artículo de J.-Y. Calvez, „Moral social y moral sexual”, en *Criterio* 9:1993 p. 475-479, que „mientras que la doctrina social se ha desarrollado según un contenido diferenciado de principios universales, criterios de juicio y normas de acción, reconociendo un creciente espacio al discernimiento de los sujetos y las comunidades, en ámbitos como la moral sexual y de la vida, la tendencia es a la regulación exhaustiva” (p. 328).

³⁴ G. I r r á z a b a l. „El Vaticano II y la renovación de la moral: ¿misión cumplida?”. *Revista Teología*, Tomo XLIV, Nº 93, Agosto 2007 p. 328.

³⁵ Antonio Hortelano escribe: „La Iglesia hoy, más que conservadores para quienes lo accidental es esencial, o ultra progresistas para quienes lo esencial es accidental, necesita unos hombres y unas agrupaciones responsables y maduras que sin angustias patológicas ni infantilismos exhibicionistas sepan anunciar con entusiasmo y amor el mensaje esencial del Evangelio” (*Moral y mundovisión. Memorias de un cura posconciliar*. Madrid: PS 1993 p. 79).

El Concilio Vaticano II es un acontecimiento eclesial que marca el rumbo del camino de la Iglesia en medio del contexto actual, y, por ello, constituye un referente irrenunciable para la reflexión de la Teología Moral. Sin embargo, la observación de que es preciso leer sus documentos „de manera apropiada” refleja también las dos posturas prevalentes en esta tarea hermenéutica.

En palabras del teólogo Juan Ochagavía s.j.³⁶, se constata que en la Iglesia no se está en paz con el Concilio. Algunos tienen hoy un sentimiento de nostalgia y frustración y responsabilizan de esto a la Jerarquía: involución, falta de coraje, conservadurismo, miedo a lo nuevo. Otros, los tradicionalistas, nunca vieron el Concilio con buenos ojos, aunque no lleguen a las posturas extremas de los lefevbristas, porque sienten que se abrieron las compuertas a la indisciplina, que las cosas morales no son claras como antes, que el diálogo sólo conduce a la confusión, y van apareciendo signos nostálgicos del pasado.

El referente conciliar resulta innegable, pero su interpretación resulta conflictiva en el seno de la Iglesia. Este conflicto no es sólo académico o teórico, sino también pastoral, porque el Concilio se tradujo en un espíritu que marcó profundamente el estilo de vida de parte del cristiano. El Concilio constituye una manera de entenderse como cristiano a nivel de identidad y de misión. Por consiguiente, las dos posturas frente al Concilio se reflejan no sólo en las discusiones teológicas sino también en la vida cotidiana.

3.2. Un camino doloroso

Este conflicto hermenéutico ha tenido unas consecuencias directas en la elaboración de la Teología Moral. No deja de llamar la atención la cantidad de documentos oficiales que han sido publicados en estos últimos años sobre temas morales, además de la sección dedicada a la moral en el *Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica* (1992)³⁷.

³⁶ Cf. J. O c h a g a v í a s.j. „A cuarenta años del Concilio”. *Revista Mensaje*, Noviembre 2002.

³⁷ A) Encíclicas pontificias: *Humanae vitae* (1968), *Veritatis splendor* (1993), *Evangelium vitae* (1995). B) Congregación para la Doctrina de la Fe: *Declaración sobre el aborto* (1974), *Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual* (1975), *Declaración sobre la eutanasia* (1980), *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales* (1986), *Instrucción Donum vitae sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación* (1987), *Algunas consideraciones acerca de la respuesta a propuestas legislativas sobre la no discriminación de las personas homosexuales* (1992), *Respuestas a las preguntas presentadas sobre el aislamiento uterino y otras cuestiones* (1993), *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los cató-*

También han habido procesos de la Congregación para la Doctrina de la Fe contra destacados moralistas: Bernard Häring (en la década de los setenta, pero sin sanción final); Charles Curran (en 1986 suspendido de ejercer la función de profesor de teología católica); Marciano Vidal (en 2001 notificado que algunos de sus libros no podrán ser utilizados para la formación teológica y se exige la reelaboración de su Manual en caso de una nueva edición).

