

20 años de “*Humanae Vitae*”

Las Encíclicas *Rerum Novarum* y *Humanae Vitae* son —seguramente— dos de los documentos pontificios que mayor resonancia y repercusión han tenido en la vida concreta del pueblo cristiano (*). Es posible que otros actos del Magisterio —por ejemplo, determinados Concilios a lo largo de la historia— hayan tenido una mayor importancia doctrinal. Sin embargo, *Rerum Novarum* representa el comienzo de un pensamiento orgánico y articulado de la Iglesia en materia social, constituyendo el primero de los documentos que inauguran la Doctrina Social de la Iglesia. Lo expresado no significa que la Iglesia no tuviera, con antelación, una enseñanza social. Sin embargo, la elaboración de un verdadero “corpus” doctrinal comienza con esta encíclica señera que permite reencon-

trarse con uno de los problemas relevantes de la modernidad, cual es la “cuestión social”. Índice de su “locus” central es la referencia de muchos otros documentos eclesiales a esta Encíclica, como es el caso de *Quadragesimo Anno* y *Octogesima Adveniens*.

Otro tanto puede decirse con la Encíclica *Humanae Vitae* cuyos veinte años de promulgación estamos conmemorando. Pocos documentos eclesiales fueron tan anunciados y esperados. Ya quedaba planteada su elaboración con la famosa nota 14 del número 51 de la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes*: “algunos problemas que aún necesitan investigaciones diversas y más profundas por orden del Sumo Pontífice, han sido confiadas para su análisis a la Comisión que estudia los problemas de la población, familia y natalidad. Para que cuando esta Comisión haya terminado su trabajo el Sumo Pontífice pueda pronunciar su sentencia. Estando así la doctrina del Magisterio, el Sagrado Sinodo no pretende proponer inmediatamente soluciones concretas”.

No es exagerado decir —ya que es algo conocido por todos los asistentes a este Encuentro— que la Encíclica fue noticia de primera plana en diarios y periódicos por muchas semanas, superando de lejos el impacto que produjo o han producido otros documentos eclesiales, incluido el propio Vaticano

(*) Ello es explicable, porque se refieren a dos dimensiones centrales del quehacer ordinario y habitual de la persona y le afectan, por tanto, muy de cerca: su vida laboral y su vida familiar. El ser humano es “homo faber et homo amans”.

Trabajo presentado al Encuentro de Responsables de Pastoral Familiar del Cono Sur de América Latina (Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay), convocado por el CELAM, en Santiago, entre el 15 y el 20 de agosto de 1988. El documento se presentó como homenaje del Encuentro a la enseñanza de *Humanae Vitae*.

II. Tal vez esa misma expectación conspiró a una asunción serena de su doctrina. En efecto, conocido su planteamiento ello se tradujo, en algunos, en una posición triunfalista o, en otros, en una fuerte decepción, según fuere el "a priori" vivencial con que la Encíclica era recibida. El paso del tiempo, en este caso, ha tranquilizado las aguas y es posible hacer, hoy, una reflexión más reposada, valorando sus aportes y estando atentos a los desafíos que continúa planteándonos para nuestra realidad pastoral. Permite, especialmente, no reducir su estudio al solo número 14 que señala las vías ilícitas para la regulación de los nacimientos. Los reduccionismos de un primer momento hicieron —en muchos casos— olvidar la riqueza doctrinal profunda que contiene, en línea con la enseñanza conciliar sobre la "dignidad del matrimonio y la familia".

Con la perspectiva que da el tiempo, podemos decir que este documento es una defensa apasionada e intransigente de la vida y de toda vida, desde el momento de la concepción. En ello consiste, a nuestro juicio, su valor-resumen. Esta misma idea la expresará Juan Pablo II en otro documento cuando señala que "la Iglesia cree firmemente que la vida humana..., aunque débil y enferma... es siempre un don espléndido del Dios de la bondad. Contra el pesimismo y el egoísmo, que ofuscan el mundo, la Iglesia está en favor de la vida..." (FC 30). Esta defensa, lograda cuando el amor conyugal es auténtico, ha constituido un anuncio verdaderamente profético, como lo afirmaron muchos Padres en el Sínodo de la Familia en 1980. En efecto, cuando en la década del 60 al 70 el mundo científico-tecnológico creía tener resuelto el problema demográfico por medio de la difusión de métodos artificiales altamente eficaces para controlar la natalidad, Paulo VI enseñaba la

