

La relación fundamental en la "Humanae Vitae" *

Todo católico se ha sentido aludido por este documento pontificio mucho más que otros que versaban sobre temas médico-morales o de justicia. A veces, el lector católico de la Encíclica se sentía decepcionado al no hallar la solución que él esperaba, o que la mayoría de los miembros de la Comisión Pontificia, encargada de estudiar ese tema, le hacía prever. Así en los primeros meses de la publicación del citado documento hemos vivido una reacción de tipo emocional, exteriorizada con frecuencia en la Prensa. Luego, con mayor serenidad, hemos ido viendo que la Encíclica presenta una invitación a abandonar la inactividad de la conciencia frente a nuestras responsabilidades personales de cristianos. Tal invitación ha permitido a algunos críticos describir con cierto sarcasmo la posición de no pocos católicos como hombres que no piensan, sino que relegan esa función a sus dirigentes sacerdotales: si los sacerdotes trasladan esta función a los obispos y éstos se la encomiendan al Papa, tenemos la fábula completa. Comprendemos, pues, que la Encíclica es ante todo una llamada a tomar decisiones personales de conciencia, bajo una orientación del Magisterio, pero no bajo una imposición de dirección única. La conciencia, aparte cualquiera otra intervención, recobra su función propia de juez definitivo en cada una de las decisiones del hombre libre. Quizá alguno piense que esta postura es exagerada, pero en el fondo se trata de un problema "humano" y universal, que el Concilio nos pone a la vista: "La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre; en él el hombre se sienta a solas con Dios, y la voz divina resuena"¹. Y también: "...el hombre reconoce y descu-

* No es mi intención dar la reacción experimentada por no pocos moralistas ante la Encíclica y ante la interpretación que de ella hayan podido hacer las diferentes Comisiones Episcopales. Esto quedó indicado, aunque de forma parcial porque se limitaba a Bélgica, en la reseña dada a conocer anteriormente "Opiniones diferentes sobre la Humanae Vitae": *Estudio Agustiniano* 3 (1968) 563-576. Aquí quisiera limitarme a presentar algunas observaciones sobre la formación del juicio de la conciencia individual al que se acude constantemente.

¹ Const. *Gaudium et Spes* n.º 16-17.

bre los imperativos de la ley divina por medio de su conciencia: está obligado a seguirla fielmente en todas sus actividades, de modo que pueda alcanzar a Dios, para quien fue creado”². Se trata, pues, de un problema radicalmente humano, que sobrepasa las circunstancias religiosas, ideológicas e históricas, y penetra en el fundamento de todos los problemas, que es el hombre creado por Dios.

Por otra parte se trata de una doctrina tradicional, cuyo último eslabón cristiano es la fórmula paulina: “quod non est ex fide, peccatum est”³. Naturalmente, las discusiones entabladas en la historia acerca de ese texto, nos obliga a proceder con cautela. De todos modos, la teología moral, partiendo de ese texto, afirma el carácter obligatorio y absoluto de la conciencia: cuando esta llega a una convicción firme, es siempre obligatoria y categórica, aunque sea invenciblemente errónea. El valor moral y el valor noético son, pues, dos valores diferentes e irreductibles, y el criterio moral, cuando se trata de la obligatoriedad categórica, es la convicción subjetiva y firme de la conciencia, no su veracidad objetiva. No se trata, pues, aquí de pecados “griegos” (amartano, errar), sino de pecados “cristianos” (mala voluntad). Cuando la conciencia llega a la convicción firme, al examinar sinceramente los elementos que integran su determinación, obliga siempre, sea veraz o no sea veraz. Y eso es lo que suele entenderse en el texto paulino mencionado. No trata, pues, San Pablo de una fórmula abstracta, sino de una postura concreta que compromete su actividad apostólica, como aparece en el caso de los idolotitos⁴. El problema radical y fundamental está, pues, recogido en la tradición teológico-moral, como se ve en las fórmulas que repiten los manuales, cuando hablan de la obligatoriedad de la conciencia.

Naturalmente, aunque el valor moral y el valor noético sean diferentes e irreductibles, ambos se han de dar juntos en el mismo sujeto moral, en el mismo hombre; por eso el hombre no puede ya disociarlos, ni sacarlos de su dialéctica propia, impuesta por el Creador. Por eso el hombre no puede apoyarse en una moralidad “falsa”, sino que tiene que aspirar a una moralidad “verdadera”. La veracidad es la base de la formulación abstracta de los principios: por eso la norma de la conducta *per se* (en abstracto) es la conciencia cierta y veraz; la conciencia cierta, pero invenciblemente errónea, es norma de conducta *per accidens*. De

² Decreto *Dignitatis Humanae* n.º 3.

³ *Rom.* 14, 23.

⁴ *I Cor.* 10.

hecho la conciencia invenciblemente errónea es norma de conducta mientras duren las condiciones del error invencible, mientras que la conciencia cierta y veraz es una aspiración, un ideal deseado pero que no se da por definición, pues que el error es "invencible". Así la certidumbre o convicción firme es el criterio, el denominador común, que se da tanto en la conciencia verdadera como en la errónea. La moral católica se ha esforzado siempre, valiéndose de los sistemas morales, por descubrir un método práctico de convertir la "conciencia dudosa" en convicción firme, ya en el terreno subjetivo como en el objetivo: *facere bonum bene, facere bonum male; facere malum bene, facere malum male*⁵.

Siempre hubo que contar, sin embargo, con una oposición. La opinión escotista "parece" defender que sólo hay obligación cuando la conciencia es recta o veraz, es decir, cuando está en conformidad con los datos supuestamente objetivos: así quiere reducir, al parecer, la moralidad a la veracidad⁶. Pero la inmensa mayoría de los moralistas está de parte de la convicción firme, del "imperativo categórico". Según el pensamiento de Santo Tomás, el orden objetivo liga a una persona tan sólo en cuanto se pone en contacto con ella mediante el conocimiento: el conocimiento de ese orden objetivo, interiorizado en la persona y aplicado a un caso concreto, toma el nombre de conciencia⁷. Dios creó, pues, un orden objetivo en el cosmos y un orden subjetivo en el hombre: el valor "bien", impreso en la conciencia o alma humana y "expresado" en presencia de los "objetos morales", es lo que llamamos "valor moral". La impresión subjetiva necesita ser "expresada", verificada, realizada en el orden espacial y temporal, en este mundo del hombre creado y redimido. Tal es la voluntad de Dios, con la que hemos de identificarnos, siempre que sea posible. En la realidad concreta y seria de cada día, en el orden creado y real, mi norma de conducta no es "la cosa en sí", el "orden en sí", tal como es y hasta donde es, sino "la cosa en mí", el "orden en mí", tal como yo lo veo, y hasta donde creo conocerlo con una firme convicción. En el fondo, esto nos lleva al problema radi-

⁵ Baste recordar algunos de los tratados sobre la conciencia redactados en los últimos años, como J. FUCHS, *Theologia moralis generalis. Pars prima*, Roma 1963; Ph. DELHAYE, *La conscience chretienne*, Tournai 1964; P. PALAZZINI, *La coscienza*, Roma 1961.