En los documentos oficiales de la Iglesia predomina la postura deontológica en un contexto de rechazo a lo que se considera un relativismo ético en la cultura actual. Por consiguiente, queda clara la intención de introducir orden y claridad frente a lo que se considera una desorientación moral. No obstante, el precio ha sido la poca referencia a la responsabilidad de una conciencia formada, recta y veraz. Así, la declaración conciliar afirmando que nadie debe ser obligado a actuar contra su conciencia (cf. *Dignitatis humanae*, N° 3) quedó debilitada debido a esta postura deontológica³⁸. En otras palabras, al privilegiar la claridad de lo doctrinal normativo se debilita la responsabilidad discerniente en lo ético-pastoral.

3.3. La propuesta de un ethos discerniente

Bernard Häring considera que una de las expresiones más claras del cambio de paradigma obrado por el Concilio fue el paso de una ética de obediencia a los dictados de la Iglesia oficial, a otro modelo de una ética de la responsabilidad para cristianos adultos. En una sociedad pluralista se requiere la vivencia de una fe profunda y sólida, capaz de expresarse en una ética discerniente. Sin embargo, este cambio en la elaboración de la reflexión de la Teología Moral contrasta con las declaraciones oficiales que siguen el modelo de una ética de la obediencia³⁹.

En el fondo, una dogmatización de la Teología Moral la introduce en el horizonte de la *fides credenda* (subrayando la obediencia que requiere la fe),

licos en la vida política (2002), *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales* (2003), *Respuestas a algunas preguntas de la Conferencia Episcopal Estadounidense sobre la alimentación e hidratación artificiales* (2007), *Instrucción Dignitas personae sobre algunas cuestiones de Bioética* (2008), *Aclaración sobre el aborto procurado* (2009).

³⁸ Sobre la doctrina tradicional de la primacía de la conciencia, se puede ver también *Gaudium et Spes* (N°s 16-17), y el *Catecismo de la Iglesia Católica* (N°s 1779, 1780, 1782, 1800).

³⁹ Cf. B. Häring. *My hope for the Church. Critical encouragement for the Twenty-First Century*. (Missouri: Liguori Publications 1999) pp. 36-38.

cuando más bien pareciera que ella pertenece a la *fides moribus applicanda* (acentuando una fe que se aplica a la realidad)⁴⁰.

En la renovación de la elaboración de la Teología Moral existe un serio intento de resituarla en su lugar teológico, buscando su fundamentación fundante en la cristología y en la espiritualidad, como una coherencia y una consecuencia de una fe que se hace auténtica en la caridad (cf. Gál 5, 6)⁴¹. Desde esta identidad, la ética cristiana sale a dialogar con una sociedad pluralista para descubrir los signos de los tiempos con un talante persuasivo, especialmente en una época donde lo impositivo es rechazado a favor de la autonomía, y desde la perspectiva de la solidaridad⁴².

En el actual contexto, el modelo del discernimiento ético tiene la ventaja de expresar este doble aspecto de la moral en cuanto tarea personal dentro de una comunidad. Las posturas deontológica y teleológica, sin descartar la diversidad de matices en una y otra tendencia, se enriquecen si se asumen de manera dialéctica⁴³.

En otras palabras, una *comprensión teleológica de las normas deontológicas* capaz de discernir la debida importancia de la circunstancia concreta sin negar la universalidad de la norma; o, en términos tradicionales, capaz de evaluar si las condiciones de la situación concreta cambian el objeto del acto.

Ambas posturas centran su reflexión principalmente en la *acción* moral (deontología) o en sus consecuencias (teleología), más que en el sujeto moral⁴⁴. Al fijarse unilateralmente en la acción, se corre el peligro de subrayar excesivamente la norma que, justamente, *tipifica* la acción. En este caso

⁴⁰ Cf. D. A g u d e l o G r a j a l e s. „La teología moral hoy: sus desafíos”. *Revista Científica Guillermo de Ockham*. Vol. VI N° 2 (julio – diciembre 2008) pp. 27-36.

