

E S T U D I O S

PARA MEJOR COMPRENDER LA ENCICLICA HUMANAE VITAE

Escribiendo estas notas meses después de la famosa encíclica de Pablo VI *sobre la regulación de la natalidad*, que ha llenado el mundo, y durante esos meses, con las resonancias de un tremendo y confuso clamoreo, que ha hecho de verdad correr "ríos de tinta", provocando constantes comentarios, diálogos, discusiones y voces en todos los tonos, de alabanzas, de aprobación, aceptación, o de crítica y dura contestación, los cuales han ocupado en este tiempo todos los medios de difusión y órganos de prensa, nada podemos decir ya que no esté dicho y redicho en lo episódico, anecdótico y simplemente informativo.

Pero somos conscientes de que la discusión se ha de prolongar aún durante mucho tiempo. Las resistencias para aceptar la "doctrina Pablo VI" son inmensas. Y también la insistencia del supremo Pastor y de la gran mayoría de los pastores y cristianos más fieles a la Iglesia en clarificarla para hacer más accesible la adhesión a la misma de todo el pueblo de Dios.

Y es que el Papa se ha dado cuenta perfecta de la gravedad y trascendencia del problema y de sus implicaciones. En su famosa Alocución de presentación de la Encíclica del 31 de julio de 1968, al que otras veces nos remitiremos, declaraba que se trataba de "una cuestión cuya importancia es capital para la existencia humana y el porvenir del mundo" pidiendo a todos "acoger nuestra palabra —por severa y ardua que pueda parecer— con el mismo amor de la verdad y el mismo respeto de las personas que Nos hemos tratado de poner al redactarla". Y en una declaración privada llegó incluso a decir

que la Iglesia nunca tuvo que afrontar en la sucesión de los siglos otro problema semejante.

Se trata, en efecto, del problema básico en la moral conyugal. Es el primero y el fundamental del que depende la misma concepción cristiana del matrimonio y de la vida sexual. Si la Iglesia, en falsa hipótesis, hubiese declarado la licitud de la anticoncepción, so vendría la relajación de la moral del matrimonio y de la castidad en general: la legitimación, incluso teórica, del divorcio, de las experiencias prematrimoniales, de la masturbación, de la prostitución y demás abusos sexuales sucederían por reacción en cadena. Y aun, como algunos ya pretenden, la declaración de la libertad sexual, paralela a la otra de la libertad religiosa (El "derrumbamiento de la moral del 'sexto mandamiento' se acelera vertiginosamente, gracias a Dios", comenta en su audaz y parcial introducción al *dossier* de Roma, Alfonso C. Comín).

Pero además es toda una *nueva moral* la que va implicada y ha surgido con ocasión de la controversia con la fuerza que le da su aire renovador de las viejas posiciones, tabús y prohibiciones de la moral antigua. En sus nuevas perspectivas y teorías va comprometida a fondo toda la ley moral. Por eso en el actual planteamiento está ya en causa gran parte de la doctrina moral de la Iglesia, cuya fundamentación filosófico-teológica se tambalea.

Por lo mismo, es en la profunda división sobrevenida con ocasión de la aceptación de la Encíclica, o de su protesta y "contestación", como se ha agudizado y patentizado más la crisis de fe que afecta al pueblo cristiano y al mundo entero. Es la raíz profunda de todas las manifestaciones, que se multiplican, de reticencias, protestas, críticas del Magisterio pontificio y su doctrina hasta su rechazo y abierta rebeldía. Ellas a su vez ahondan más esa crisis de fe en torno a puntos nucleares de la misma, como el misterio de la Iglesia y de la obediencia y comunión con su Magisterio Supremo, el difícil binomio Primado y colegialidad episcopal, el valor de la Tradición como fuente e intérprete de la palabra revelada y regla de la fe, la relatividad cambiante, o inmutable perennidad de la moral cristiana, etc. Todos estos temas básicos y otros muchos se encuentran implicados y han sido puestos en cuestión en la actual controversia.

Secundando, pues, la consigna dada en la parte pastoral de la encíclica a los laicos y esposos cristianos, a los estudiosos y especialistas, y sobre todo a los pastores y sacerdotes, máxime a los profe-

sionales de la ciencia teológico-filosófica, de "exponer sin ambigüedades la doctrina de la Iglesia" ayudando a las mentes primero a prestar su asentimiento a su áspera e íntegra verdad con una recta interpretación de su contenido, fundamentos y consecuencias, nuestra modesta aportación pretende *ilustrar* la encíclica en estos sus varios aspectos de doctrina y presupuestos.

Quiere, pues, sumarse nuestra glosa a los esfuerzos de otros muchos para objetiva interpretación del mensaje papal, esta vez nada grato al mundo como lo fueron anteriores mensajes, las encíclicas del Diálogo o del progreso de los pueblos. Pero que requiere idéntica respuesta de obediencia y fiel comprensión.

Y creemos que una parte importante en esta labor interpretativa es situar la encíclica en el contexto de sus *precedentes ideológicos*, en el marco histórico de los cambios doctrinales que en el plano de la moral conyugal y de la concepción general de la ética cristiana se venían sucediendo. Esta concepción ética cristiana la entendemos en esa difícil simbiosis o mezcla de presupuestos filosóficos y formulaciones teológicas que en cualquier problemática van entreverados. Aún en los partidarios de una reflexión teológica más pura —y quizá más en las tendencias actuales— las premisas filosóficas condicionan toda su interpretación teológica. El fenómeno es más saliente en esta temática de la moral conyugal. Las diversas interpretaciones de esta moral y cambios de perspectiva en la concepción del matrimonio y sus valores, de que tanto se habla, tienen un enorme fondo de nuevas ideologías filosóficas en que se apoyan.

En correspondencia además con el nuevo estilo de tratamiento filosófico-teológico de los temas cristianos, haremos resaltar dichos antecedentes filosóficos a la vez que los aspectos teológicos de la nueva moral que trata de imponerse, como reflejando la doctrina de la Iglesia.

Este nuevo método ya se introduce en las escuelas teológicas católicas: las diversas disciplinas de la filosofía empiezan a ser enseñadas a la vez con las materias respectivas de la teología, en un conjunto abigarrado y sin respetar las fronteras de ambos niveles de conocimiento ni la autonomía propia del conocimiento racional, siguiendo la pauta trazada por Teilhard de Chardin, con su visión unitaria del mundo en evolución desde la materia inerte hasta el Cristo total, confusa mezcla de datos científicos, teorías filosóficas y enunciados teológicos. Y más aún es practicado, aunque sin confesarlo,

por los teólogos protestantes, quienes desde sus distintas ideologías filosóficas enjuician con plena libertad, en pleno libre examen, los datos de la revelación y de la Escritura.

I.—ANTECEDENTES IDEOLOGICOS. ¿EVOLUCION DE UNA DOCTRINA?

En su ya mencionado discurso de presentación de la encíclica, Pablo VI señalaba como una de las razones que le indujeron a separarse de las conclusiones del grupo "mayoritario" de la Comisión (las cuales "nos sentíamos inclinados a acoger hasta donde pensábamos que podíamos hacerlo"), la siguiente: "Nos debíamos evaluar una *tradición no solamente secular, sino reciente*, la de nuestros tres inmediatos predecesores. Nos estábamos obligados a hacer nuestra la enseñanza del Concilio que Nos habíamos promulgado..."

Y en la misma encíclica afirma: "No podíamos, sin embargo, considerar como definitivas las conclusiones a que había llegado la comisión... sobre todo, porque habían aflorado algunos criterios de soluciones que se separaban de la doctrina moral sobre el matrimonio *propuesta por el Magisterio de la Iglesia con constante firmeza*" (n. 6). Esta doctrina moral es la que promulga de nuevo, cuyo núcleo central se cifra en aquel slogan publicitario con que la prensa daba a conocer la encíclica: "El Papa dice *no* a la píldora". Es decir, la declaración de que la anticoncepción es siempre e intrínsecamente mala.

El llamado "documento de la minoría" del famoso Dossier de Roma (1) dejaba, en efecto, categóricamente sentado que la respuesta de la Iglesia a esta cuestión central: la *anticoncepción, ¿es siempre intrínsecamente mala?*, ha sido siempre, y de una manera uniforme, afirmativa. Sus autores refieren en confirmación de ello, no

(1) *Control y regulación de nacimientos. El "dossier" de Roma. Documento 2.º: Estado de la cuestión.* Vers. esp. Barcelona 1967. En la obra se contienen los tres famosos documentos o informes secretos de los teólogos de la Comisión cuya publicación, debida a una indiscreción, fue hecha primero en inglés y luego en francés. El 1.º y 3.º son los informes del grupo mayoritario —de teólogos dentro de la Comisión— y contienen la teoría contraria a la doctrina de la encíclica, en favor del uso de los anticonceptivos. Este informe 2.º, del grupo minoritario, es el más extenso y en todo conforme a la doctrina de la encíclica. La obra contiene así material de información muy estimable, con los argumentos en pro y en contra. Utilizamos las expresiones de "mayoría" y "minoría" en el sentido en que se usan en el texto mismo.

sólo los grandes documentos de Pío XI, Pío XII y Juan XXIII, sino también cartas pastorales de obispos, desde la de Mercier de 1907, o colectivas de episcopados, de los obispos de Alemania en 1913, de los de Francia en 1919, de Estados Unidos en 1920, de Bélgica en 1920, por no citar sino los más antiguos. Todos ellos se declaran por la inmoralidad del onanismo. Y, sobre todo, se hace notar que la Santa Sede, por medio de la Curia Romana, había dado, entre 1816 y 1929, 19 respuestas sobre esta materia; y desde entonces se ha pronunciado sobre la misma materia un número parecido de veces. En todas ellas el supuesto al menos implícito fue: la anticoncepción es siempre gravemente mala.