⁶ T. URDANOZ, "La conciencia moral en S. Tomás de Aquino y los sistemas morales": *Ciencia Tomista* 79 (1952) 529-576.

⁷ *De ver.* q. 27, a. 3; I-II, q. 8, a. 1.; Cfr. URDANOZ, a. c.

cal: el hombre no es un simple fenómeno cósmico, una cosa más entre las cosas, sino que es un "sujeto", un espíritu libre, que no puede adecuarse con el cosmos, porque lo sobrepasa, lo trasciende, en virtud de los "valores" (verdad, bondad, belleza, veracidad, libertad, caridad, sentido de la realidad, imperativo categórico, deber, etc.). ¿Por qué el valor verdad ha de anteponerse al valor bondad dentro de mí, si ambos valores son irreductibles? ¿Por qué el orden objetivo mantiene sobre mi conciencia personal la exigencia a ser conocido tal como es en la realidad, y por lo mismo, por qué ese orden objetivo es fuente de mi "moralidad" o de mi "bondad"? Desde luego, no en virtud de exigencias "cósmicas" o "naturalistas", pues ya antes dijimos que el hombre trasciende al cosmos, sino en virtud del mismo orden objetivo impuesto por Dios en el sujeto-hombre en virtud de la "creación". Si no hay, pues, un Dios personal y Creador, no hay tampoco moralidad buena ni mala, ya que nada es bueno ni malo dentro del cosmos: *omne ens est cosmice bonum*. Son, pues, dos los valores que actúan en mi conciencia y yo no puedo separarlos: si, por ejemplo, hago un acto, que en principio es ya falso, soy hipócrita y por ende inmoral: si doy una bofetada a un mendigo, afirmando que es un árbol, pero sabiendo que es un hombre, soy inmoral, hipócrita, mentiroso. En cambio, no sería inmoral, si la verdad no se interpone en mi camino, es decir, si creo realmente que ahí hay un árbol, no un hombre: mi conciencia es subjetiva, es siempre subjetiva, no es un objeto del cosmos.

Esa suerte de precedencia de la verdad, en el camino de la moralidad, me obliga, pues, a mantener siempre abierto el diálogo con los diversos medios de expresión que Dios haya utilizado o siga utilizando en la actualidad para transmitir mensajes a mi conciencia. Se excluyen aquí dos extremismos: el subjetivismo caprichoso, el relativismo positivista y circunstancial, la variación incesante, que se enuncia así: en este mundo traidor, —nada es bueno y nada es malo— todo es según el color del cristal con que lo calo. Y se excluye también el otro extremismo contrario, según el cual el mundo moral es un sistema estático de relaciones fijas, inaccesibles a las circunstancias de tiempo o al espacio. Deberemos, pues, pensar en una postura "estado-dinámica".

La concepción bíblica es también personal. Así, por una parte, la conciencia se pone en relación directa con Dios, sin intermediario alguno; y por otra parte se enjuicia al hombre por su "corazón recto": y el corazón es recto, cuando ha formado honestamente su convicción y es fir-

me la convicción que da origen al acto. Está plenamente en la línea de la aplicación casuística de San Pablo.

Por otra parte el Concilio acepta la doctrina de la conciencia inevitablemente errónea y recuerda que no por ser errónea pierde su dignidad.

* * *

Con estos presupuestos comprendemos que la Encíclica sea una llamada a tomar más profundamente nuestra decisión personal, a que la conciencia individual *se posesione y ejerza honradamente* la misión que Dios le encomendó según la teología católica en la dirección de la persona. La Encíclica no puede pasar desapercibida a esa mirada interna de los católicos que penetra más allá de los límites de la reacción emocional. Son, ciertamente muchos los que la han tomado en consideración y adoptado su consecuente decisión personal, pero no podemos estar satisfechos hasta que sean *todos* los católicos los que reaccionen profunda y honradamente en sinceridad con su conciencia, porque son *todos* los implicados, de una forma o de otra, en el problema tratado en la Encíclica. Precisemos también que responder a esta llamada es tomar en serio la Encíclica y confrontar la conducta personal, en sus circunstancias concretas y particularísimas de cada cual, con la doctrina en ella expuesta. Sin duda esto nos planteará a cada cual una serie de interrogantes distintos según el puesto que ocupe dentro del Cuerpo Místico de la Iglesia: casados, sacerdotes, orientadores de almas, etc.... Responder a la llamada del Papa es tomar en serio tanto la Encíclica como los interrogantes que surgen de la confrontación de nuestra conducta con su pensamiento, en medio de la vivencia auténtica de nuestra dependencia de Dios por Creación y por Redención. Sólo así llegaremos a la conciencia sincera de San Pablo y de la tradición.

Esto lleva consigo el cumplimiento de una serie de condiciones: unas referentes a la misma actitud psicológica del que se plantea su problema de conciencia frente a la orientación de la Encíclica, ya que no todos los estados psicológicos son convenientes y aptos para la solución de los graves problemas; y otras en relación con la honradez de la consideración intelectual o racional de dicha doctrina pontificia.