⁴¹ A título de ejemplo: C. N o v o a s.j. *Una perspectiva latinoamericana de la Teología Moral*. (Bogotá: Centro Editorial Javeriana 2001); J. R o q u e J u n g e s s.j. *Evento Cristo e Ação Humana*. (São Leopoldo: Editora Unisinos 2002).

⁴² Miguel Yañez s.j. ha trabajado mucho el tema de la solidaridad como un eje ético de la reflexión moral. Cf. *Esperanza y Solidaridad*. (Universidad Pontificia Comillas Madrid 1999) Estudios, 71; H. M. Y á ñ e z (comp.). *La solidaridad como excelencia*. VI Jornada de Reflexión Ético-Teológica. Facultades de Filosofía y Teología. Universidad del Salvador (Área San Miguel). (Ed. San Benito, Buenos Aires 2003); H. M. Y Á Ñ E Z (comp.), *De la solidaridad a la justicia*. VII Jornada de Reflexión Ético-Teológica. Facultades de Filosofía y Teología. Universidad del Salvador (Área San Miguel). (Ed. San Benito, Buenos Aires 2004).

⁴³ Cf. M. V i d a l. *Diccionario de ética teológica*. (Estella: Verbo Divino 1991) p. 484.

⁴⁴ Cf. J. K e n a n s.j. „Proposing cardinal virtues”. *Theological Studies* 56:1995 pp. 709-715. En el artículo se recuerda que el concepto del *intrínsecamente malo* era ajeno a Santo Tomás de Aquino, ya que fue desarrollado un siglo después de su muerte por Durandus de Saint Pourcain, quien fue un adversario del pensamiento tomista (cf. pp. 719-720).

también se corre el peligro de no dejar en claro la función pedagógica necesaria, pero jamás salvífica. San Pablo escribe: „Pues si por la ley se obtuviera la justificación, entonces hubiese muerto Cristo en vano” (Gál 2, 21). La ley ilumina el camino, pero sólo Cristo salva, porque sólo Él es el Camino, la Verdad y la Vida (cf. Jn 14, 6)⁴⁵. Así, el discernimiento centra la reflexión moral en el *sujeto*, rescatando, a la vez, la función pedagógica de la ley, sin remplazar la centralidad de la conciencia.

En otras palabras, el discernimiento constituye una categoría ética como mediación entre el horizonte axiológico (la normatividad) y la realidad humana⁴⁶. Ahora bien, la mayoría de las decisiones éticas en la vida cotidiana no consisten tanto en optar entre un mal y un bien cuanto en la implementación de un bien o el rechazo de un mal en una situación concreta y compleja. En este terreno existe muchas veces la incertidumbre frente a la decisión práctica. Santo Tomás de Aquino decía que „en las cosas prácticas se encuentra mucha incertidumbre, porque el actuar sobre situaciones singulares y contingentes por su misma variabilidad resulta incierta”⁴⁷.

Además, en el contexto de las sociedades abiertas y plurales, el discernimiento resulta clave porque se vive cada vez con más fuerza lo incierto. La búsqueda de seguridad y de certidumbre puede alimentar el régimen de la ley como lugar salvífico de lo seguro y de lo cierto.

Por una parte, la ley no puede codificar ni cubrir *todas* las situaciones posibles; por otra parte, resulta evidente la *necesidad* de lo normativo como primera etapa en el crecimiento de toda persona, porque, en términos psicosociológicos, el principio de realidad pone límites al individuo a favor de la convivencia y contra el simple principio de placer o de capricho.

Asimismo, no se puede negar el *peligro* del auto-engaño en un *subjetivismo* que hace coincidir la voluntad de Dios con la propia, buscando en el fondo –y quizás inconscientemente– la satisfacción de los propios intereses. Pero tampoco se puede *olvidar* el otro peligro opuesto, igual de nefasto, del

⁴⁵ Cf. S a n t o T o m á s de A q u i n o. *Suma Teológica* I-II q. 106 art. 1.