Por ello el citado grupo de teólogos concluye: "Consta históricamente que la respuesta de la Iglesia, siempre y en todo momento, desde los primeros tiempos hasta el presente decenio, ha sido la misma. No podemos señalar ningún período de la historia, ningún documento de la Iglesia, ninguna escuela teológica, apenas un teólogo católico que no haya enseñado, sin excepción, que la anticoncepción es siempre gravemente mala. En este punto la historia de la Iglesia es absolutamente constante. Y hasta el presente siglo no ha habido disensión en la unanimidad doctrinal entre los demás cristianos, tanto ortodoxos como anglicanos y protestantes" (2).

Esta comprobación histórica de la tradición de la Iglesia no ha sido rebatida ni puede serlo. Nadie ha presentado ningún dato válido en contra.

A pesar de ello todos los defensores de la opinión "abierta", que presionaban para que la Iglesia cambiara sustancialmente esta postura suya declarando lícitos los medios artificiales de anticoncepción para una regulación "responsable" de la paternidad, y que ahora "contestan", critican o interpretan, también "artificiosamente", la doctrina de la encíclica, apelaban no sólo a la "abrumadora mayoría" de opinión que se había formado en favor de la nueva concepción moral, la única conforme con la mentalidad moderna, sino también al *cambio y evolución* que se había introducido en "la tradición de la Iglesia, en la doctrina y Magisterio de la Iglesia" en

(2) *Control y regulación de nacimientos. El "dossier" de Roma*, p. 63. El informe se apoya en una investigación completa sobre la cuestión de JOHN T. NOONAN, *Contraception*. Harvard University Press, 1965.

todo este problema. ¿Cómo pueden compaginarse ambas interpretaciones contrapuestas?

1.—SUPUESTA DESVIACION SUSTANCIAL DE LA CONCEPCION ANTIGUA.

Las explicaciones que se daban de este cambio evolutivo, que los partidarios de la opinión "abierta" sostenían que se había dado en la doctrina de la Iglesia y que debía en adelante continuar, eran varias.

La más general es la que se fundaba en una crítica acerba de la tradición patristica y teológica en cuanto a la concepción de la moral conyugal y de la vida sexual.

Se venía difundiendo esta crítica en la amplia literatura que en los últimos años se dedicaba a promover la espiritualidad conyugal. La obra del profesor H. Doms *Sobre el sentido y fin del matrimonio* ampliamente comentada en 1937, marca un hito en este aspecto junto con algunas otras obras que se suscitaban en la teología católica aún después de ser zanjada la cuestión por la encíclica *Casti Connubii* (3). Doms defendió ya la orientación personalista del amor conyugal. Si bien rehuía hablar de dos fines independientes en el matrimonio, explicó no obstante que el *sentido y significación primaria* del acto conyugal es la *actual realización de la "unión de dos"*, la perfección personal de los esposos en la comunidad de vida y de amor. Tal será también el *fin primario inmanente del matrimonio y de su acto*, "como fuente de vida y perfección mutua, natural y sobrenatural, de los cónyuges". El matrimonio a su vez y su acto de orientan a la procreación como fruto natural y fin extrínseco de la unión conyugal.

Con esta "reevaluación" del amor sexual en una perspectiva personalista, Doms afirmaba luchar con todas sus fuerzas "contra un desprecio de la sexualidad un tanto maniquea y jansenista", dominante en la tradición teológica.

Siguió a Doms una amplia corriente de autores que tendían a promover la espiritualidad del matrimonio como estado de perfec-

(3) HERBERT DOMS, *Von Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935; vers. franc. *Du sens et de la fin du mariage*, Paris 1937. La obra de Doms inspiró otras varias en el mismo sentido, como las de N. ROCHOLL, *Die Ehe als geweihtes Leben*, Dülmen 1937; B. KREMPEL, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung*, Einsiedeln 1941, y numerosos artículos de Revistas.

ción, exaltando el amor conyugal como el gran medio de perfección de los esposos. El acto sexual tendría para ellos un valor santificador, como don mutuo de los esposos y verdadero amor de caridad, elevado por el sacramento a ser la suprema expresión del amor cristiano en cuanto símbolo de la unión de Cristo y la Iglesia (Eph. 5, 21-39). Se reprobaba en consecuencia un concepto maniqueísta y pesimista del amor y de las relaciones sexuales, ignorante de sus valores espirituales y tendente a juzgarlo como algo malo y solo permitido por Dios por el bien de la prole (4).

La doctrina de S. Agustín y de Sto. Tomás.

Tal crítica ha sido renovada en el actual debate sobre el control de la natalidad y desde su primer trabajo sobre el uso de la píldora por Luis Janssens (5). El teólogo de Lovaina es el que ha presentado con aire de investigación científica esta tradición patristica y teológica de la Iglesia como sustancialmente viciada por corrientes extrañas a la revelación. La concepción pesimista de los estoicos, neopitagóricos, esenios y gnósticos sobre la materia y la carne, como origen del mal, y la consiguiente inmoralidad del placer sexual y del acto conyugal habría tenido influencia de una manera decisiva en numerosos Padres.

Janssens centra su crítica en torno a S. Agustín, apoyándose en estudios aislados realizados en torno a la ética sexual en el Hiponense y en la primera Edad Media (6) y aportando sus textos. De

(4) Cf. T. URDANOZ, *Boletín de Teología moral. Otro grave problema en torno al matrimonio*: Cien. Tomista 67 (1945) p. 230-259, donde damos cuenta ampliamente de este movimiento con ocasión de la obra de Krempel.

(5) L. JANSSENS, *Morale conjugale et progestogènes*: Ephem. Theol. Lovan. 39 (1963) p. 787-826; Id.: *La chasteté conjugale selon l'encyclique Casti Connubii et suivant la Constitution Gaudium et Spes*: Ephem. Theol. Lovan. 42 (1966) p. 513-554, publicado aparte bajo el título, *Marriage et Fécondité*, Gembloux 1967. Un resumen de esta obra es adicionada por el introductor A. C. Comín en la publicación, *Control y regulación de nacimientos*, Apéndice p. 147-164, sin duda como "apoyo" a la teoría de la mayoría que reprueba la encíclica. La interpretación la hicieron suya y la repiten los teólogos que defendieron los anticonceptivos a partir de F. BÖCKLE: *Pour un débat chrétien sur la régulation des naissances*: Concilium n. 5 (1965) p. 65-122 (Citamos la edición francesa de este número).

(6) L. LIDNER, *Der usus matrimonii. Eine Untersuchung über seine sittliche Bewertung in der katholischen Moraltheologie alter und neuer Zeit*, Freising 1929; M. MÜLLER, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Regensburg 1954.

otros Padres solo aduce sendos textos bastante inocuos, de Atenágoras, Clemente de Alejandría, Lactancio y S. Ambrosio.

La concepción de San Agustín sobre el matrimonio y su uso estaría penetrada de ese dualismo y pesimismo maniqueos. El deseo y el placer son concebidos, de un modo pesimista, como un *malum concupiscentiae*, como conteniendo en sí una raíz de pecaminosidad. A causa del pecado original, cuya corrupción ha invadido sobre todo la concupiscencia de la carne, el hombre no puede realizar los actos de la vida sexual sin sentir la desobediencia de los miembros, o la rebelión de la carne al espíritu, por lo que el deseo sexual no es posible sin ese desorden o corrupción mala, que es pecado o raíz del pecado. Si, por lo tanto, el acto conyugal no es posible sin el mal o corrupción de la concupiscencia, siempre es necesaria una compensación o excusa suficiente para ser hecho sin pecado. Esta compensación la encuentra S. Agustín en las exigencias de la procreación. Sólo los cónyuges hacen recto uso del placer sexual cuando ordenan los actos matrimoniales al servicio de la procreación.

Janssens, sobre todo, no cesa de tachar de dualista la concepción de S. Agustín. Afirma que el Hiponense por una parte concibe el acto conyugal como un *actus naturae*, propio de la naturaleza animal del hombre. Como tal es un proceso biológico determinado por su fin natural que es la procreación. El *ordo naturae* exige que se respete siempre esta finalidad propia de la unión de los sexos, que es la procreación. El respeto del *orden natural* consistiría, pues, en acomodarse a la función biológica de la sexualidad y, por tanto, limitar su ejercicio según las exigencias de la misma.

Mas, por otra parte, S. Agustín desarrolló también admirablemente el concepto del matrimonio como una sociedad natural, fundada en la naturaleza social del hombre. Pero esta sociedad conyugal la entendió como unión amistosa y comunidad espiritual de los esposos, prolongada después en la sociedad familiar. Surge de la esencia del matrimonio como la primera expresión de la sociedad humana y tiene un valor propio que se refleja en los otros *bona matrimonii* de la fidelidad y unidad indisoluble sacramental (*bonum fidei et bonum sacramenti*). Pero se esforzaría en mostrar que esta sociedad y unión de los esposos es, sobre todo en los cristianos, de orden espiritual, fundada en la *caritas coniugalis*, la cual es tanto más perfecta cuanto más se amortigua la atracción sexual y concupiscencia mala en los esposos cristianos.

La fidelidad inherente a la realización de dicha sociedad justifica de toda falta también los actos conyugales, en el caso de la *red-ditio debiti* a petición de la otra parte. Más la perfección de esta amistad espiritual, como valor en sí, hace que los esposos no estén obligados a buscar la procreación. Si de común acuerdo se comprometen a la continencia completa, el lazo conyugal no se rompe; al contrario, se refuerza con su amor espiritual.