I. ACTITUD SICOLÓGICA INDISPENSABLE PARA LA LECTURA DE LA ENCÍCLICA ⁸.

Primeramente exige de todo cristiano que se plantee el problema, y deben ser todos, un considerable ejercicio y esfuerzo sincero para liberarse del más mínimo elemento emocional o lo que es peor pasional. Y en este sentido no es necesario indicar la urgencia de la lucha para evitar una cierta alergia u oposición sistemática ante las intervenciones magisteriales de la Iglesia. Esto sin querer prejuzgar ciertas peticiones de los teólogos actuales, muy dignas por cierto, de tenerse en cuenta. Se ha de velar sobre la concepción de la autoridad magisterial docente de la Iglesia. Con frecuencia se constata una alarmante proyección de concepciones desviadas acerca de la autoridad civil sobre la autoridad de la Iglesia. No pocas ideas referentes a la autoridad civil se proyectan sobre la de la Iglesia. La conocida y actualmente desacreditada teoría de las leyes meramente penales ha arraigado profundamente en el pueblo, con anuencia y hasta defensa de los moralistas, y ya ha dado su fruto predilecto: El Estado, en muchos terrenos, principalmente en el económico, es considerado como un terrible poderoso contra el que podemos defendernos y cuanto más inteligentemente lo hagamos tanto mayores elogios cosecharemos. Se ha creado, pues, un antagonismo entre el individuo y el Estado que destruye toda colaboración mutua con miras al bien común. En este sentido baste recordar la falsa declaración de ganancias, que en muchos casos es una realidad, el doble libro de cuentas, etc.... ⁹.

Desafortunadamente esta actitud se proyecta cada vez más en las relaciones entre el católico y la autoridad eclesiástica. Sinceramente esto

⁸ K. RAHNER, *Reflexiones en torno a la Humanæ Vitæ*, Madrid 1968; B. HAERING, *Interpretación moral de la Humanæ Vitæ*, Madrid, 1969; F. OERTEL, *Erstes echo auf Humanæ Vitæ*, Essen 1968; J. P. de LAGRAVE, *Une encyclique a débattre*, Montreal 1968; D. von HILDEBRAND, *Die Enzyklika Humanæ Vitæ, ein Zeichen des Widerspruchs*, Regensburg 1968.

⁹ Entre otros escritos de moralistas y juristas que rechazan la existencia de las leyes meramente penales pueden leerse: M. S. GUILLET, *Conscience chrétienne et justice sociale*, Paris 1922; F. LITT, "Les lois dites purement penales": *Revue Ecclesiastique de Liege* 30 (1938) 152; G. BENARD, *La théorie de les leges mere poenales*, Paris 1929; E. BRISBOIS, "A propos de le lois purement penales": *Nouvelle Revue Theologique* 65 (1938) 1.074; A. E. MAÑARIGUA, "La obligatoriedad de la ley penal en Alfonso de Castro": *Revista Española de Derecho Canónico* 4 (1949) 57; A. MORATA FIGULS, "Suárez y las leyes meramente penales": *Revista Española de Derecho Canónico* 5 (1950) 503-601; J. FUCHS, *Theologia moralis generalis*, Roma 1963, 125-128; AUBERT, *Loi de Dieu. Lois des hommes*; MAZÓN, *Las Reglas de los religiosos. Su obligación y naturaleza*, Roma 1940.

no es nada nuevo, porque —si frente al Estado la gran causante de todo era la teoría de las leyes meramente penales—, en el campo eclesiástico, o mejor en nuestras relaciones con Dios, lo es la famosa, desahuciada y vieja interpretación del probabilismo, unida a su poco acertada casuística. Recordemos un poco el planteamiento de los sistemas morales: “¿ley o libertad?”. Se trata de seguir la ley únicamente en los casos en los que claramente se percibe su obligación. Precisamente la respuesta de los sistemas morales son como una defensa de la libertad, cuando la sentencia que favorece a ésta es más segura, igualmente probable, probable, etc.... Están, pues, impregnados los sistemas morales de ese sentimiento de conceder lo mínimo que se pueda y solamente cuando obliga claramente; siempre que caiga en la nebulosidad de lo dudoso ciertamente puedo negar mi contribución al servicio de la ley. En la interpretación ordinaria de los sistemas morales se ha excluído el sentido de la generosidad que vive de la tendencia sincera hacia el bien, independientemente de lo que mande o permita la ley. La evolución interna de los sistemas morales ha cortado la interpretación tradicional de los mismos en la fase más profunda de su descenso y en el momento en que, en su segunda parte, iniciaría el ascenso de la generosidad en la respuesta al Interlocutor divino. Por eso se ha dicho expresa y abiertamente que el probabilismo no tiene relación alguna con la tendencia humana a la perfección¹⁰. Pero ha llegado el tiempo de la “contestación” y, mientras unos anatematizan a los sistemas morales, otros quisieran convertir en realidad el máximo de posibilidades de perfección que —la que creen recta interpretación de los mismos— encierra en sí. Y para éstos el probabilismo no se termina en el “no estoy obligado a seguir la ley” y que me declara libre, sino que sigue pensando: deseo y he de tender a la perfección, pero —como en este caso la ley me deja libertad— tenderé a ella por el camino que mi conciencia considere mejor y más apto en las circunstancias concretas. Es decir, mientras la interpretación tradicional

¹⁰ He aquí una presentación de los sistemas morales: “De conscientiae formatione sub dubio remoto... Non quaeritur: a) *an conformetur ordini obiectivo* is qui procedit *iuxta opinionem probabilem*; nam haec conformatio non pendet a *probabili sententia*, sed ab ipsa conditione obiectiva rerum; b) *an liceat sequi sententiam probabilem legi faventem*; nimis enim clarum est hoc licere. Sed, quia habitualiter ita agere importat onus valde grave, quaeritur an debeat eius suam rationem accommodare homo ad vitandum peccatum. Unde abstrahitur a quaestione quid magis correspondeat studio perfectionis (M. ZALBA, *Theologiae moralis compendium*, Madrid 1958, 379); URDANOZ, “La conciencia moral en Santo Tomás de Aquino y los sistemas morales”: *Ciencia Tomista* 79 (1952) 555-563.