apertura a la transmisión de la vida que tiene que manifestarse en el amor conyugal para que éste sea verdadero. Y tal conexión entre la dimensión unitiva y procreativa de las expresiones del amor íntimo de los cónyuges será el fundamento para una defensa tanto de la vida misma cuanto del amor conyugal auténtico.

De este modo, al igual que *Rescriptum Novarum*, aunque en su temática pertinente, *Humanae Vitae* inaugura un "corpus" doctrinal que se ha ido reiterando y profundizando en documentos sucesivos tales como la Declaración sobre el aborto provocado, en 1974, la Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual, en 1976, la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, en 1981 —verdadera Carta Magna sobre la doctrina de la familia—, para culminar con la Instrucción "Donum Vitae" de 1987, donde el argumento decisivo para rechazar las manipulaciones indebidas sobre el embrión humano será la vinculación que es necesaria exigir entre el sentido unitivo y procreativo de toda intimidad conyugal. Lo expresado no implica decir que con antelación a *Humanae Vitae* no existiera una enseñanza sobre la familia (*Casti Connubii*, Pío XII, Concilio). Sin embargo, esta Encíclica constituye un hito fundamental que explicita en forma orgánica y ampliamente razonada un "corpus" doctrinal que es la respuesta de la Iglesia en orden a conjugar el amor matrimonial con una responsable transmisión de la vida.

Antes de entrar en un detalle más pormenorizado de sus aportes, vale la pena señalar, aunque sea sucintamente, algunos aspectos que interesan a la Teología Moral y a su proyección pastoral y que han tenido su punto de origen en el documento que comentamos, punto de partida no necesariamente en el documento mismo sino a partir de él. *Humanae Vitae* ha

sido la respuesta de Paulo VI a esos problemas que "aún necesitaban investigaciones diversas y más profundas" y en tal sentido constituye un pronunciamiento conclusivo. Sin embargo, a partir de la Encíclica se han precisado, explicitado o profundizando tópicos importantes para la Teología y la Pastoral: es el caso de la distinción entre mal óntico y mal moral, el discernimiento pastoral frente al conflicto de deberes, la adecuada comprensión de la ley de la gradualidad, la exigencia de incorporar la regulación natural de la natalidad al interior de la pastoral familiar. Sobre este último aspecto podemos explicitar una mutua interacción: en efecto, la pareja que valora y vive el recurso a los periodos de infecundidad para regular la natalidad, descubre un modo de vivir la relación conyugal que influye positivamente en toda su relación matrimonial. Es la experiencia que corroboran todos los que trabajan en este ámbito de la pastoral familiar. Por su parte, desde el momento que "la elección de los ritmos naturales comporta la aceptación del tiempo de la persona... y con esto la aceptación también del diálogo, del respeto recíproco, de la responsabilidad común, del dominio de sí mismo" (FC 32), hay que reconocer que todo ello no se da 'por generación espontánea', que no surge de improviso. Más bien se va preparando, educando e incrementando progresivamente. Por ello, el trabajo pastoral de hacer crecer en el respeto, el diálogo y la responsabilidad familiar se traducirá —también— en una valoración positiva de la regulación natural de la natalidad como una consecuencia coherente de esa maduración humana y cristiana de la relación matrimonial. Es también la experiencia de los que trabajan en otros ámbitos de la pastoral familiar.