Así, pues, S. Agustín yuxtapondría dos concepciones del matrimonio: por una parte, en tanto que fundado en la naturaleza animal y en los procesos biológicos del acto sexual, sería institución cuya razón de ser está en la procreación; de otra parte, en tanto que brota de la naturaleza social del hombre, sería una sociedad espiritual. El hijo es fruto del acto sexual biológico, no de la sociedad conyugal que sería exclusivamente espiritual.

Este pesimismo y dualismo agustinianos del matrimonio y de la moral conyugal habrían pasado a la teología de la Edad Media e influenciado de una manera decisiva toda la tradición teológica, añaden Janssens y los suyos. La moral sexual de S. Agustín fue tomada sustancialmente por los grandes escolásticos. Sto. Tomás se limitará a reforzarla y precisarla con las exigencias de la ley natural, recogiendo así una Tradición ya deformada y transmitiéndola a toda la teología posterior.

En prueba de ello presentó Janssens solamente un ligero análisis e interpretación de los textos de Sto. Tomás.

El dualismo agustiniano lo habría recogido Sto. Tomás en su concepción de la ley natural. Lo esencial en la misma es que su contenido normativo, o los preceptos de la ley natural, estarían determinados por los tres órdenes de inclinaciones de la naturaleza: las que son comunes con todos los seres aun del mundo inorgánico, las comunes a los hombres y demás animales y, por fin, las que son propias de su naturaleza racional.

En el nivel genérico, o común al hombre y al animal, sitúa las prescripciones de la ley natural relativas a las relaciones sexuales; y en el nivel específicamente humano coloca el carácter social del hombre. El cuadro aparece bien apropiado para adoptar la concepción dualista de S. Agustín.

Y, en efecto, el contenido de la ley natural en cuanto a las exigencias de la vida sexual estaría determinado por la naturaleza ge-

nérica. En este contexto, las relaciones sexuales serían actos de la naturaleza animal, cuya moralidad estaría determinada por el orden a la naturaleza genérica, que es primario y fundamental. Es decir, la finalidad natural de estos actos vendría determinada por su función biológica.

Tal sería el sentido del matrimonio dado *in officium naturae* y fundado sobre la ley natural genérica. Las relaciones conyugales son de orden del acto de la naturaleza, y su fin natural consiste en asegurar la procreación. Tal sería, también, el *fin principal* del matrimonio. Los fines y valores secundarios de amistad, mutuo obsequio y ayuda derivan de la institución matrimonial en el aspecto específico o en cuanto comunidad humana. Y habrán de subordinarse al fin primordial, genérico y biológico, que es el de la procreación.

Con este dualismo aceptó también Sto. Tomás del Hiponense la concepción pesimista de la concupiscencia que se manifiesta, sobre todo, en el desorden del placer sexual. De ahí que mantuvo la misma concepción rigorista de las relaciones conyugales:

- 1) Estas relaciones entre los esposos deben intentar positivamente la procreación.
- 2) Toda práctica que impida (positivamente) la concepción es contraria a la naturaleza, y es pecado.
- 3) El acto sexual en los esposos es irreprochable y exento de todo pecado cuando se unen con intención procreadora o para cumplir el deber de fidelidad que impone la *redditio debiti*. En tal caso, el cónyuge que accede a la petición del débito de otro, siempre está exento de pecado. Mas el que toma la iniciativa puede hacerlo, o bien para precaver al otro del peligro de incontinencia, y entonces no tiene pecado alguno; o bien para evitar la propia incontinencia, por deseo de placer sexual, y entonces hay allí una falta venial (7).

(7) L. JANSSENS, *Mariage et Fécondité*, 1967, p. 42-61 para Sto. Tomás. Aparte de la interpretación general de este problema, que exponemos después, Janssens parece entender indebidamente el texto principal de Sto. TOMAS, *Supplem.* q. 49 a. 5: "Duobus solis modis coniuges absque omni peccato conveniunt, scilicet, causa procreandae prolis et debiti reddendi". Según nuestro autor, los esposos tendrían sólo honesta intención de la prole cuando practican la unión *en los límites y medida* en que sea necesaria para obtener descendencia. Con lo que la lógica del Santo llevaría a condenar como ilícito el uso del matrimonio en los períodos infecundos —si los hubiera conocido— o entre los esposos estériles. Pero esto es falso. St. Agustín y Sto. Tomás conocían de sobra los matrimonios

Hacia la nueva teoría.

Después de habernos descrito con las más negras tintas el rigorismo y dualismo de la concepción antigua del matrimonio, personificada en los dos grandes exponentes de la Tradición patristica y teológica, S. Agustín y Sto. Tomás, Janssens y los suyos presentan la evolución de los siglos siguientes hacia la nueva concepción de la moral conyugal, basada en la visión personalista y en el amor como motivo y valor absoluto de la unión de los esposos, y que habría de terminar en el reconocimiento de la anticoncepción como lícita.

Este cambio de perspectiva lo encuentran iniciado a fines del siglo XV con el moralista Martín Lamaistre. Este nominalista parisiense, que en su tratado sobre la templanza y la castidad toma a veces posiciones contra Sto. Tomás, defendería el primero que "no todo acto de matrimonio realizado por otros motivos que la procreación es opuesto a la castidad conyugal". En esta afirmación ven estos autores una reacción contra el rigorismo antiguo, por lo que le consideran como uno de los promotores más influyentes de la nueva tendencia (8).

entre estériles y siempre los tuvieron por lícitos, así como la vida conyugal en ellos. La intención de la prole la refiere claramente a una *intentio naturae* o habitual, propia del acto externo, como ahí mismo aparece, *Supplem.* q. 49 a. 5 ad 1: "Oportet quod *intentio naturae*, qua prolem intendit, referatur, actu vel habitu, ad intentionem prolis... Nec tamen sequitur quod motus naturae sit malus; sed quod sit imperfectus". Y el pecado está en contravenir a esa "intención de la naturaleza", es decir, en cualquier práctica anticonceptiva, aparte de esa falta venial por el motivo subjetivo hedonista.

(8) *Eximii Doctoris parisiensis Martini Magistris de temperantia liber*, Parisiis 1490, 1511. JANSSENS, *Mariage et Fécondité*, p. 62-3, no ha consultado la obra, sino que ha tomado los datos de una tesis doctoral inédita de W. DECKERS, Lovaina 1965. Aunque no hemos verificado este texto del llamado Martinus de Magistris por Francisco de Vitoria en su comentario, ahora publicado, sobre la templanza, en que contiene constantemente con el teólogo parisiense, o a quien tiene siempre presente, creemos que toda esta investigación es muy deficiente. No parece que el texto diga nada nuevo ni haya cambiado nada respecto de la interpretación general que Cayetano y Vitoria daban a esta doctrina.

En efecto, VITORIA, *Comentarios a la Suma, II-II, de Sto. Tomás*, Tomo V: *De temperantia*, in q. 153 a. 2 n. 3 (ed. Beltrán de Heredia, Salamanca 1952, p. 140) afirma claramente que la extensión de la plena licitud del acto conyugal a dos motivos subjetivos más, que eran la *petitio debili* por causa de salud y para evitar las propias tentaciones, era doctrina común, introducida por Escoto y Almain: "Dico quod actus venereus non solum est licitus illo fine, scilicet si fiat causa prolis, sed etiam propter hunc finem ut evitetur fornicatio... in altero coniuge. Et in hoc omnes conveniunt... Sed nunc communis modernorum opinio est in Schola, ut Scoti, Almain et aliorum, quod actus venereus licitus est prop-

La evolución, sin embargo, reconocen que fue lenta. Sólo en el siglo XVII, según narra el escotista Mastrius, se tenía como opinión común entre los moralistas no haber pecado, ni aún venial, en que los esposos cumplieran el deber conyugal no sólo a petición de la otra parte, sino también *petendo debitum* o tomando la iniciativa para evitar el peligro de propia incontinencia; si es lícito para proteger al consorte del pecado, con mayor razón lo será para salvaguardar la propia castidad.

En los siglos siguientes continuó la discusión sobre la cuestión de si la búsqueda del placer puede ser motivo subjetivo o personal suficiente para legitimar las relaciones sexuales. Y solo a fines del siglo pasado —siempre según la investigación de estos autores (9)— se generaliza la opinión afirmativa, es decir: buscar el placer sexual como fin próximo en los actos matrimoniales no debe ser tenido como pecado ni aún leve; y se convierte en motivo honesto bajo una doble condición:

- 1) Si los esposos respetan los límites de la templanza.
- 2) Si no excluyen positivamente los fines intrínsecos al matrimonio. Esta *exclusión positiva* de la procreación la entienden mediante alguna práctica anticonceptiva que vicie el acto sexual.

También en el curso del siglo pasado fueron reconociendo los moralistas otros motivos subjetivos que legitimaron la unión matrimonial al margen de la intención procreadora. Entre ellos destaca el de preservación y mantenimiento del amor mutuo de los esposos. En virtud del mismo, los teólogos ya defendían la licitud de las caricias e intimidades de los esposos aun fuera del contexto de la

ter sanitatem, et propter evitandam fornicationem in se. Sed si fiat propter solam delectationem, dicunt quod solum est peccatum veniale". En seguida, in q. 154 a.1 n. 2 p. 143, indica que esa era también la opinión de Martinus, pues le acusa de poner como especie distinta de lujuria esa leve falta de hacer el acto conyugal ob solam delectationem: "Sed Martinus dicit quod ultra has (sex) species sunt ponendae multae aliae... Et ratio eius est quia per istas species non connumeratur si vir respectu delectationis cognoscat uxorem, et si non fiat debito modo... etc.". Más tarde, in q. 154 a.11 n. 7 p. 179 presenta como opinión corriente y propia la licitud en el pedir espontáneamente el débito: "Quia si uxor petat, tenetur vir reddere debitum; ergo non peccat... quod non solum datum est matrimonium in generationem, sed etiam in remedium concupiscentiae actus venerei fornicationis quod illic cessat". Janssens pues y los suyos para lanzar sus teorías de los cambios de doctrina deberían haberse apoyado en un examen más amplio y objetivo de los textos.