se paraba en “el soy libre frente a la ley”, no preocupándose de la tendencia a la perfección, la interpretación moderna concede el puesto central a la tendencia a la perfección. Lo ordinario es que el mejor camino para obtener la perfección sea el determinado por la ley. Pero hay momentos en que el mandato es dudoso, por unas razones o por otras, y en ese caso puedo tender a la perfección por varios caminos sin excluir que, a pesar de no estar obligado a seguir la ley dudosa, ésta pueda conducir mejor a la perfección por su camino que cualquier otro. En este caso estaría obligado a obedecer a la ley. No precisamente porque la ley mande —por supuesto no me obliga como tal ley— sino porque el suyo es el camino que mejor me lleva a la generosidad en la respuesta a Dios; en otros casos, en cambio, se concluirá que lo mejor es no obrar según la ley. En ambas interpretaciones se busca, pues, la libertad. Pero, mientras los tradicionales se paran en el gustar la libertad, los modernos se sienten libres de la ley dudosa, pero urgidos por la ley de la generosidad de la tendencia a la perfección. Es totalmente imprescindible este ejercicio de purificación contra la oposición sistemática, y contra el egoísmo que únicamente defienden la libertad por la libertad, para poder estar abiertos a las enseñanzas de la Iglesia. No se trata de investigar sencillamente si me obliga, si soy libre o no frente a la norma dada por la Iglesia, sino de ver por qué camino realizo mejor mi vocación personal percibida en cada momento particular. Espíritu abierto a la Iglesia y al diálogo con Dios, como aspecto esencial de la vocación bautismal del cristiano. La verdadera libertad de conciencia no consiste, por tanto, en la libertad de hacer lo que quiera. Consiste en obrar más según las directrices de una conciencia responsable ante su llamada a identificarse con el deseo divino sobre la propia persona. Este deseo divino, según la interpretación actual del probabilismo, mientras la ley sea cierta me obliga a seguirla, convencido de que su camino es el mejor para realizar mi misión personal. En los casos de incertidumbre puedo estar libre de la norma, pero a condición de que sea para escoger responsablemente el camino que más contribuya a la eficacia de mis acciones¹¹.

No es necesario probar que tal espíritu conducirá espontáneamente a la autocrítica de las propias convicciones ideológicas. Una autocrítica que fundamentalmente consiste en la mirada vigilante y sincera acerca

¹¹ D. LOTTIN, *Morale fondamentale*, Tournai 1954, 331-332; E. BRISBOIS, “Les fondements philosophiques du probabilisme”: *Nouvelle Revue Théologique* 83 (1961); J. FUCHS, o. c. 201-211; P. PALAZZINI, o. c. 113-158.

del valor que concedemos a nuestras construcciones conceptuales frente a las de los demás. Ciertamente la autocrítica no admite, sin prueba, la idea de que toda concepción nueva es, a priori y con toda seguridad, mejor que las antiguas concepciones. Igualmente excluye el pensamiento de que la presunción de verdad está en favor de sus propias convicciones y no en favor de las defendidas por la autoridad docente de la Iglesia. Se trata de la simple presunción, no de la certeza. Es absolutamente necesario, para tomar en serio un documento magisterial, llegar a la convicción psicológica e intelectual de que esta presunción de verdad milita en favor de la Iglesia y aceptar, en caso de discrepancia, el trabajo de probar lo fundado de la oposición clara a la enseñanza proclamada por la Iglesia o el estado de duda que nos domina en torno a sus afirmaciones. En el caso concreto de la Encíclica es hasta una exigencia del inmenso trabajo de preparación y reflexión que la ha precedido, aunque sin extremar las consecuencias de esta presunción en favor del Magisterio.

La rectitud de conciencia excluye la idea de que su dictamen pueda dejarle en el camino abierto a proceder según su antojo. Al máximo pondrá en sus manos una libertad asumida responsablemente que le pide no cerrarse nunca, sino estar siempre abierto y en situación de escucha e interpretación del diálogo entablado entre las circunstancias particulares —que pueden cambiar y hasta se debe hacer cambiar en determinados casos— y la norma ideal propugnada por el Magisterio, acompañado todo esto de la tendencia generosa a conformarse lo más posible con la norma indicada, según la cual el verse obligado a impedir la procreación no es nunca un bien sino un mal. Y es que la rectitud de conciencia que busca realizar la plenitud del sacramento, no puede vivir la regulación de los nacimientos con una mentalidad anticonceptiva. Buscará siempre una conversión total del corazón en función de la ley del crecimiento progresivo.

En el momento en que uno se poseione de esta convicción psicológico-intelectual podremos decir que ha conseguido la actitud psicológica conveniente para el examen sincero y provechoso en el que, como conclusión, la conciencia va a imponer su ley, porque peca precisamente quien obra en contra de su conciencia: "Quod non est ex fide, peccatum est", llevado hasta las últimas consecuencias, como lo hizo San Pablo en el caso de los idolotitos.

II. REFLEXIÓN SOBRE LA ENCÍCLICA.

Lo menos que puede pedirse a todo cristiano es una lectura atenta y lo más profunda posible de la misma. Muchos no podrán, pero a otros les será posible y su dignidad de hombres inteligentes y conscientes les arrastrará a apoyarse en los estudios de los moralistas, pero no a hacerse sustituir por ellos, alienando su propia personalidad. Si el Concilio afirma que la ley no puede pretender sustituir a la conciencia en las decisiones personales, mucho menos puede arrogarse tal poder ningún confesor ni doctor de moral. Sería, pues, una deficiencia considerable y totalmente despersonalizante, sólo imputable a la comodidad del que pudiendo no lo hace, el querer forzar un sí o un no de la boca del confesor. Si éste es experto ciertamente que seguirá el camino de exponer la doctrina y los datos que han de atenderse y luego los confiará a la sincera y responsable meditación de los esposos. Es una postura algo dolorosa para ambas partes: confesor y penitente.

Para el confesor, porque errónea y sentimentalmente ve en ese confiar en la reflexión orientada de los esposos como la demolición de su monopolio. No obstante no perdamos de vista las discusiones del aula conciliar sobre quién era el autorizado para determinar el número de hijos que había de tener cada matrimonio. Hubo quien quiso reservarlo al juicio de los sacerdotes, de los entendidos en moral. No obstante el Concilio acentuó lo fundamental: únicamente los esposos son los verdaderamente llamados a precisar el número de hijos que pueden educar, aunque orientados por las indicaciones de otros. Y esta ha de ser, en forma extensiva, la norma en nuestro caso.