⁴⁶ Oscar Cullmann sostiene que „la acción del Espíritu Santo se manifiesta en primer lugar en el *dokimázein*, es decir, en la capacidad de tomar, en toda situación dada, la decisión moral conforme al Evangelio”; por lo tanto, „este *dokimázein* es la clave de toda moral novo testamentaria” (*Cristo y el tiempo*. Barcelona: Estela 1968 p. 202). El exegeta católico C. Spicq corrobora la afirmación sobre el lugar clave del discernimiento en la moral neotestamentaria (*Théologie Morale du Nouveau Testament*. París: J. Gabalda et C^{ie} Editeurs 1965 p. 57 nota 1.

⁴⁷ „In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt” (*Summa Teológica* I-II q. 14 art. 1).

legalismo que fundamenta en el cumplimiento escrupuloso de la ley la propia seguridad y la auto-justificación frente a la salvación gratuita⁴⁸.

Por consiguiente, resulta indispensable tener una comprensión *correcta* del discernimiento: (a) el *objeto* y el objetivo del discernimiento ético es la voluntad de Dios⁴⁹, mediante la búsqueda de lo bueno, lo agradable y lo perfecto⁵⁰ para realizar siempre lo mejor⁵¹; (b) la finalidad de la ley es *pedagógica* en cuanto ayuda al discernimiento, pero en ningún momento puede sustituirlo ya que en este caso no sería una decisión libre ni responsable, sino inmadura e heterónoma⁵²; (c) el discernimiento forma parte de la *estructura ética del sujeto* porque dice relación a su responsabilidad, se sitúa en el ámbito de la opción fundamental, y constituye el ejercicio de la conciencia; y (d) la *decisión ética* es fruto del proceso del discernimiento⁵³.

El discernimiento ético versa sobre los medios que conducen al fin⁵⁴. No se discierne el fin (el horizonte de los valores) sino se pregunta sobre los medios que conducen al fin (la realización histórica del valor) en una situación concreta y determinada. En otras palabras, el discernimiento ético dice relación al *fin situado*, la realización del fin en un contexto histórico.

Una ética de discernimiento no puede confundirse con una simple opinión personal⁵⁵. El criterio último de la decisión ética es la conclusión de la conciencia verificada en sinceridad delante de Dios, sin poder delegar a otros la propia decisión y la responsabilidad de esta. Santo Tomás sostenía que la

⁴⁸ Ver la parábola del fariseo y el publicano en Lc 18, 9-14.

⁴⁹ Cf. Rom 12, 2.

⁵⁰ Cf. Rom 12, 2.

⁵¹ Cf. Flp 1, 10.

⁵² Cf. Gál 3, 24-25.

⁵³ El discurso ético sobre el discernimiento tiene sus raíces históricas en la virtud de la prudencia, en la cual se distinguen las tres partes de la prudencia (*consilium, iudicium, praeceptum*). Cf. H.-D. N o b l e. *Le discernement de la conscience*. (París: P. Lethielleux 1934), que considera las tres partes de la prudencia como etapas del discernimiento: la fase deliberativa del consejo, la fase resolutoria del juicio y la fase imperativa de las realizaciones. Cf. también Ver J. Roque Junges. *Conciencia y discernimiento*. (Roma: Pontificia Universidad Gregoriana 1986) pp. 111-118.

⁵⁴ Cf. S a n t o T o m á s d e A q u i n o. *Summa Teológica* II-II q. 47 art. 1 ad 2 y art. 7.

⁵⁵ Para una explicación detallada del proceso de discernimiento ético y su aplicación concreta en algunos temas éticos, se puede consultar T. M i f s u d s.j. *Compendio de Ética en clave de discernimiento*. (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado 2012).

fidelidad a la conciencia es el lugar de la propia fidelidad a Dios, por cuanto esta no puede quedar desatendida ni siquiera en caso extremo⁵⁶.