(9) JANSSENS, *Marriage et Fécondité*, p. 64. MASTRIUS, *Theologia Moralis*, disp. 20 q. 6 a.1 n. 125.

cópula, en cuanto juzgados indispensables para el mantenimiento del amor mutuo.

No es extraño, pues, que cuando empezó a conocerse con datos científicos el ritmo de los períodos infecundos, la Santa Sede admitiera la licitud de la continencia periódica basada sobre ellos. Desde la primera consulta a la Penitenciaría del 2-III-1853, la respuesta de Roma ha sido siempre la misma: se puede dejar en paz a los esposos que la practican por razones suficientes con tal que no hagan nada para impedir la concepción, significando con ello cualquier intervención anticonceptiva.

La aceptación de la continencia periódica abría un nuevo paso evolutivo respecto de la concepción tradicional: según ésta, la intención *positiva* de la procreación se requería para la plena licitud del acto; los esposos debían limitarse a las relaciones necesarias para la procreación. Los teólogos después concedieron que la exclusión simplemente *negativa* de la prole, no viciando positivamente el acto de la naturaleza, también carecía de culpa. Pero la licitud de la continencia periódica implica además que los esposos, por razones válidas, pueden limitar sus relaciones a los períodos infecundos, teniendo la *intención positiva* de evitar la procreación.

Toda esta renovación doctrinal respecto de la teoría antigua ha sido recogida en la *Casti Connubii* de Pío XI, prosiguiendo explicando Janssens. Justamente la encíclica se sitúa en este momento de la evolución de las ideas, confirmando los nuevos cambios operados en la moral sexual.

En efecto, la encíclica reconoce que los actos conyugales pueden ser legítimos aun fuera de la necesidad de la procreación. Y justifica la licitud por los motivos subjetivos, que son apreciados como fines secundarios del matrimonio. Estos mismos motivos personales válidos pueden también legitimar los actos conyugales que por causas naturales de esterilidad o infecundidad periódicas no puedan ser procreadores. El recurso al uso del matrimonio en los períodos infecundos queda confirmado como lícito.

Pero la *Casti Connubii* no gusta en su conjunto a los partidarios de la teoría "abierta". Janssens le reprochaba que no ha superado el dualismo clásico de la teoría antigua. Y que "su terminología y la estructura de su argumentación son perfectamente tomistas". La encíclica reproduce simplemente los razonamientos de los escolásticos basados en la concepción antigua del *acto de la naturaleza*.

Después de haber admitido la validez de tantos motivos personales que hacen lícitos los actos conyugales sin que se siga la prole, la encíclica exige que en todos los casos sea la estructura o "naturaleza intrínseca del acto y su ordenación obligatoria al fin primario que es la procreación", la que determine la moralidad de la vida conyugal. Esta condición comporta la condenación total de las prácticas anticonceptivas, solemnemente reiteradas en la encíclica. Y el fundamento de ello es la argumentación tomista de que las prácticas anticonceptivas *vician el acto de la naturaleza*, con su finalidad natural determinada por la función biológica de la procreación.

¿Por qué, se queja Janssens, después de haber aflorado las nuevas ideas de los motivos personales, la encíclica se ha cerrado en esa "barrera infranqueable" de la estructura biológica del acto natural con su orden a la procreación?

Por ello, Janssens y su grupo se vuelven a los textos del Concilio dedicados al matrimonio en la Constitución *Gaudium et Spes*. Es donde la Iglesia habría hecho suya la nueva *visión personalista* del matrimonio, en que el amor recobra todo su sentido de expresión de la unión interpersonal y don o perfección mutua de los esposos, suplantando a la mera finalidad biológica de la tradición antigua. La nueva idea había sido presentada ya por H. Doms y otros. Pero la condenación por el Santo Oficio, en 1944, de la teoría de Doms y Krempel, que se pronunció a favor de la línea tradicional, habría retardado la adopción de las nuevas ideas.

El concilio, empero, rompiendo esas trabas, consagraría esa nueva concepción personalista aplicándola al problema de la regulación de los nacimientos. Los "criterios objetivos" de esta regulación ya no estarían fundados en la estructura biológica del acto sexual como "acto de la naturaleza", sino en la visión integral de la sexualidad en el contexto de la persona y su perfección. En este sentido integral de la procreación humana, el amor no queda en la simple línea de los motivos subjetivos, sino que es elevado a la categoría de valor en sí y significación primaria de los actos de la vida conyugal. "El sentido intrínseco de estas relaciones consiste en ser signo propio, la expresión y la promoción del amor".

En este contexto del amor conyugal como expresión del don mutuo de los esposos, el uso de las píldoras o el recurso a "otros medios anticonceptivos" cuando la continencia periódica es insuficiente para la función de una "paternidad responsable", proclamada ya

por el Concilio, no aparecen ya marcados con la nota de "malicia intrínseca" que la teoría antigua la asignaba. Su significación moral será irrelevante y por lo mismo se harían lícitos, en situaciones de necesidad de los esposos, obligados a realizar un amor más grande, fuente de los valores más esenciales del matrimonio... (10).

2.—PUNTUALIZACIONES.

Pero es el caso que el Concilio en la *Gaudium et Spes* no ha dejado tal puerta abierta para la legitimación de las prácticas anticonceptivas en ningún caso. Antes bien, según la interpretación obvia de los famosos textos de nn. 49-51, confirmada ahora de modo autorizado por la *Humanae vitae* —no según lo que estos autores partidarios de la nueva moral quería que dijera— reitera las condenaciones de Pío XI y Pío XII sobre la anticoncepción, aunque de modo general y remitiéndose a la anunciada decisión del Papa.

Ni el doctor Doms y los autores que le siguieron por los años de 1936 a 1956 derivaron nunca de su teoría de los fines personales del matrimonio la consecuencia de justificar la anticoncepción.

Por su parte Pablo VI declara, en su discurso de presentación, haber en su Encíclica "voluntariamente seguido la concepción personalista, propia de la doctrina conciliar, respecto de la sociedad conyugal dando así al amor, que la engendra y alimenta, el lugar preeminente que le corresponde en *la evaluación subjetiva del matrimonio*" (subrayado nuestro). Esto, no obstante, ha cerrado más de cerca aún que Pío XI la condenación de toda intervención directa anticonceptiva como intrínsecamente mala. Y observaba en el citado discurso que esta doctrina de su encíclica la veía "*surgir de la exigencia intrínseca del amor humano auténtico*, de las estructuras esenciales de la institución del matrimonio, de la dignidad de los esposos, de su misión al servicio de la vida, tanto como de la santidad del matrimonio cristiano". Añade que se movió a declarar igualmente esa moral íntegra de la vida conyugal, porque "debíamos valorar una tradición no solamente secular, sino reciente, la de nuestros inmediatos predecesores. Estábamos obligados a hacer nuestra la enseñanza del Concilio que Nos mismo habíamos promulgado".

(10) JANSSENS, *Mariage et Fécondité*, cit. p. 83, 106.

¿Cómo entonces insiste Janssens así como el grupo de "mayoría" y muchos otros autores, que su nueva posición favorable al uso lícito de la píldora y anticonceptivos —eso sí, repiten siempre las consabidas fórmulas, en el contexto de una regla de castidad conyugal más rica y cristiana, opuesta a los motivos egoístas, dentro de los límites de la paternidad responsable, al servicio de "una fecundidad prudente y generosa"— era simple consecuencia de las nuevas perspectivas personalistas adoptadas por el Concilio, y del abandono de la antigua concepción tradicional?

Hay algo, pues, en esta dura crítica de la concepción sobre el matrimonio y su uso de la Tradición patristica y teológica, declarada culpable de grave desviación de la moral cristiana (11) *que no va*. Queremos, pues, puntualizar esto subrayando lo inconsistente de esta general valoración de la Tradición de la Iglesia, basada en información histórica tan defectuosa y en cúmulo de interpretaciones tendenciosas e inexactas.

Pero no podemos entrar con igual ligereza en argumento tan inmenso. Sólo queremos notar algunas líneas de rectificación sobre la base de quienes han probado como existente una Tradición patristica y teológica sobre la moral del uso del matrimonio, no sus-

(11) JANSSENS, *Marriage et Fécondité*, lo dice así, en efecto, al afirmar, p. 73: "El gran mérito de la renovación que, desde fines del s. XV, ha desencadenado la reacción de los teólogos contra la concepción antigua, consiste en haber reencuentrado el contacto con la doctrina cristiana, tal como S. Pablo la enuncia en I Cor. 7, 1-6". Se trata del texto en que S. Pablo afirma que los esposos se paguen mutuamente el débito conyugal y no se defrauden —excepto algún tiempo para la oración— por el peligro de incontinencia: "Esto os lo digo condescendiendo (*secundum indulgentiam*), no mandándolo" (v. 6). Pues siempre es mejor "que todos los hombres fuesen como yo" (v. 7), es decir, viviesen en continencia. El *secundum indulgentiam* lo interpretaban S. Jerónimo y S. Agustín en el sentido de que las relaciones conyugales, aun naturales, suponían algún pecado, que debía ser compensado por los bienes del matrimonio. Pero entendían esto de un pecado venial, derivado del desorden y desarreglo de la concupiscencia, no del desorden intrínseco del acto. Lo que Sto. Tomás ya lo entendió, como diremos, de una "yactura" o defecto penal, no de pecado propio, excepto cuando obran por solo deseo hedonista o del mero placer. Lo que equivale ya a la "concesión" o condescendencia que traducen los modernos. Por lo demás, los Padres y teólogos han entendido y seguido fielmente a S. Pablo enseñando a los esposos la "reddito debiti" como deber conyugal. Y si bien ponían en el "petere debitum" una falta leve, porque con frecuencia va implicado en ello el solo motivo del placer, pero ya desde el s. XVI, como vimos que atestigua Vitoria, era general la idea de que ello se cohonesta por el motivo racional o fin secundario de remedio de la concupiscencia.