Dolorosa también para los penitentes, porque —en su concepción demasiado juricista de Dios y de la religión unida a una cierta actitud de defensa frente a Dios, y al orgullo humano del que quiere exigir algo porque se cree merecedor de ello— desearía tener una seguridad absoluta de no haber desencantado al supremo y terrible Señor. Y dentro de este juricismo religioso se ha buscado la rectitud más frente a la ley que frente a nuestra interioridad del corazón, siendo así que la Biblia siempre nos habla del corazón recto o desviado. Buena prueba de esta afirmación es que en los casos de duda sobre si llevamos o no el recto camino, la solución tradicional hacía referencia a la ley —problema de los sistemas morales— frente a un Dios, que, amando sin reservas,

espera también una respuesta de amor, es decir, en el grado máximo que las cualidades personales permitan a cada cual. Es una situación que se reproduce en cada una de nuestras pequeñas dudas. Solemos preguntar a los entendidos en la ley. No se ocurre instintivamente ponernos ante una alianza esponsal sellada inicialmente en los sacramentos recibidos. Cuán distintas serían en tantas ocasiones nuestras soluciones si las enfocáramos desde el punto de vista del amor de los sacramentos: una donación y entrega divina al hombre que no tiene otros límites que los fijados por la receptibilidad o voluntad humana limitadas¹².

Se nos ha repetido también insistentemente, que se trata de un documento en el que el Papa, como Vicario de Cristo, no ha querido comprometer su plena autoridad infalible. Nos encontramos, pues, ante un documento no infalible. Qué pueda significar esto en la realidad práctica de nuestra decisión personal de cada día lo indica estupendamente la Declaración de la Comisión Episcopal alemana. Nos indica que en documentos como este la autoridad magisterial puede incurrir en error, como de hecho ha sucedido a lo largo de la historia. Admitimos esta posibilidad en función de que en tales documentos la Iglesia trata de orientar en la vida práctica mediante "naciones adquiridas" según "ciencia y conciencia" que, como tales, no pueden exigir ser admitidas como ciertas en sentido absoluto, sino solamente el ser admitidas como normas válidas para el pensamiento y acción del momento presente. Consiguientemente no piden más que un asentimiento condicionado con todas sus consecuencias lógicas¹³.

III. OTROS ELEMENTOS INTEGRANTES DEL JUICIO.

Finalmente integrarán esta reflexión todos los criterios que forman parte de las decisiones tomadas en favor de una paternidad responsable. El Concilio habla de criterios objetivos y que deduce de la naturaleza de la persona y de los actos personales, no biológicos.

Y en cuanto a la regulación no debe ser sorpresa de ningún género

¹² Son ideas frecuentemente repetidas en la bibliografía indicada en la nota 8, lo mismo que en las declaraciones de las diversas Comisiones Episcopales.

¹³ "Lettera dell'Episcopato tedesco": *Civiltà Cattolica* 119 (1968, n.º 2.839) 61-62.

que el Concilio¹⁴, e igualmente la Encíclica¹⁵, haya admitido como situación real y normal la regulación de los hijos. El hombre de nuestro tiempo lo ha aceptado ya como algo que no hace perder terreno a la procreación, sino que acentúa el papel del amor. Pío XII nos explicaba la diferencia existente entre una limitación y una regulación de nacimientos. Son dos vocablos que suponen una concepción de fondo distinta sobre la sexualidad y sobre la vida misma. La regulación se fundamenta en una actitud de los esposos siempre abierta a la procreación, según que lo permitan y aconsejen los datos concretos y sin fijarse jamás una meta numérica, sean cuales fueren las circunstancias y cambien o no éstas¹⁶.

Es un ir madurándose de una mentalidad que comienza con la discusión sobre la continencia periódica, pasa por los diversos discursos de Pío XII en los que trata de concretar bien el deber de procrear y que originaron ciertas discusiones entre los estudiosos de la moral, para terminar en esta aceptación plenamente positiva de la regulación¹⁷. Se darán algunas circunstancias, en casos concretos, en las que parecerá imposible dar vida a nuevos seres. Al admitir estas situaciones el Concilio sale al paso de aquellos que quisieron acentuar la genitalidad como medio de evitar adulterios y conductas reprochables, que pudieran originarse en una sexualidad incoercible. Queda, pues, desechada la idea del matrimonio como una defensa de dichas personas, olvidando a aquellas otras que han de soportar la citada sexualidad incoercible de las anteriores. Es necesario llegar al matrimonio con una sexualidad adulta¹⁸.

Se trata, según el pensamiento del Concilio y también de la Encíclica, de una procreación responsable. Paternidad responsable. Es una expresión ya aceptada por Pío XII. Hace referencia a una procreación regulada por el carisma de la responsabilidad cristiana, que, en cuanto tal, no prescinde de los elementos humanos. Los asume y encuadra en una serie de ideas típicamente cristianas que los matizan.

¹⁴ Const. *Gaudium et Spes* n.º 50, 51.

¹⁵ N.º 10.

¹⁶ "Alle Associazioni delle famiglie numerose": *Discorsi ai medici*, Roma 1959, 179; S. de LESTAPIS, *La limitation des naissances*, Paris 1960, 187-200.

¹⁷ "Alle Associazioni delle famiglie numerose": *Discorsi ai medici*, Roma 1959, 175-180; "Ai partecipanti al VII Congresso Internazionale di Ematologia": *Discorsi ai medici*, Roma 1959, 709.

¹⁸ No poca de la bibliografía referente al pensamiento conciliar quedó indicada en el anterior artículo "Algunos puntos conciliares en torno a la doctrina sobre el matrimonio": *Estudio Agustiniiano* 2 (1967) 319-346.

A) IDEAS TÍPICAMENTE CRISTIANAS QUE HAN DE INFORMAR LA CONSIDERACIÓN DE LOS ELEMENTOS HUMANOS.