Entremos, ahora, a profundizar en algunos de los aportes que ha significado *Humanae Vitae*:

1. *Visión integral del hombre y de su vocación* (n. 7 HV)

Paulo VI, en *Populorum Progressio* —primera Encíclica social promulgada después del Concilio y que recoge, por tanto, toda su riqueza doctrinal— se interroga qué tiene que aportar la Iglesia al desarrollo. La pregunta es pertinente porque algunas posiciones doctrinales podrían considerar que el desarrollo es una realidad eminentemente técnica, propia de las ciencias económico-sociales, quedando —por tanto— fuera de la competencia de la Iglesia. El Papa señala que ella aspira a ayudar a la humanidad "a conseguir su pleno desarrollo y esto precisamente porque *la Iglesia propone lo que posee como propio, es decir, una visión global del hombre y de la humanidad*" (*) (PP 13). En esto radica la contribución peculiar y específica de la Iglesia: ofrecer una perspectiva de integralidad, de globalidad, de desarrollo pleno. Es claro que esta visión tiene que ver con el sentido final del ser humano. Es decir, la inmanencia del hombre se comprende a la luz de la trascendencia. La vocación humana no se entiende sino incorporando una perspectiva ética. Este sentido teleológico es lo que realiza a la persona en plenitud; dicho en clave de moral eudemónica, la felicidad de la humanidad está en alcanzar su desarrollo integral.

Otro tanto plantea *Humanae Vitae*. Para entender adecuadamente el problema de la natalidad no puede prescindirse de su variable ética. Dejarla afuera es desconocer ese problema como una realidad humana. Con este olvido o prescindencia expresa se puede llegar a soluciones que lesionen profundamente la dignidad de la persona y la pareja humana, soluciones que son más propias de aplicar en especies animales cuya expansión hay que combatir como una plaga. Pre-

(*) El subrayado es nuestro.

cisando más en profundidad lo que significa una "visión de globalidad" que ofrece la Iglesia, es necesario señalar que ello implica dos acepciones internamente concatenadas. En primer lugar, reconocer que todo problema es complejo y, por tanto, aceptar desde el interior mismo del cultivo de cada ciencia (biología, sicología, demografía, sociología, para mencionar las aludidas en el n. 7 de HV) sus propias limitaciones. No absolutizarlas ni en sus métodos ni en sus conclusiones. Esto permite evitar reduccionismos y permite no plantear soluciones unilaterales. Ayuda, también, a evitar la soberbia de la verdad, aceptándose más bien como un servidor de ella junto a otras disciplinas, reconociendo que cada ciencia sólo la alcanza parceladamente y en un proceso doloroso de certeza y falsedad. Es reconocer que, en definitiva, las respuestas del ámbito científico experimental no agotan las interrogantes del ser humano. Aplicado a nuestro tema, esta acepción de integralidad se constituye en un buen antídoto frente a las visiones apocalípticas —que han surgido desde mediados de este siglo: enfoques del Banco Mundial, de las Conferencias Mundiales de Población— que señalan a la explosión demográfica como el problema número uno que debe enfrentar hoy la humanidad... y frente a esta óptica tremendista la tentación de las soluciones drásticas y masivas es evidente.

Reconocer la complejidad del problema permite valorar la exigencia de interdisciplinariedad, hacer espacio a la interrogante ética como no interfiriente al mismo quehacer científico y lleva a no descalificar el mundo de la normatividad ética, sino asumirlo en las soluciones para que sean verdaderas, porque una medida que lesiona la dignidad humana es una pseudo-solución.

Hay, además, un segundo sentido de perspectiva de globalidad que propone la Iglesia y que le es el

más propio: reconocer que el destino del ser humano no es sólo natural y terreno, sino a la vez sobrenatural y eterno y que su vocación, por tanto, no concluye en un humanismo centrado en el hombre mismo, sino en su apertura al Absoluto. Este segundo sentido incorpora la acepción anterior para avanzar hacia una profundidad radical. Es verdad que su aceptación plena es de la máxima gratuidad y proviene del don de la fe. Este otro sentido permite entender que la máxima humanización de la persona es su divinización, que "el misterio del hombre no se aclara de verdad sino en el misterio del Verbo Encarnado" (GS 22). En otras palabras, descubrir que el significado del ser humano no se nos desvela exclusivamente en lo que nos aportan las ciencias, sino en la metaciencia, que el método empírico nos dice algo de la persona, pero no todo, y que el camino metaempírico es necesario para entender la totalidad de sentido del hombre. Lo expresado hasta aquí implica para el científico experimental o para la persona que cultiva alguna otra disciplina, abrirse a la posibilidad de la fe. Es lo que en Teología llamamos el "obsequium fidei". Aceptada esta posibilidad comienza el esfuerzo por integrar ciencia y fe en la medida que no son dos caminos opuestos, sino complementarios para descubrir la verdad integral sobre la persona humana. A su vez se plantea la necesidad de articular la dimensión moral del hombre con su vida, en la medida que la moral, en perspectiva cristiana, es la praxis de la fe y no la exclusiva expresión de una ética humanista de sello inmanentista.