Sobre la base pues de tales imaginarias alegaciones afirma Janssens que los Padres y teólogos se habían desviado del cristianismo de S. Pablo. Y añade aun más infundadamente que S. Pablo reaccionaba contra dicha concepción antigua y la condenaba... antes de nacer (!).

tancialmente deformada, sino coherente con la revelación y el actual Magisterio de la Iglesia (12).

La doctrina de la ley natural.

En primer lugar, vayamos a la premisa fundamental de la *ley natural*. Janssens y sus seguidores afirman despectivamente que toda la concepción de los Padres y escolásticos sobre moral conyugal está fundada en la idea del *acto de la naturaleza*, basado a su vez en un *orden natural*, en una ley natural, inscrita en la naturaleza humana, eterna e inmutable. Ahora bien, tal pretendida ley natural no sería cristiana, ni reflejaría la ley moral de Cristo y del Evangelio. San Agustín y Sto. Tomás la habrían tomado de las filosofías paganas, máxime de estoicos y neo-pitagóricos. Pero los estoicos entendían esta ley natural como ley de la naturaleza ante todo animal y biológica. Sería una fuerza ciega e irracional, inmersa en la naturaleza universal, dada la concepción panteísta de los estoicos de un Logos identificado con el Cosmos y fatal impulsor de sus movimientos. De ahí el "fisicismo" de la concepción tradicional que atribuye a la estructura biológica del acto sexual, determinado por el fin procreador, un valor normativo intrínseco.

En respuesta, cabe sólo indicar aquí algo de este problema de la ley natural, que es el núcleo de la cuestión.

Ante todo, sabido es que el concepto de ley natural no es invención primera de los estoicos, aunque éstos la popularizaran tanto. Antes de ellos se encuentra claramente formulada por Aristóteles, como filosofía del *derecho natural*, o ley de lo justo inscrito en la naturaleza, base y fundamento de todas las leyes escritas de la sociedad. Pero es verdad que los estoicos, desde los más antiguos como Crisipo y Zenón, la exaltaron y elevaron en todos los tonos como la *ley natural y divina*, que rige el universo entero y sociedad de los hombres y de los dioses.

Fue especialmente Cicerón quien transmitió a la cultura romana la elevada noción estoica de la ley natural como una "fuerza innata

(12) J. FUCHS, *De castitate et ordine sexuali*, ed. 3 (Roma 1963) p. 84 ss.; J. FORD-G. KELLY, *Cuestiones matrimoniales (Marriage Questions)*, 1963) vol. II, vers. esp. Santander 1965, p. 153-186, quienes desarrollan la historia de esta tradición con abundante literatura.

e indestructible" inserta en la naturaleza del hombre, y a la vez como la ley de la "recta razón", que no es posible abrogar ni abolir, como la ley sempiterna universal para todos los hombres, de la cual ninguna ciudad ni pueblo puede evadirse, porque su autor es Dios (13).

En Cicerón, como antes en Aristóteles, hay en esta noción íntima compenetración y simbiosis de *naturaleza* y *razón*, de la *physis* y del *orthos logos* de Aristóteles y los estoicos, que Cicerón traduce por la eterna expresión de *recta ratio*. Sin que aparezca nada de ese dualismo de que acusan tanto Janssens y los suyos, sino que se trata de un concepto no meramente *fisicista*, sino *antropológico*. Esto es lo que no han sabido ver dichos autores, quienes a su vez no escapan al dualismo, escindiendo al hombre en el doble plano de *naturaleza* y *persona*. De este dualismo en que inciden los teóricos de las nuevas ideas hablaremos luego.

Pero no es solamente patrimonio de la filosofía antigua el concepto de *ley natural*, de un *orden natural* inscrito en la naturaleza del hombre y normativo de toda su vida moral, individual y social. Es también doctrina fundamental de la *moral cristiana*.

El P. C. Spicq, famoso exégeta, que es quien recientemente mejor ha caracterizado la Moral del Nuevo Testamento como *moral de la caridad* y más profundamente ha ilustrado con análisis bíblicos la originalidad de esta revelación del *agapé* cristiano, ha podido no obstante escribir: "Es verdad que la Moral del Nuevo Testamento, siendo la de un hombre nuevo, regenerado por la gracia, no se inspira explícitamente sino en motivos sobrenaturales. Es raro que apele a las sugerencias de la recta razón, a los imperativos de la conciencia, a las normas de la vida en sociedad. Más, reflexionando un poco, aparece este orden natural subyacente en todas partes, y que la moral neotestamentaria se desvanecería, sino se basara sobre una naturaleza, supuesta buena en sí misma" (14).

(18) C. SPICQ, *Théologie Morale du Nouveau Testament* (Paris, Gabalda 1965) I p. 183-199, 364.

(13) Véase sobre los orígenes del concepto de ley y derecho natural en la filosofía antigua desde Aristóteles, SANTIAGO RAMIREZ, *El Derecho de gentes* (Madrid 1955), obra que contiene a la vez una magnífica exposición sistemática de la misma doctrina en Sto. Tomás y toda la Escuela.

(14) C. SPICQ, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, t. I (Paris 1965), Appendice II: *La loi naturelle dans le N. Testament*, p. 494-506. El autor remite a otras numerosas exposiciones en el mismo sentido, como A. N. WILDER, *Equivalents of Natural Law in the Teaching of Jesus*, en "Journal of Religion",

Es fácil confirmar dicho aserto, como lo hace el P. Spicq, recorriendo gran parte de los textos del Antiguo Testamento para encontrar en ellos de nuevo asumidas y elevadas a normas todas las virtudes humanas y prohibidos todos los vicios como contrarios a la naturaleza. Aunque no sean más que los famosos textos de S. Pablo en que reprueba todos los pecados de los paganos como opuestos a este orden de la naturaleza (Rom. 1, 24-32) y derivados del primer pecado de idolatría y desconocimiento del verdadero Dios (Rom. 1, 18-23). Por ello enuncia universalmente el apóstol que existe, fuera de la Escritura y de la revelación de Dios, una moral de los imperativos de la naturaleza, en la cual la luz de la razón es un principio de obligación, la norma de lo que se debe hacer o evitar: "Cuando los gentiles, que no tienen ley, *cumplen naturalmente (physeo)* las prescripciones de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos ley. Con ello muestran la realidad de esta ley inscrita en sus corazones, siendo testigo su conciencia y los juicios interiores con que entre sí unos a otros se acusan o excusan" (Rom. 2, 14-15).

Tal es el enunciado central de S. Pablo, al lado de otros innumerables de la Escritura en que la ley moral es reconocida a la vez como una ley *divina y natural* fundada en el orden de la naturaleza e inscrita en la luz de la razón natural (Ps. 4,5), como un reflejo y participación de la ley eterna de Dios; y es la misma *ley de la conciencia* que se impone claramente al hombre, puesto que los paganos son inexcusables de haberla violado (Rom. 1,32).

Con razón observa Spicq que los autores protestantes, lo mismo que ahora estos autores católicos, no tienen razón en acusar a Santo Tomás, al aceptar esta concepción de la ley natural —lo mismo que antes S. Jerónimo, S. Agustín y los Padres en general— de "hacer intervenir una filosofía extraña al pensamiento paulino". Porque estas nociones de *ley divina, lex naturae*, lo mismo que las de conciencia y libertad, difundidas por los estoicos y hechas ya corrientes en la filosofía popular helenística en que vivía S. Pablo, pertenecen al fondo común de las nociones evidentes y admitidas en la Sabiduría de los pueblos. "Y lo mismo que Moisés se inspiraba en parte en el Código de Hammurabi y en el derecho consuetudinario asi-

1946, p. 125-135; ED. HAMEL, *Loi naturelle et loi du Christ*, en "Sciences Ecclésiastiques" (Montréal) 1958, p. 49-76; PH. DELHAYE, *Permanence du Droit naturel*, Louvain-Lille 1962, p. 35 ss. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, etc.

rio-babilónico, S. Pablo asume los valores puramente humanos, reconocidos y propagados por los estoicos" (15).

Y, antes que S. Pablo, esta asunción la realizaba Jesucristo, quien confirmó de nuevo ese Decálogo, promulgado por Moisés, de los Diez Mandamientos, que resumen y condensan la ley moral natural (Mat. 19, 18; Marc. 10, 19) y reafirmó tanto la necesidad de cumplirlos para la salvación (Mat. 19, 17; 28, 18), como el orden natural inmutable de los mismos, de los cuales ni una sola tilde ha de caer, mientras no pase el cielo y la tierra (Mat. 5,18; Luc. 16,17).

"Nada más humano, pues, concluye el P. Spicq, que la moral neotestamentaria. Ella denuncia los mismos vicios y prescribe las mismas virtudes que los códigos judíos, griegos y romanos, es decir, ella resume las exigencias de la conciencia universal. El Señor y los apóstoles se basan precisamente sobre la rectitud del juicio de los hombres para recomendar la vida cristiana como una realización perfecta de moralidad" (16).