1. Los esposos deben verse como cooperadores e intérpretes del amor divino: si son partícipes del amor personal de Dios, ellos deben conocer el proceder de Dios; buscarán comunicar la vida a sus hijos, de forma analógica a como Dios comunica su ser a los hombres, convirtiéndose dicha comunicación del ser divino en la norma fundamental de la comunicación de la vida de los hombres entre sí. Ello les llevará a afianzar más en sí mismos, como cristianos, ese sentido teológico y religioso que la tradición teológica ha visto siempre en la procreación. Es participación y cooperación en la acción creadora y redentora divina. No tiene lugar el abandonarse al instinto e impulsos biológicos: hedonismo y erotismo. E igualmente condena a cuantos se encerrarán en la determinación de un cierto número de hijos como consecuencia de la búsqueda desmedida de su propio confort, y como viéndose independientes de los planes de Dios y de su relación ontológica con el Creador. Se comprende por qué el Concilio ha recalcado que el matrimonio no es solamente obra de los hombres sino también de Dios. Los hombres, independientemente de Dios no son autoridades competentes en materias matrimoniales, porque en cada uno de estos problemas entra en juego un aspecto de la economía de la salvación temporal y eterna. Ello quiere decir que la responsabilidad cristiana, lejos de ser una concesión al egoísmo humano, es una respuesta agradecida a Dios por sus dones y, sobre todo, por el don de la fe. Se convierte, entonces, la paternidad responsable en un acto religioso moral, que supone oración y fe.

2. Recta concepción y valoración de los hijos. Estos no pueden ser considerados como un peso sino como un "donum praestantissimum", lo que impedirá ver la procreación como un deber casi inhumano. Valor en todos los sentidos: objetivamente como comprometiendo a los padres en la realización de funciones casi sagradas: ser colaboradores, intérpretes del amor creador de Dios. Lo mismo que las lecciones calladas que los hijos proporcionan en cuanto al sentido de agradecimiento, piedad filial, confianzas, etc..., que como comprensión de la verdadera actitud de espíritu para con Dios.

3. Espíritu de sacrificio. Nos ayudará a comprenderlo la consideración de las circunstancias sociales que tanto han cambiado. Mientras

antes el hijo era considerado como una seguridad y afianzamiento de la familia patriarcal por su aportación laboral, actualmente el hijo exige una larga inversión hasta prepararlo para que pueda desenvolverse en la vida y ser útil a la sociedad en el camino del progreso y del desarrollo industrial. Por eso el dar vida a un nuevo ser para Dios y para la sociedad se convierte en una virtud, en una manifestación de fe y de la fuerza del amor.

4. Confianza en la divina providencia.
5. Conciencia de la misión de transmitir la vida.

B) CONDICIONES DE LA PATERNIDAD RESPONSABLE.

Es notorio el personalismo que en este punto vuelve a imprimir el Concilio a la moral.

1. Deben proceder de común acuerdo y propósito. Ambas personas intervienen en la procreación y educación de los hijos. Ambas, pues, deben y tienen derecho a formar esa nueva vida no sólo en su cuerpo sino también en su corazón y en su espíritu. Por eso se califica de injusticia para con la comparte el que cualquiera de los esposos proceda individual e independientemente en el determinar el número y el tiempo en que es conveniente dar vida a un nuevo hijo.

2. Y este juicio se lo forman los esposos con la sola dependencia de Dios. Era una idea que ya se consideraba adquirida en la doctrina moral desde el discurso de Pío XII de 1951. No obstante, noblemente hemos de admitir que no encontró el campo totalmente libre en el aula conciliar. Todos estaban de acuerdo en evitar la intervención estatal por lo que se refería a la determinación del número de hijos. No así, en cambio, cuando se tocaron las relaciones entre el sacerdote o el confesor y los matrimonios. Se dejaron oír las dos corrientes en el aula conciliar y mientras los unos hablaban de querer mantener un paternalismo clerical, los otros calificaban de insubordinación las peticiones anteriores. El Concilio ha dado aquí un voto de confianza a la conciencia cristiana rectamente formada para responsabilizarla exclusivamente ante Dios. Ha aceptado la corriente que señalados moralistas venían exponiendo en los años que inmediatamente precedieron a las reuniones conciliares. Es conveniente anotar que este principio debe aplicarse extensivamente a todo el campo de la vida moral matrimonial, no solamente a la determinación del número de hijos. Al sacerdote, lo mismo que a todos los

demás especialistas de las ciencias antropológicas, corresponde indicar los principios fundamentales y rectores de una conciencia cristiana y ayudar a examinar con espíritu cristiano los elementos indicados en el apartado anterior, pero dejando que los esposos se sientan personalmente responsables de sus acciones y, sobre todo, de una tan importante como es la cooperación en el amor creador de Dios.

Si la paternidad responsable es una acción de gracias por los dones recibidos y un ejercicio de la virtud de la fe y de la confianza en la providencia, es lógico no admitir que en un momento dado se haga un juicio definitivo y permanente para toda la vida. Cambiará esta decisión según lo hagan las circunstancias que ha de tener en cuenta la conciencia para tomar su decisión. Y a veces pueden exigir su rectificación. Por eso la paternidad cristianamente responsable sólo puede ejercerse plenamente en la perfecta vida cristiana de escucha de la voz del Señor, que se exterioriza a través de las más variadas circunstancias humanas.

Tampoco podemos olvidar que apelar a la conciencia de los esposos no puede confundirse, en el pensamiento cristiano, con el subjetivismo. Uno de los postulados fundamentales referentes a la conciencia es que ésta no es creadora de valores objetivos, sino que, para gozar de la cualidad de ser norma próxima de la acción humana, ha de formar su convicción firme en una aspiración constante a conocer e identificarse con los valores objetivos concretos de cada momento de su vida. Esto es lo que en más de una ocasión impulsará a los esposos, en sus decisiones personales, a mantenerse en relación con el confesor o sacerdote y otros entendidos, que puedan ayudarlos a conocer e interpretar rectamente los valores morales.

Hablamos de valores y tanto el Concilio como la Encíclica no han rehuído el problema: ¿Cuáles son esos valores? Nos dan una formulación que, si difiere verbalmente de la dada por Pío XII, en su contenido creo que coincide con ella. Ello explica el por qué, en un esquema que ha sufrido no pocas modificaciones hasta su elaboración última, estas indicaciones hayan permanecido desde el primer esquema hasta el definitivo. Podríamos resumirlas en las siguientes: distanciamiento prudencial de los nacimientos, indicaciones médicas, eugenésicas, económicas, sociales, educacionales y psicológicas, espirituales... Y todas estas indicaciones interpretadas no solamente en función del bien propio de los esposos,

sino también de los hijos nacidos o por nacer, de la familia propia, de la sociedad en que se vive y de la Iglesia.