Ahora bien, desde el momento que la fe y su praxis es una opción que se ofrece a la libertad humana y permanece así, puede ocurrir que la persona no se abra a ella. En tal caso siempre se estará en condiciones de invitar a una auténtica honestidad científica que implique no

confundir el plano de la razón o de la experimentación humana con el plano de la trascendencia en orden a explicar el destino del hombre. Aceptada la distinción de planos —que es lo mínimo— podrá plantearse un llamado a “los hombres de buena voluntad” a proponer soluciones no reduccionistas en el problema de la regulación de la natalidad, en la medida que las ópticas reduccionistas se oponen a la vocación de plenitud del ser humano y pugnan, por ende, con el respeto a su dignidad. Es esta misma línea de argumentación la que encontramos señalada nuevamente en la Instrucción *Donum Vitae* cuando afirma que “ciencia sin conciencia es la ruina del hombre” (DV punto 2: La ciencia y la tecnología al servicio de la persona humana).

2. *El sentido del amor conyugal y sus características* (HV 8 y 9)

El amor humano es una realidad compleja y, en ocasiones, equivoca. Es una vivencia que, muchas veces, se la ha vaciado de contenido quedando de ella sólo una caricatura. Un humanista no cristiano como Fromm ha señalado que, con frecuencia, las personas confunden el amor con el deseo y por eso creen amar cuando sólo desean físicamente. Es verdad, continúa, que el amor conyugal puede llevar al deseo de intimidad y en tal caso está unido a la ternura y al respeto. Asumiendo su terminología, si el amor erótico no es, a la vez, un amor fraterno sólo permanece como una experiencia transitoria y orgiástica (Cf. E. Fromm, *El arte de amar*, Buenos Aires, 1963, 69).

Humanae Vitae nos dice que “la verdadera naturaleza y nobleza del amor conyugal se revelan cuando éste es considerado en su fuente suprema, Dios, que es Amor...” (HV 8). Si para entender el misterio del hombre hay que abrirse al misterio del Verbo Encarnado, del mismo modo para entender el

amor —experiencia humana fundamental— hay que vincularlo con su fuente, Dios. Es la consecuencia necesaria de aplicar esa visión de integralidad explicitada en el punto anterior y la vocación humana a una plenitud.

“Dios es amor (I Jn 4, 8) y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata de todo ser humano” (FC 11).

Este misterio de comunión personal de amor es la Vida Trinitaria. Dios Uno y Trino nos revela el amor como un proceso de diversidad que no es soledad (*) y de unidad que no es uniformidad. Estas dos fuerzas —unidad y diversidad— que en una mirada superficial parecieran contrapuestas, convergen, en realidad, cuando se capta que lo fundamental del amor es la donación, es decir, una realidad de apertura, de diálogo, de ágape pleno como es en Dios-amor.

Sin embargo, nuestro amor conyugal —y todo amor humano, en general— siempre permanece como una *participación* de una realidad que sólo se da en plenitud y en perfección en Dios. Es necesario, entonces, que este espíritu encarnado —que es el hombre— manifieste su amor en su totalidad unificada, salvando los reduccionismos puramente angelicales o puramente carnales. Es este amor de totalidad unificada el que expresa *Humanae Vitae* cuando nos dice que el amor conyugal es, ante todo, un amor plenamente *humano*, es

(*) Juan Pablo II nos ha dicho en su discurso inaugural de Puebla —aludiendo a la centralidad de la familia— que Dios “en su misterio más hondo no es soledad sino familia...”.

decir, sensible y espiritual al mismo tiempo (HV 9).