Justamente enlazando con esta línea eterna, humano-cristiana de la ley divina, Pablo VI en su Encíclica *Humanae Vitae* "al defender la moral conyugal en su integridad" (n. 18), la propone como "doctrina fundada sobre la ley natural, iluminada y enriquecida por la revelación divina" (n. 4).

A esos mismos principios de la ley natural habían apelado sus predecesores —y no sólo Pío XI— a quienes se remite, cuando expusieron la misma moral del matrimonio. Pero, en vista de la crisis actual, el Papa insiste con más fuerza aún "que corresponde al Magisterio de la Iglesia el interpretar también la ley moral natural". Y bajo la misma apelación al texto evangélico declara que "Jesucristo, al comunicar a Pedro y a los apóstoles su autoridad divina y al enviarlos a enseñar a todas las gentes sus mandamientos (Mat. 28, 18-19), los constituía en custodios e intérpretes auténticos de toda la ley moral, es decir, no sólo de la ley evangélica, sino también de la ley natural, expresión de la voluntad de Dios, cuyo cumplimiento fiel es igualmente necesario para salvarse" (n. 4).

Sobre esa ley natural vuelve con extraña insistencia a lo largo de todo el documento, como fundamento de toda su doctrina. Que

(15) C. SPICQ, ob. cit., p. 400. Alega entre los protestantes que habían lanzado esta acusación a E. GAUGLER, *Der Römerbrief*, Zurich 1952, II p. 100-118.

(16) C. SPICQ, ob. cit. p. 404.

la Iglesia, a pesar de todas las resistencias e incomprensiones, "no deja por esto de proclamar con humilde firmeza *toda le ley moral, natural y evangélica*. La Iglesia no ha sido la autora de éstas, ni puede, por tanto, ser su árbitro, sino solamente su depositaria e intérprete, sin poder jamás declarar lícito lo que no lo es por su íntima e inmutable oposición al verdadero bien del hombre" (17).

La interpretación de esta ley natural en la *Humanæ Vitæ* es la misma que en la *Casti Connubii* o en los demás documentos de la Iglesia, puesto que las conclusiones o determinaciones normativas que de ella extraen sobre moral conyugal —lo mismo que sobre los demás problemas de moral familiar, de deberes y derechos sociales, de propiedad y justicia social, etc.— son idénticas.

Pero Janssens y demás seguidores de la nueva moral conyugal, recusan, como hemos dicho, las conclusiones de la *Casti Connubii* sobre la moralidad intrínseca de las prácticas anticonceptivas, porque iban fundadas en los razonamientos escolásticos de la ley natural, que determinaba la moral de los actos conyugales como "actos de la naturaleza" determinados por la finalidad natural procreadora, y no por los fines personales.

Estos razonamientos partían de la concepción de la ley natural de Sto. Tomás, subyacente en toda la encíclica. Y la concepción del Aquinate la rechazan por el *dualismo* estoico-maniqueo en ella implícito. Sto. Tomás desarrolla las normas de la ley natural por la triple serie de inclinaciones naturales: las que tiene el hombre comunes con los seres inorgánicos, aquellas que comparte con los demás animales, y las que le son propias y específicas, es decir, las de la vida del espíritu, religiosas, de orden social, etc.

Pero como la moral de las relaciones sexuales las determinaba sobre las inclinaciones de la vida animal, o el orden de la naturaleza

(17) Enc. *Humanae vitæ* n. 18. Cf. nn. 10, 11, 17, 19, 21, 23, 24, 31. Por lo demás esta competencia del Magisterio para proclamar e interpretar la ley natural y divina y la condición de la misma como ley inmutable grabada en la naturaleza humana es declarada no solo por los Papas, sino también en numerosos textos del Concilio, como en la Const. *Gaudium et Spes*, n. 23, n. 50, 51 (en la misma materia de moral conyugal), n. 79 (= "la vigencia permanente del derecho natural de gentes y de sus principios inmutables") y en la Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, n. 3: "La norma suprema de la vida humana es la propia ley divina, eterna, objetiva y universal... Dios hace partícipe al hombre de ésta su ley... El hombre percibe y reconoce por medio de su conciencia los dictámenes de la ley divina...". De modos equivalentes, como apelación a concretas leyes y derechos naturales, con mucha mayor frecuencia.

genérica, de ahí el *dualismo* de su concepción de la ley natural, en que lo específico racional de la persona humana lo subordinaba al fin genérico y animal de la procreación. La función biológica del acto de la naturaleza la elevaba a la dignidad de principio primero y absoluto, desconociendo el *sentido integral* de la sexualidad humana determinada por su significación personalista e interrelacional de don mutuo, que la asume y orienta ante todo a la promoción del mutuo *amor* de los cónyuges...

Pero acusación tan grave peca de desconocimiento e incompreensión de la rica doctrina de Sto. Tomás sobre la ley natural y sus normas. Parte de la consideración simplista de que el Santo hubiera reducido toda su concepción de la misma a la división que hizo de los preceptos por las tres series de inclinaciones. Pero entonces no debían hablar de "dualismo", sino (y valga la expresión) de "tridismo", porque el esquema de relaciones es tripartito. La parte espiritual del hombre la habría subordinado no solamente a lo genérico-animal, sino también al género remoto, a sus tendencias como ser material o pura corporeidad; lo que nadie hasta ahora había supuesto.

El error básico de esta interpretación estriba en suponer que Sto. Tomás y toda la escolástica habían elevado esas tendencias inferiores del hombre al nivel de criterios absolutos o *norma formal* del orden moral. El tema había sido discutido ya exhaustivamente y clarificado por los autores clásicos, y los teóricos actuales debían conocer al menos aquellas discusiones. En ellas quedaba aclarado que Sto. Tomás siempre había establecido una uniforme regla o principio de la *moralidad formal*: la *razón humana*, *razón natural* o *recta razón*, que se actúa en los dictámenes de la ley natural, como principio y regla próxima de los actos morales; y de la Razón divina o Ley Eterna, de que aquélla es participación, como norma suprema y remota. En todos sus escritos aparece el bien y el mal morales definidos por orden a esa *recta ratio*, ya propuesta por Aristóteles, y que se extiende desde los primeros principios de la ley natural hasta las últimas determinaciones prácticas de la razón individual o conciencia recta, informada por la prudencia (18).

(18) Véase al exposición de este tema en T. URDANOZ, *El problema del orden moral y sus normas*: Cienc. Tomista 81 (1954) p. 241-275. Entre otras exposiciones recientes del mismo tema, L. LEHU, *La raison, règle de la moralité d'après S. Thomas*, Paris 1930; O. LOTTIN, *Principes de Morale*, II c. 13-14, Gembloux 1942; Id., *Morale fondamentale*, I Tournai 1954.

En las diferencias de opinión en torno a esta discusión clásica, aun los que, como los discípulos de Suárez, daban la primacía a "la naturaleza del hombre con sus inclinaciones naturales", "el orden al último fin", o a "las relaciones esenciales de la naturaleza", entendían estos criterios como *norma fundamental*, o de la "moralidad objetiva". Bien entendido que tales impulsos o tendencias ontológicas no se convierten en regla formal de la moralidad de nuestras acciones, sino en cuanto *penetrados de racionalidad* y reflejados en dictámenes de la razón, que es la norma constitutiva de la moralidad formal.

Y es cierto que todos, en pos del Aquinate, derivaron la división en tres órdenes de preceptos de ley natural de la conveniencia con la naturaleza humana y sus tres géneros de inclinaciones. Pero es en el sentido en que las leyes pueden proceder de la naturaleza y sus instintos: como de fundamento y base ontológica. Los animales participan también la ley eterna en sus inclinaciones naturales y, sin embargo, no hay en ellos ley natural sino "por metáfora" (I-II q. 91 a. 2 ad 3).

De igual suerte, las solas inclinaciones de la naturaleza animal del hombre no son en sí reglas de moralidad, sino en cuanto juzgadas por la razón y sometidas al orden racional. Es un error creer, como piensa Janssens, que Sto. Tomás derivó la moral conyugal de la simple inclinación animal a la procreación reflejada en la cruda fórmula del jurista romano de la *commixtio maris et feminae*. Ni él ni algún otro teólogo pensaron en la simple animalidad en tal frase expresada. Como aparece en su rica doctrina del matrimonio, que luego indicamos, dicha inclinación biológica a la procreación ha de ser entendida en el hombre en una visión antropológica: se trata de la inclinación procreadora revestida de las múltiples relaciones y exigencias espirituales, familiares y sociales propias de la procreación humana. La tendencia procreadora se traduce en norma moral dentro del matrimonio indisoluble, para los fines no solo de procreación sino también de la educación integral de la prole, en el contexto del amor mutuo, del respeto a la dignidad personal de los esposos y para las demás finalidades y valores de ayuda mutua y sociedad familiar, etc. Todos estos aspectos de la moral conyugal no son exigencias de la pura sexualidad animal, sino de la sexualidad humana, es decir exigencias pura y específicamente racionales.

Es así como entendió toda la tradición la inclinación natural procreadora, como norma de la actuación sexual humana. Siempre en íntima compenetración de lo sensible y carnal con lo humano y espiritual que forma la integridad del ser humano y del amor del varón y de la mujer, físico y espiritual.

Esta inclinación natural propia de la unión de los sexos puede muy bien entenderse en la *versión personalista* de la literatura actual. No hay en ello obstáculo ni mudanza sustancial, sino simple cambio de acento y tonalidades en el lenguaje moderno respecto del antiguo. Porque la naturaleza humana siempre la entendieron ellos como *personas*. Y que los esposos con toda su dignidad de personas y para procurar el bien de las propias "personas" y de las "personas" de los hijos se entendió siempre que van al matrimonio y buscan la unión conyugal.