Es de notar cómo la doctrina actual de la Iglesia en su valoración del hijo como "donum praestantissimum" trata de llevar a los esposos a la formación de nuevas vidas, no solamente en su cuerpo sino también en su espíritu y en su corazón. No se trata de que se entregue el cuerpo a la realización de los planes de Dios, sino de que el hombre subjetivice ese deseo divino y en su totalidad, espíritu y cuerpo, contribuya a la formación de una nueva persona humana.

Igualmente es destacable que estos elementos sean interpretados no solamente en la perspectiva de la situación de los esposos y de los hijos, sino también según los datos arrojados por la situación social en que vivan. Así se abre a los esposos la puerta a la responsabilización con los planes de Dios, con las necesidades de la Iglesia y de la sociedad en perfecta conformidad con el aspecto social del matrimonio. En repetidas ocasiones ha insistido el Concilio en la mutua interdependencia entre la persona y la familia, la familia y la sociedad. Ha indicado cómo las condiciones de la vida actual influyen de mil maneras en la vida matrimonial y doméstica, ayudando o impidiendo a los esposos el cumplimiento de su vocación. Sobre todo ha subrayado la disociación que se ha creado entre la vida social y la religiosa, la estima de la persona humana, el cultivo de la libertad personal, el progreso de las ciencias profanas y sagradas que estudian las relaciones humanas.

Y hasta pudiéramos decir que las indicaciones de tipo social en algunas ocasiones dominan a las indicaciones de matiz personal, se refieran a los esposos o a los hijos.

Se ve como cosa natural y motivo válido de regulación que los esposos tiendan a dar a los hijos una educación cada vez más esmerada y una promoción social mayor. Dicho de otra forma, se considera motivo justo de regulación el querer dar a sus hijos un número siempre creciente de valores humanos. Quien no comprendiera a los esposos en estas aspiraciones y los tildara de egoístas está fuera del esfuerzo realizado por el Concilio, porque los cristianos, salvaguardada la primacía de los valores espirituales y sobrenaturales, han de aceptar todos los valores humanos en los que se inscribe la acción del Dios Creador. Se admite, pues, la tendencia a dejarlos una herencia humana cada vez más enriquecida de valores humanos. La motivación es la que convertirá en buena o mala esta aspiración de los esposos.

IV. CONFLICTO DE VALORES.

Todos los textos presentados al Concilio, y lo mismo el definitivo, reconocen que de sus orientaciones surge un problema agudo y crucial, se ha dicho.

Por una parte es claro que el Concilio ha revalorizado el amor; que revalorizando el amor ha elevado la importancia de los elementos afectivos —entre los que destaca uno como típicamente matrimonial—, en cuanto medios de expresar y fomentar un amor siempre en crecimiento. Esto haría necesaria, en muchas ocasiones, la existencia de dichas manifestaciones particularmente matrimoniales. Al mismo tiempo la insistencia en la responsabilidad parental llevaría consigo, a veces, la supresión de dichas manifestaciones.

Es el problema creado por la coordinación entre los elementos afectivos y la responsabilidad parental. Ambas exigencias pueden sentirse simultáneamente. ¿Qué hacer? El Concilio admite valientemente y sin paliativos este problema, esta fricción que se crea entre el amor y la procreación. Sabe que dicha dificultad deja sentir sus consecuencias en la vida personal de los esposos: impedimento del progreso en la carrera del amor y hacia una comunidad de vida total que, en su ausencia, puede llegar a poner en peligro hasta la misma fidelidad conyugal. También es consciente de las repercusiones que puede tener en la vida de los hijos nacidos o por nacer, porque el papel paterno no puede limitarse exclusivamente a la procreación, sino que se extiende a todo el amplio campo de la educación. Y uno de los factores más importantes de la educación es la armonía familiar, que exige comunidad integral de vida entre los esposos de manera que no lleguen a sentirse como extraños entre sí o con relación a sus hijos a los que hubieran dado vida en su cuerpo pero no en su amor y en su corazón. La vivencia matrimonial, por su especial naturaleza de intimidad, posee una eficacia especial en la creación de este ambiente propicio para la educación total de los hijos.

Reconocida la existencia del problema no se puede rehuir el interrogante sobre las posibles soluciones. Aquí el juicio sobre los métodos cobra una importancia de primera línea. Y en cuanto a este tema es de notar que muchas veces los moralistas son incomprendidos, porque

abordan el problema de los métodos sin haber tratado de fijar previamente sus fundamentos.

El Concilio —en la solución de este conflicto de valores— trata de evitar toda intromisión del subjetivismo a través de la buena intención y de las circunstancias, que la moral tradicional considera como fuentes de moralidad por derecho propio. Esa intención es fuente de moralidad, pero subjetiva, y como tal ha de tender a identificarse con las fuentes objetivas de moralidad. Ello exigía una mayor precisión, la mayor posible, en cuanto a los criterios objetivos de la moralidad conyugal. Hubo quien pensó que se debía partir de la naturaleza de las facultades procreadoras como dominando a la persona. Sin embargo el Concilio —al precisar los criterios objetivos de la moralidad matrimonial— también se ha mantenido fiel al sentido personalista que domina toda la Constitución *Gaudium et Spes*. Nos habla de “*criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, que guardan íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero*”¹⁹.

Los comentarios de este pasaje conciliar señalan como criterios objetivos:

- Salvar la significación de la donación recíproca.
- Salvar el sentido integral de una procreación humana.
- Realizado todo ello en un contexto de verdadero amor, que en realidad se identifica con el primer apartado.

Muchos autores han visto superado, en este texto conciliar, y excluido de manera tajante el fisicimo como norma de moralidad. La mayor parte de ellos lo consideran como una superación de las normas contenidas en la *Casti Connubii*, por lo que se ha insistido machaconamente en una contraposición entre la *Casti Connubii* y los textos conciliares. Otros, en cambio, ven un refuerzo de la condenación lanzada por la *Casti Connubii*, de la que el Concilio conservaría el núcleo fundamental, aunque, adaptado a ciertas distinciones que los avances de los tiempos han exigido.

Esto ha permitido a un considerable número de moralistas defender las posiciones que ya antes del Concilio habían expuesto abiertamente. No las consideran rechazadas y sí aplicables en la práctica. Además han

¹⁹ Const. *Gaudium et Spes* n.º 51, cuyos comentarios pueden verse en el artículo citado en la nota 20.

sido muchos los pastores de almas que de hecho se han guiado por estas posiciones y permitido, en conformidad con las mismas, el uso de ciertos anticoncepcionales.