Además, una ética del discernimiento podrá construir un puente valioso y necesario entre la Teología Moral y el sentido de los fieles. En el documento *Teología hoy: Perspectivas, principios y criterios* (2012), la Comisión Teológica Internacional recupera la enseñanza sobre el *sensus fidelium* (cf. N^{os} 33-36), aclarando que el *sensus fidei* o el *sensus fidelium* no hace referencia a una simple opinión mayoritaria, sino significa el sentido del pueblo de Dios en su totalidad, obediente a la Palabra de Dios y conducidos en la fe por sus pastores. Así, el sentido de los fieles es el sentido de fe que está hondamente enraizado en el pueblo de Dios, que recibe, comprende y vive la Palabra de Dios en la Iglesia. Por consiguiente, el servicio prestado por los teólogos incluye la explicitación de la fe de la Iglesia tal como se encuentra en las Escrituras, la liturgia, los credos, los dogmas, los catecismos y también en el mismo sentido de los fieles.

Una ética en clave de discernimiento, y que asume la eclesiología del Concilio Vaticano II⁵⁷, se pregunta por el lugar teológico del sentido de los fieles en la reflexión y la elaboración de la Teología Moral. No se trata de una competencia entre el Pueblo de Dios y el Magisterio, sino, por lo contrario, un Magisterio capaz de reconocer la presencia del Espíritu en la fe de la comunidad y un Pueblo de Dios que se deja guiar por un Magisterio abierto a la acción del Espíritu.

ZNACZENIE SOBORU WATYKAŃSKIEGO II DLA REFLEKSJI TEOLOGICZNMORALNEJ W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

S t r e s z c z e n i e

Wydarzenie Soboru Watykańskiego II głęboko wpłynęło na przyszłość Kościoła w Ameryce Łacińskiej, a tym samym na kształt refleksji teologicznomoralnej subkontynentu. Celem artykułu prof. Tony Mifsuda SJ, profesora teologii moralnej na Katolickim Uniwersytecie Chile

⁵⁶ Cf. S a n t o T o m á s d e A q u i n o. *Summa Teológica* I-II q. 19 artículos 5 y 6; II-II q. 67 art. 2, 4. El *Catecismo de la Iglesia Católica* deja en claro que: „El hombre tiene el derecho de actuar en conciencia y en libertad a fin de tomar personalmente las decisiones morales. ‘No debe ser obligado a actuar contra su conciencia. Ni se le debe impedir que actúe según su conciencia, sobre todo en materia religiosa’ (DH 3)” (N^o 1782).

⁵⁷ Cf. *Lumen Gentium* N^{os} 12, 35; *Dei Verbum* N^{os} 8, 10.

w Santiago, jest ukazanie recepcji nauki Soboru w Ameryce Łacińskiej oraz dokonującej się reorientacji teologii moralnej, która stała się jego bezpośrednim następstwem.

W pierwszej kolejności autor dokonał reinterpretacji samego wydarzenia soborowego z perspektywy Ameryki Łacińskiej oraz ukazał wkład Ojców Soborowych pochodzących z tej części świata, zwracając szczególną uwagę na reprezentantów Chile. Kluczowym wydarzeniem dla recepcji Soboru na kontynencie południowoamerykańskim okazało się Zgromadzenie Generalne Biskupów Ameryki Łacińskiej (CELAM) w 1968 w Medellín. Podjęło się ono zadania odczytania nauki i ducha Soboru w lokalnej rzeczywistości.

Słowa kluczowe: Ameryka Łacińska, teologia moralna, odnowiona moralność, moralność wyzwolenia, Medellín, Sobór Watykański II.

GROUNDS FOR COMMON MORAL REFLECTION IN LATIN AMERICA

S u m m a r y

The Second Vatican Council marked profoundly the future of the Church in Latin America and, consequently, moral reflection in the subcontinent. In the first place, the paper discusses a Latin-American reading of Vatican II and its pastoral reception in the Medellín Assembly. In the second place, two complementary points of view (renewed morality vs. morality of liberation) are discussed, which enabled a systematic exposition of moral theology. Finally, some indicators are offered to help the reader understand the actual situation and possible future developments in moral theology in Latin America.

Key words: Latin America, moral theology, renewed morality, morality of liberation, Medellín, Vatican II.