Lo que sí entendió la tradición toda es que esa inclinación de la naturaleza significaba un criterio absoluto en cuanto *orientada a la procreación*, aunque no tenga siempre el efecto procreador. En esto ciertamente vieron un *límite infranqueable* —por lo que las prácticas anticonceptivas viciaban de la naturaleza— que estos defensores de las nuevas ideas quieren a todo trance sobrepasar.

No hay dualismo, por tanto, en la concepción de la ley natural subyacente en toda la tradición, sino distinción, por vía de análisis, de los varios planos de tendencias y exigencias del ser humano. Y el análisis de un ser en sus varios aspectos o géneros nunca destruye la unidad del ser; ni por tanto aquí destruye la integridad de la persona humana. *Abstrahentium non est mendacium*.

En cambio, la argumentación fácilmente se retuerce contra Janssens y los suyos. Porque éstos claramente *admiten el dualismo* en la concepción del hombre y de la moral sexual. Suponen que el orden animal o "biológico" de la sexualidad humana en su finalidad procreadora es puramente material e inferior, que ha de sacrificarse al orden de la razón y de la libertad, a fomentar los pretendidos "valores espirituales" del amor y bienestar de los esposos.

Al razonar así equiparan las funciones biológico-sensibles de la sexualidad humana a la biología de los seres infrahumanos del universo, que el Creador puso a disposición del hombre para que se sirviera de ellos utilizándolos plenamente, hasta sacrificarlos, para su propio provecho. Toda la naturaleza inferior del mundo está pues-

ta al servicio del hombre, el cual puede libremente manipular las cosas. Para eso tiene pleno dominio de ellas y de todas las funciones biológico-reproductivas de la genética animal para servirse de ellas y manipularlas en su utilidad, por la inseminación artificial, etc.

Pero hay un *craso error* en suponer esta paridad. Porque las partes corpóreas, vegetativa y sensitiva, del hombre con sus funciones no son algo exterior e inferior a él, ni caen bajo el dominio del *yo humano* ni están fuera de las normas de su ley natural. Son elementos componentes del propio yo, de la integridad de la persona y como tales dependen del dominio de Dios que les señaló sus propios fines. El hombre sólo tiene un dominio de administración sobre su cuerpo y funciones, como repite Pablo VI siguiendo a sus predecesores (H. V. n. 13,17).

La verdad es, pues, que todo el hombre es hombre, y de la misma *dignidad específica*. Y todo él ha de ser tratado con la misma dignidad de persona. No ha de tratar, pues, de una manera despectiva las "humildes funciones biológicas" de la sexualidad procreadora, como simplemente animales o "materiales", casi extrañas a su propio ser racional y que él pudiera manipularlas a su antojo para cualesquiera fines que le parecieran *razonables*. Hacerlo así sería introducir un *dualismo* pernicioso, casi maniqueo, y se minaría los cimientos de toda templanza y castidad, y hasta de todo respeto de sí. El hombre podría considerar su propia corporeidad y funciones vegetativas y sensitivas, como de orden inferior, que a él libremente con su razón compete dominar y disponer. Se consideraría libre para cualesquiera abusos en el comer y en el beber, para los abusos sexuales, para mutilar su integridad corporal y hasta destruirla con el suicidio... Tales serían las últimas consecuencias de la nueva moral.

La verdad, sin embargo, es que su libertad en esto tiene unos *límites*, impuestos por el Creador y expresados en el orden y tendencias de la naturaleza corporal-sensible a sus fines y funciones; es decir, las famosas inclinaciones naturales o "actos de la naturaleza", tan desprestigiados por la nueva corriente. Y si su vida e integridad corporal ha de tratarse con todo respeto, el mismo respeto se debe —claman todos los Papas— a las funciones de la sexualidad procreadora, por la dignidad sublime puesta por Dios en esta facultad *transmisora de la vida humana*, no solo animal. Es por lo que Pablo VI reitera que usar del don del amor mutuo en las íntimas relaciones de los esposos interfiriendo el proceso generador con las

prácticas anticonceptivas, es contradecir a la finalidad natural de esos actos, a la naturaleza del hombre y de la mujer, atentando a su dignidad, y por lo mismo, "contradecir el plan de Dios y su voluntad" (n. 13), manifestado en esa ley natural. Que la sexualidad amorosa es la misma sexualidad procreadora, contra el nuevo *dualismo* que quieren introducir estos autores...

La concupiscencia y el pesimismo de la doctrina antigua.

En segundo lugar, analicemos un poco la segunda acusación de Janssens y los suyos contra la tradición antigua, que al parecer dio lugar a su grave desviación de la doctrina cristiana: es la acusación de *pesimismo* de origen estoico, neopitagórico y *gnóstico-maniqueo*, causa de su concepción rigorista respecto de la moral conyugal.

La acusación es dirigida a todos los Padres antiguos, pero se centra sobre todo en S. Agustín, el gran pensador que recoge las ideas de los autores anteriores y las transmitió al pensamiento teológico-filosófico occidental. El Doctor de Hipona elaboró una doctrina muy rica con una literatura inmensa sobre el matrimonio en sus numerosos debates con los maniqueos, con Joviniano y Pelagio. Pero, al parecer, se dejaría influir de las tendencias pesimistas y rigoristas que determinaban la concepción de los estoicos, neopitagóricos y de ciertas corrientes gnósticas. El Hiponense fijaría así su doctrina recogiendo también las fórmulas de los juristas romanos sobre el pacto nupcial *liberorum procreandorum causa* y la ley natural que determina la *commixtio maris et feminae* por el *orden natural* a la procreación. De ahí su concepción constante, que determina la *licitud* de las relaciones conyugales por el *orden natural* a la procreación. Por lo mismo, todo uso del matrimonio que no se ordene a la propagación de la prole, supone siempre una *inmoderación de la concupiscencia* mala, y hay en ello pecado. No obstante, en los numerosos textos que se traen del Hiponense, nunca aparecen esos actos de la vida conyugal no realizados en vistas del fin procreador sino solo por mera satisfacción voluptuosa, sino condenados como *pecado venial*. Excepto cuando no se teme además provocar el aborto, o se utilizan drogas anticonceptivas (*venena sterilitatis*). S. Agustín conoce ya estas prácticas que impiden la concepción, pues las recomendaban los maniqueos, y las condena como contrarias a la

naturaleza, así como el onanismo natural (19). La lógica le hubiera llevado a condenar también como gravemente pecaminoso todo uso del matrimonio no necesario para tener hijos. Y ésto nunca se le ocurrió.

No hemos de entrar en todo el contexto de la magnífica doctrina de S. Agustín sobre el matrimonio, recogida también en los documentos de los Papas. Sólo nos limitamos a una observación sobre el origen de esa doctrina suya —la sola cuestionable— de que hay un abuso —aunque venial— de la concupiscencia viciada por el primer pecado, si los esposos van al acto conyugal no por la intención positiva de la procreación, sino movidos por el mero deseo del placer carnal.

Es extraño que Janssens y los suyos afirmen que el Hiponense tomara su interpretación peyorativa de la concupiscencia carnal de extrañas filosofías, cuando aparece directamente derivada de los textos de la Escritura, máxime de S. Pablo. A esos textos se remite S. Agustín, y no a los estoicos, cuyas ideas sobre la *apatheia* rebate, ni a los maniqueos, contra quienes polemiza.

Estos autores actuales parecen olvidar la constante doctrina paulina de la *carne*, origen de la tradición patristica y teológica. Y es conveniente recordarla. Los deseos y concupiscencias de la carne militan en rebelión y lucha abierta contra el espíritu; de ahí la oposición irreductible entre las obras de la carne y del espíritu (Rom. 7,5-8, 4-24; Gal. 5,16-17), y la situación del "hombre carnal" sometido a la fuerza tiránica de la concupiscencia y deseos depravados que le inclinan tan fuertemente al pecado (Rom. 1,24-25; Gal. 5, 24; Col. 3,5; I Thes. 4,5). La concupiscencia es la fuente de todos los pecados y sede de toda corrupción, por lo que parece reinar esta concupiscencia como una potencia diabólica en todo el mundo (I Ioan 2, 16-17; cf. I Tim. 6,9; Tit. 2,12; II Petr. 1,4, etc.).

Por eso concluye el Apóstol que "los que son de Cristo crucificaron su carne con sus pasiones y concupiscencias (Gal. 5,24), pues

(19) S. AUGUSTINUS, *De bono coniugali*, c. 11 n. 12: PL 40, 382; *De nuptiis et concupiscentia* I c. 15 n. 17: PL 44, 423; *De coniugiis adulterinis* II c. 12. 12: PL 40, 479: "Illicite namque et turpiter etiam cum legitima uxore concumbitur ubi prolis conceptio devitatur. Quod faciebat Onan filius Iudae et occidit illum propter hoc Deus". Cf. JANSSENS, *Marriage et Fécondité*, p. 13-41, donde los numerosos textos que cita del Hiponense, tomados de la obra de Lidner, sólo hablan de un desarreglo leve de la concupiscencia, siempre que no se impida la fecundación.

para fructificar a las obras del espíritu deben resistir con denuedo a las tendencias carnales. Sin duda, la idea paulina de la carne y sus deseos abarca todos los apetitos desordenados del hombre, en su parte espiritual y carnal, pero hacen referencia especial a los deseos y actos de la vida sexual, que es la parte carnal por excelencia.