Lo expresado en la Encíclica puede parecer obvio ya que estamos hablando de una experiencia que se realiza entre personas humanas. Sin embargo, es muy importante explicitar esta unicidad, porque permanece, en ocasiones, en estado latente una visión escindida del hombre: su parte espiritual como lo noble y digno y su parte corporal o sensible como lo desdorado e indigno. Una mirada de esta naturaleza hace imposible asumir en forma positiva la sexualidad genital entre los esposos, la cual es considerada —“a priori” y “per se”— con una sospecha de imperfección o de pecaminosidad.

Humanae Vitae continúa la doctrina conciliar sobre el amor conyugal expresada en GS 49: “Este amor se expresa y perfecciona singularmente por la misma actuación del matrimonio. De ahí que, los actos en que los cónyuges se unen entre sí, íntima y castamente, sean honestos y dignos, y, cuando se ejercitan en modo auténticamente humano, significan y fomentan la mutua donación con la que uno al otro se enriquecen con agradecimiento y alegría...”.

Desde el momento que no tenemos sexualidad, sino que somos sexuados, se entiende que la sexualidad genital conyugal no es algo puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona en cuanto tal. Al decir, ahora, de *Familiaris Consortio* —heredera del Concilio y de *Humanae Vitae*— la sexualidad “se realiza de modo verdaderamente humano, solamente cuando es parte integral del amor con el que el hombre y la mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte. La donación física total sería un engaño si no fuese signo y fruto de una donación en la que está presente toda la persona, incluso en su dimensión temporal...” (FC 11).

Esta sexualidad genital manifiesta de la unicidad de la persona

sentará las bases —como lo explicitaremos más adelante— de la inseparabilidad de sentido del acto conyugal.

Humanae Vitae señala, además, que el amor conyugal es, también, un amor *total*. No existen dos formas de amor: una total y otra parcial. En su dinamismo antropológico interno, el amor o tiende a ser total o no es verdadero amor. Quien quisiera reservarse algo para sí en el amor conyugal o lo programara a partir de cálculos egoístas estaría minando en su base ese mismo amor. Este amor total implica compartir lo que tenemos, lo que hacemos y lo que somos. Sin embargo, mientras no se llegue a este último nivel en el compartir, todavía esa pareja conyugal está en la periferia de su amor. Sólo cuando estamos dispuestos a compartir nuestro ser estamos llegando a lo único e intransferible de nuestro ser personal. Todo lo otro —tener o hacer— puede ser poseído o realizado por otra persona. Nadie, en cambio, puede ser lo que uno es. La percepción de este amor “totalitario” permite afirmar que cada cónyuge —desde toda eternidad— ha sido elegido, por Dios, para el otro cónyuge ya que a cada uno de ellos Dios lo ha amado por sí mismo y esa vocación de plenitud se realiza en cada esposo no con cualquiera, sino con su “ayuda adecuada”.

La Encíclica manifiesta, también, que el amor conyugal es *fiel y exclusivo*. Al igual que en la característica anterior, podemos decir que no existen dos formas de amor: una que sea “para siempre” y otra “ad experimentum” o “ad tempus”. Desde su interioridad antropológica, el amor conyugal o aspira a ser “para siempre” o no es auténtico amor. Esta permanencia es lo que se expresa en estas dos virtudes del amor maduro y no del entusiasmo de la fascinación transitoria: la fidelidad y la exclusividad. Un matrimonio, por tanto, no está llamado a permanecer fiel “hasta que la

muerte los separe", porque la ley lo obliga. Más bien es justamente lo contrario: la ley sólo expresa jurídicamente una realidad que tiene que estar presente en la veracidad de todo compromiso matrimonial que brota de un acto de la voluntad libre. Ese acto es una decisión por permanecer y crecer con el otro. La unión íntima matrimonial en cuanto donación mutua de dos personas y en cuanto apertura a la procreación, exige la plena fidelidad de los cónyuges y reclama su indisoluble unidad.