En medio de esta discusión se publica la *Humanae Vitae* que ha centrado la discusión, como era de esperar, sobre este punto expuesto en el n.º 14 de la misma. Quiere verse reforzada la moral conyugal tradicional e indicada la que debiera ser la recta interpretación del texto conciliar. Surge la oposición y se destaca la diferencia, y hasta oposición, entre la Encíclica y el Concilio, concediendo mayor valor al último. La discusión la conocemos todos, más o menos detalladamente. Y en medio de la discusión las diversas Comisiones Episcopales hacen oír sus interpretaciones. Los obispos se encuentran con el interrogante dejado abierto por el Concilio, y no solucionado, al menos de forma tajante, según la opinión de muchos moralistas: conflicto entre amor y procreación. La Encíclica, en su sentido literal, parece definirse por la opinión contraria a las opiniones avanzadas. La oposición se exterioriza en el mundo católico de una forma quizás inesperada. Los obispos se sienten obligados a dirigir a sus diocesanos de forma colectiva, como grupo nacional, y ¿qué nos dicen?

V. DECLARACIONES EPISCOPALES.

A) *Aceptan la norma dada por la Encíclica* ²⁰.

En numerosos comentarios de estas declaraciones episcopales se fija la atención, casi exclusivamente, en los casos de excepción de que tratan dichas declaraciones y se ve, en dichas soluciones, una oposición a la doctrina de la Encíclica. Pero seamos sinceros. En realidad las Comisiones Episcopales Nacionales, salvo contadísimas excepciones, aceptan la norma dada por el Papa. Más aún, todas ellas declaran la obligación de aspirar hacia ella como a la norma ideal del cristianismo. No hay, pues, lugar a oposición entre la doctrina pontificia y la interpretación que las Comisiones Episcopales han hecho de ella. Sencillamente, más que interpretar la norma proclamada en la Encíclica, se han consagrado a una ca-

²⁰ Las declaraciones de las Comisiones Episcopales Nacionales han sido divulgadas en varias revistas. Concretamente he tenido ante mis ojos la divulgación hecha por la *Civiltà Cattolica* 119 (1968) n.º 2.837-2.844.

suística que trata de precisar la conducta que pueden seguir los cristianos en las diferentes situaciones de conflicto que puedan darse en su vida. No han dado una interpretación amplia de la norma-ideal, sino una casuística y toda casuística supone la aceptación de una norma de cuya eficacia en casos concretos se discute. Tratan de precisar las relaciones existentes entre la norma general ideal —la cual ni discuten ni aprueban sino en cuanto a los enunciados y a las pruebas aducidas— y las circunstancias en que se encuentran muchos matrimonios. No han querido decir que el seguir la Encíclica no sea lo normal, sino que se han esforzado por precisar la excepción en la que no habría pecado, aun cuando materialmente se obrara en contra de la Encíclica. Lo normal es ajustar la conducta a lo declarado en la Encíclica y la excepción, con la serie de cautelas que supone toda excepción, es no pecar aun sin seguir a la letra la Encíclica. Consiguientemente es erróneo afirmar que la Encíclica, según la interpretación dada por los Episcopados, permite el uso de la píldora como norma general de principio.

B) *Solución aplicable a casos particulares.*

Los Episcopados han estudiado la casuística pero no dan una solución de tipo general que, leída la receta, cada cual pueda aplicar mecánicamente. Exponen los datos, orientan sobre el estado de ánimo en que los individuos han de abordar el examen de su situación concreta, y declaran con seguridad que, en determinadas circunstancias, el uso de la píldora no se convierte en pecado subjetivo. ¿Cómo se explica que, habiendo un pecado objetivo según la norma ideal, no sea pecado subjetivo? Las Comisiones Episcopales acuden a diversas explicaciones conformes con el pensamiento tradicional de la Iglesia. Fundamentalmente se reducen a la conciencia invenciblemente errónea y al conflicto de valores, en cuyo caso se busca salvar el bien mayor.

Entresaco dos de los textos más expresivos de las citadas Comisiones :

“Puede suceder, por fin, cuando se trata de aplicar concretamente ciertas prescripciones de orden moral, que algunos fieles, a causa de las circunstancias particulares que se les presentan *como conflicto de deberes*, se vean sinceramente en la imposibilidad de conformar con tales prescripciones. En este caso la Iglesia les pide *que busquen con lealtad la manera de obrar que les permita ajustarse a las normas impartidas.*

Si no lo consiguen desde el primer momento, no se consideren por ello separados del amor de Dios"²¹.

"Los directores de espíritu pueden toparse con otros que, *aun aceptando la enseñanza del Santo Padre*, advierten que —por causa de circunstancias particulares— se hallan envueltos en una situación que les parece un verdadero *conflicto de deberes*, como, por ejemplo, el conciliar el amor conyugal y la paternidad responsable con la educación de los hijos ya nacidos o bien con la salud de la madre. *En conformidad con los principios aceptados de la teología moral, en la medida que estas personas han intentado sinceramente, pero sin conseguirlo, seguir una línea de conducta conforme con las directrices dadas, pueden tener la certidumbre de que no están separadas del amor de Dios, desde el momento que eligen honradamente el camino que estiman mejor*"²².

Y consecuentes con su doctrina general advierten a los pastores de almas:

"Por esto también los pastores de almas, en su ministerio y especialmente en la administración de los santos sacramentos, deberán respetar la decisión de conciencia consciente y responsable de los fieles".

"En la situación que nosotros hemos descrito en esta declaración, el confesor o director espiritual debe demostrar benévola comprensión y respeto por la sincera buena fe de los que no logran, pese a los esfuerzos, aceptar algún punto de la Encíclica"²³.

Z. HERRERO

²¹ "Direttive ecclesiastiche sull'Enciclica Humanæ Vitæ. Dichiarazione collettiva dei vescovi del Belgio": *Civiltà Cattolica* 119 (1968, n.º 2.838) 511.

²² "Dichiarazione dei vescovi canadesi sull'Enciclica Humanæ Vitæ": *Civiltà Cattolica* 119 (1968, n.º 2.841) 274-275.

²³ *Ibid.* 275-276.