La madurez del amor lleva a un don y a una pertenencia recíproca de las personas, inseparable de la dimensión de responsabilidad. Esto último no es una limitación o un empobrecimiento del ser, sino un enriquecimiento: un amor que rehúsa la responsabilidad de comprometerse en exclusividad y fidelidad, es su propia negación y acaba inexorablemente en una búsqueda de la propia satisfacción individual, en una actitud egoísta. El amor maduro conlleva, además, una exigencia de estabilidad. Por una parte, se necesita toda la vida para realizar la vocación personal de cada cónyuge y para crecer en la realización común de la pareja (pastoral del acompañamiento, peculiaridad de la pastoral familiar). Por otra parte, hablando sicosocialmente (e.d. no teológicamente), el hijo necesita —para desarrollarse— durante un largo tiempo de situaciones estables. Esta necesidad no proviene tanto de los cuidados físicos que podrían ser asumidos por otras personas diferentes a los padres, sino por la formación de la personalidad del hijo que requiere figuras de identificación y situaciones de socialización estables y duraderas.

Existe conciencia que un compromiso para siempre fiel y exclusivo está, en muchos sectores, fuertemente cuestionado. Se han conjugado para ello múltiples factores: crisis de las formas de institucionalización del matrimonio, las que

se ven como un trámite, como una imposición de los padres o como una fiesta social y que son, por tanto, algo externo a la esencia misma del amor. Crisis de éste como una realidad susceptible de ser vivida en permanencia para mirarla como un instante, como un episodio o como un destello fugaz. En esta crisis ha tenido gran influencia una visión existencialista del amor: "hoy te amo, pero no sé si mañana podré decirte lo mismo". En el fondo se trata de una crisis de fe en uno mismo, en el otro y, en definitiva, en el Señor al haberse perdido —en muchos matrimonios— la valoración de un amor redentor que nos amó hasta el fin... , es la crisis del sacramento matrimonial despojado de su contenido teológico. Otro factor en esta crisis es la vivencia de la sexualidad como un objeto más de la sociedad de consumo. Al vivir insertos en una economía de lo desechable, nos acostumbramos a botar las cosas una vez que las hemos empleado. Esto, que puede ser normal en la relación con los objetos, empieza a transferirse a las relaciones interpersonales corriendo el riesgo de "usarnos, gastarnos y desecharnos".

A pesar de esta fuerte crisis, la Encíclica caracteriza el amor conyugal como fiel y exclusivo. Ello es posible desde una auténtica antropología teológica, es decir, desde un sentido del hombre redimido en Cristo. En efecto, es verdad que una persona puede ir cambiando en su fisonomía, en sus gustos y en sus ideas. Se da, sin embargo, una persona de base que es la que sustenta la palabra "yo". Es este "yo" el que nos permite tener conciencia de nuestra identidad y de nuestra continuidad, a pesar de los cambios. Es ese yo profundo el que es necesario entregar cuando uno se compromete conyugalmente. Tal posibilidad desde una perspectiva del solo empeño humano es cuasi imposible. El amor matrimonial dejado al simple transcurso del tiempo y de sus pro-

pías fuerzas tiende a corromperse y a transformarse en egoísmo. El amor conyugal necesita redención y gracia sacramental para ser capaz de un compromiso que no sea periférico sino en una perspectiva de totalidad y de fidelidad exclusiva. Es eso lo que hace posible el sacramento, ... que no elimina los subsidios de índole psicológica pero no los transforma en el fundamento.

Humanae Vitae expresa, finalmente, que el amor conyugal es *fecundo*. La persona humana tiene un anhelo de eternidad, y ese deseo de continuar en la existencia la lleva a unirse íntimamente con quien pueda asegurar esa continuidad. Fruto de ello es el hijo que viene a constituir la permanencia del matrimonio más allá del tiempo y manifiesta la trascendencia del amor conyugal. Este anhelo de eternidad está impreso en el ser humano como parte del designio creador divino. Para la antropología cristiana, Dios, con la creación del hombre y de la mujer a su imagen y semejanza, corona y lleva a perfección la obra de sus manos; los llama a una especial participación en su amor y al mismo tiempo en su poder de Creador y Padre, mediante la cooperación libre y responsable en la transmisión del don de la vida humana. Cometido fundamental del matrimonio es, entonces, su servicio a la vida, realizar a lo largo de la historia la 'beraká' original del Creador, transmitiendo en el acto generativo la imagen divina de ser humano a ser humano.

La apertura a la vida se transforma, así, en fruto y signo del amor conyugal, en testimonio vivo de la entrega plena y recíproca de los cónyuges. Por ello, *Humanae Vitae*, citando a GS (50) dirá que "el matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole. Los hijos son, sin duda, el don más excelente del matrimonio y contribuyen sobremanera al bien de los propios padres".

3. *La paternidad responsable y la significación del acto conyugal* (10 y 12 HV)

Coherente con esta exigencia de fecundidad, *Humanae Vitae* profundizará y precisará la comprensión de lo que es la paternidad responsable y expondrá la unidad inseparable entre el significado unitivo y el significado procreador del acto conyugal.

En relación a la paternidad responsable, *Humanae Vitae* continúa la línea conciliar, si bien precisa y explicita aspectos no mencionados en el Vaticano II.

Gaudium et Spes, en el párrafo 2º del Nº 50, incorporará al acervo magisterial lo que era objeto de reflexión de muchos teólogos. La dimensión procreativa que encierra la intimidad conyugal necesita incorporar la cualificación de responsable. El documento en el número señalado avanzó algunos criterios, pero, a nuestro juicio, la concreción operacional de esa paternidad responsable por medio de determinados métodos pasó al estudio de la Comisión que ya existía para que en su oportunidad el Papa pronunciara su sentencia.

El Concilio señalaba, con todo, el valor de la conciencia de los cónyuges, la cual no significaba proceder exclusivamente a su arbitrio, sino conformándola a la ley divina, "dejándose guiar por el Magisterio de la Iglesia, que interpreta auténticamente esa ley a la luz del Evangelio" (GS 50, párrafo 2º).

En la práctica, la tarea de *Humanae Vitae* implicó, en este punto, ahondar los contenidos conciliares reconociendo que el "amor conyugal exige a los esposos una conciencia de su misión de 'paternidad responsable' sobre la cual hoy tanto se insiste con razón y que hay que comprender exactamente".

Para esta "comprensión exacta" *Humanae Vitae* señalará los diversos aspectos que ella conlleva y que hay que relacionar. En este punto,

como se ha expresado, explícita algunos aspectos no mencionados por el Concilio; en otros reitera lo dicho en *Gaudium et Spes*. Así, se refiere a lo que significa la paternidad responsable en relación con los procesos biológicos, en relación con las tendencias del instinto y de las pasiones, en relación con las condiciones físicas, económicas, psicológicas y sociales. Algunas de estas referencias no aparecen en el texto conciliar pertinente.

Puede decirse que esta presentación ha querido salir al paso de dos posibles errores: por una parte, hacer sinónimo de paternidad responsable una familia reducida y, por otra parte, sobrevalorar una *conciencia subjetivista* que excluya —a la hora de asumir la decisión de tener un hijo o espaciar los hijos— el orden moral objetivo que se expresa —a juicio de la Encíclica— en el "conocimiento y respeto de los procesos biológicos que la inteligencia descubre y que forman parte de la persona humana" (HV 10).

En relación al primer error es posible afirmar que se puede ser responsable o irresponsable teniendo pocos hijos o muchos hijos. Por ello, la paternidad responsable no se identifica con una dimensión numérica, sino que es aquella decisión mutua de dar la vida como expresión del amor conyugal, decisión que se asume en forma racional y voluntaria (e.d. no impuesta), teniendo en consideración las posibilidades y necesidades de la propia pareja, de los hijos que ya se tienen y que se podrían tener, de la Iglesia y de la sociedad.

En relación al segundo error, se trata de asumir una perspectiva de ministro que se sirve y no de árbitro que manipula, glosando las actitudes antropológicas que diferencian —en palabras de *Familiaris Consortio*— el recurso al anticonceptivismo o el recurso a los períodos de infecundidad.

Muy vinculada a esta "exacta

comprensión" de la paternidad responsable está la temática del significado del acto conyugal. Ya el Vaticano II había excluido de su presentación una formulación en términos de fin primario y fin secundario con las subyacencias de "finis operis" y "finis operantis" que ella implicaba. Ello tampoco aparece en el Código de Derecho Canónico, vigente desde 1983, al hablar del matrimonio.

Humanae Vitae, en línea con el Concilio, hablará de la inseparable conexión que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa entre los dos significados del acto conyugal: el unitivo y el procreador.

Este modo de expresarse es de gran importancia teológica: el mismo acto conyugal por su íntima estructura tiene estas dos dimensiones significantes, ambas perspectivas son "finis operis". Por ello, el ser humano no puede manipular arbitrariamente estos significados y disociarlos por propia iniciativa: es la actitud respetuosa del hombre, creatura de Dios, que se maravilla en la obra de su Creador, quien nos habla por medio de cómo nos ha creado.

Es el fundamento más radical para la proscripción del anticonceptivismo y la aceptación del recurso a los períodos de infecundidad. Será el mismo fundamento que se proporcionará para la doctrina de la Instrucción "Donum Vitae".

Tomando en consideración la mentalidad del hombre contemporáneo —hijo de la civilización científico-tecnológica— aparece claro que estamos ante dos visiones antropológicas que pueden entrar en pugna. Precisar qué puntos de encuentro puede haber entre ambas y qué absolutizaciones son incompatibles, constituyen verdaderos desafíos para la Teología Moral y, en definitiva, para la Pastoral Familiar.

Waldo Romo P.

EDICIONES PPC. PROMOCION POPULAR
CRISTIANA

Enrique Jardiel Poncela, 4, 28016, Madrid - España
Tel.: (91)458.64.91 - 259.23.00. Télex: 45051 PPC-E

- GEA ESCOLANO, José, *La Oración de la Virgen*, Madrid 1988, 86 pp.
ORFA GOTOR, Manuel, *Diálogo Pastoral con Adolescentes*, Madrid 1988,
188 pp.
VV. AA. *La Virgen María en el culto de la Iglesia*, Madrid 1988, 223 pp.

EDICIONES SIGUEME S.A.

García Tejado, 23-37 - Apartado 332 - Salamanca - España
Tel.: 21.82.03

- ORBE, Antonio, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*,
Salamanca 1988, 1053 pp.
SERRA, Arístides, *María según el Evangelio*, Salamanca 1988, 160 pp.
WENGST, Klaus, *Interpretación del Evangelio de Juan*, Salamanca
1988, 146 pp.

EDITORIAL HERDER S.A.

Provenza, 388, 08025 - Barcelona - España
Tel.: 257.77.00 - Télex: 54120 HEGR E

- VILANOVA, Evangelista, *Historia de la Teología Cristiana*, Barcelona
1987, 1050 pp.
VV. AA., *María*, Barcelona 1987, 59 pp.
POUPARD, Paul, *Diccionario de las Religiones*, Barcelona 1987, 1889 pp.
FELDMANN, Christian, *Edith Stein*, Barcelona 1988, 149 pp.
VON, Balthasar, *Los Arcanos Mayores del Tarot*, Barcelona 1987, 709 pp.
CONGAR, Ives, *Llamados a la Vida*, Barcelona 1988, 190 pp.
GRELOT, Pierre, *Los Evangelios y la Historia*, Barcelona 1987, 327 pp.
LOMBIASI, Francisco, *Breve Introducción a la Sagrada Escritura*,
Salamanca 1988, 139 pp.
MIGG, Walter, *La Esperanza de los Santos*, Barcelona 1988, 156 pp.
VORGRIMLER, Herbert, *Entender a Karl Rahner*, Barcelona 1988, 261 pp.
LAURENTIN, René, *Un año de gracia con María*, Barcelona 1988, 170 pp.
VON EIFF, August W. GRUNDEL, Johannes, *El reto del SIDA*, Barcelona
1988, 177 pp.
WALF, Knut, *Derecho Eclesiástico*, Barcelona 1988, 234 pp.