Tal es la imagen de la doctrina paulina —y de S. Pedro, Santiago y S. Juan— sobre la concupiscencia mala que de nuevo presenta en su comentario el P. C. Spicq (20) conservando todo su valor actual como fundamental enseñanza de la historia de la salvación cristiana. Y ha sido la fuente del pesimismo de S. Agustín y de los Padres, así como de la teología y espiritualidad cristianas, en torno a la vida sexual.

Sin duda, la insistencia agustiniana en el desorden de la concupiscencia a lo largo de su inmensa literatura, sobre todo en la lucha contra Pelagio, dio lugar a errores de interpretación bien conocidos del agustinianismo medieval, del protestantismo y el jansenismo. La Iglesia ha rechazado siempre estos excesos en la interpretación de la concupiscencia y del placer sexual en ella implicado, máxime con las definiciones esclarecedoras de Trento. Es bien conocida su famosa declaración, opuesta a la teoría de Lutero: "Que la concupiscencia o *fomes* permanezca en los bautizados, este santo Concilio lo confiesa y siente; la cual como haya sido dejada para el combate, no puede dañar a los que no la consienten y virilmente la resisten por la gracia de Jesucristo... Esta concupiscencia que alguna vez el Apóstol llama pecado (Rom. 6,12 ss.) declara el Santo Concilio que la Iglesia Católica nunca entendió que se llame pecado porque sea verdadera y propiamente pecado en los renacidos, sino porque *procede del pecado y al pecado inclina*" (Denz. 792).

También hubo rigorismos innecesarios en algunos representantes de la primera Escolástica y autores del ascetismo medieval. Pero es equivocado confundir estas desviaciones con la moral conyugal que Sto. Tomás expuso y en pos de él la tradición posterior. El mismo santo rechaza (Supplem. q.49 a.6) la teoría rigorista de Hugo de S. Víctor y Guillermo d'Auxerre que condenaban como inmoral —a veces como pecado mortal— aceptar el placer sexual por los esposos en cualquier uso legítimo del matrimonio. Es uno de los ex-

(20) *Op. cit.* p. 182 ss.

tremos de la corriente agustiniana que abocaría al pensamiento de Lutero y de Jansenio, para quienes todo acto concupiscente es en sí pecado mortal.

Concupiscencia y moral conyugal según Sto. Tomás.

Pero veamos la rica y diáfana doctrina sobre la moral del matrimonio y sus actos que Sto. Tomás expuso en las Sentencias y es recogida en el *Suplemento* de la Suma (qq. 41,42,49), suficiente para clarificar su pensamiento de la confusión y críticas en que la involucran Janssens y sus seguidores.

Puede presentarse así el proceso de su doctrina :

1) El matrimonio es una institución de derecho natural basada en las inclinaciones de la naturaleza, querida y fundada por Dios según el orden de la creación en todos sus aspectos y finalidades esenciales : es decir, sea como institución ordenada primariamente a la propagación de la especie (*in officium naturae*) y como orientada asimismo después del pecado "en remedio de la concupiscencia" ; sea como institución social ordenada "a la mutua ayuda", bienestar personal y satisfacción de los cónyuges (*in officium civilitatis*), es decir, como institución de la familia, célula de toda humana sociedad ; sea en fin como institución de derecho divino en la economía cristiana, elevada a la dignidad de sacramento que expresa el misterio de la unión de Cristo y la Iglesia y confiere gracia a los esposos para santificación de su vida matrimonial (*Suppl.* q. 41 a.1-2 ; q. 42 a.1-2).

Por ello el matrimonio, en cuanto a todos esos valores no puede ser sino bueno (q. 41 a. 3), porque las fuentes de la naturaleza y de la gracia son buenas. Por lo que su actuación, o el uso del matrimonio en la unión conyugal, que es la perfección segunda necesaria para su "integridad y consumación" (q. 42 a. 4) no puede ser de suyo sino buena y virtuosa.

2) Pero a esta elevada valoración moral parece oponerse la doctrina bíblica, tan acentuada por S. Agustín, de la concupiscencia desordenada por la caída original e inclinando con tan viva fuerza al pecado. Pues el acto conyugal es hecho por actuación del placer sexual, la máxima delectación natural y concupiscencia bíblica por antonomasia. De ahí la teoría agustiniana, transmitida por Pedro

Lombardo, de que el desorden pecaminoso implicado en la unión sexual es "excusado" por los *bienes* del matrimonio.

3) Pero el Aquinate, que usa esta terminología, ha *corregido* el sentido peyorativo que tenía dicha doctrina en Pedro Lombardo y otros, reduciéndola a su debida interpretación: Tal "desorden" no debe entenderse como un pecado actual que sería compensado por los bienes extrínsecos. Así lo entendían algunos, sobre todo los maniqueos, observa el Aquinate (q. 41 a.3). Y es, como dijimos, la concepción luterana rechazada por Trento. Pero ello atentaría al principio general de que actos o *medios malos* no pueden ser coonestados por *buenos fines*.

Por ello el orden concupiscente del acto conyugal ha de entenderse como una "yactura pena", no de culpa, derivada del pecado original; como una cierta degradación de la vida racional que es arrastrada y en parte ligada por la intensidad de placer sensible, más imperiosa y fuerte en este orden postlapsario (q. 41 a.3).

Por lo mismo, el placer sexual lleva anejo el otro desorden *causal* o peligro de tentación, de que los hombres abusen de él dentro y fuera del matrimonio, con perversión egoísta ajena a sus fines propios. Tal es el sentido de las dos expresiones de S. Pablo, quien aconseja el uso conyugal "como condescendencia" y para evitar "la tentación de incontinencia" (I Cor. 7, 5-6, 9; cf. q. 42 a.3).

4) De este daño múltiple, sea penal y de deshonor contra la vida superior del espíritu, sea de peligro de tentación, el acto es "coonestado" o "compensado" por los bienes del matrimonio: la *proles* o el orden a la procreación; la *fides* o fidelidad mutua que proscribire el adulterio, y el *bonum sacramenti* o unión indisoluble de los esposos opuesta al divorcio, y que dispone las gracias para evitar la tentación y elevar sobrenaturalmente el amor conyugal.

De nuevo estos bienes no han de entenderse como excusa de un pecado, sino en cuanto que el debido uso de la vida conyugal, como el uso de otros bienes naturales, útiles o deleitables, ha de justificarse, para ser virtuoso, por los fines honestos del acto (q. 49 a.2 ad.6). Porque insiste el Aquinate en que tales bienes del matrimonio no son *extrínsecos*, sino que pertenecen a la estructura esencial del mismo como fines o condiciones internas y que justifican intrínsecamente la actuación conyugal, como vida noblemente virtuosa (q. 49 a.5).

5) De ahí su *conclusión* de que el acto conyugal es de suyo *bueno, virtuoso y meritorio* sobrenaturalmente, cuando es puesto dentro de los fines propios: el primario de la prole, y los secundarios de mutuo amor de los esposos y remedio de la concupiscencia. Por lo tanto está libre de todo pecado: *ideo pro bono matrimoniali excusatur a toto, ut non sit peccatum* (q. 41 a.3 ad.4). Pero la excusa, se dice ahí mismo, se entiende de una apariencia de desorden, o respecto de un bien menor, no del pecado mismo.

Sin embargo, a consecuencia de la terminología medieval, la lectura de estos textos del *Suplemento* da la impresión de que son precisas mil "excusas" para la licitud del acto conyugal.

6) En el mismo contexto y del todo concorde se presenta la *conclusión general* del texto final, q. 41 a.4: "En la práctica el acto conyugal es: o *meritorio*, si es ordenado por la razón a los fines virtuosos; o *pecado mortal*, si el hombre es arrastrado por la libido "fuera de los bienes del matrimonio", v. gr. con la intención de pecar con otra; o *pecado venial*, cuando la sola *libido* hedonista y ninguna virtud mueve al acto "dentro de los bienes del matrimonio". En tales términos de "fuera de los bienes del matrimonio" y, al contrario, de los "límites y honestidad del mismo" (q. 49 a.6) va implicada también, aunque no mencionada, la condenación de las prácticas anticonceptivas, que por impedir la procreación atentan al bien primario de la prole.

7) A la luz de esta doctrina deben interpretarse las expresiones subsiguientes de que solo los dos primeros bienes excusan el acto conyugal de todo pecado, porque el sacramento pertenece a la esencia del matrimonio, no a su actuación: "Unde quando coniuges conveniunt causa prolis procreandae, vel ut sibi invicem debitum reddant, quod *ad fidem* pertinet, totaliter excusantur a peccato" (q. 49 a.5). La "excusa" ha de entenderse como eliminación de todo desorden, aun aparente (p. 41 a.4 ad.3). Y la *redditio debiti* en su plena reciprocidad: pedir y dar el débito, puesto que ambos aspectos son actos de justicia. El que "usa" o reclama un derecho actúa la justicia. Todo ello entra en el bien de la *fidelidad* con la amplitud interpretada en q. 49 a.2: "Et sic est *fides*, per quam homo ad *suam* accedit, et non ad aliam".

No queda otro campo para la falta venial del acto conyugal sino el motivo único de la *libido*; es decir, cuando el que pide o el que paga el débito se mueven por impulso exclusivo del placer. En tal sen-

tido se dice en dos textos siguientes que el acto conyugal hecho por sola delectación es pecado venial (21).

8) Pero esta valoración de la vida conyugal practicada por puro motivo hedonista como desorden venial es simple consecuencia de la doctrina moral general de Sto. Tomás y de una tradición teológica muy común, que es aplicada en el ámbito universal del obrar moral: El agente que en el cumplimiento de cualesquiera acciones indiferentes y lícitas, o buenas y virtuosas en su estructura exterior (*ex fine operis*), es movido por solo impulso de la pasión, comete un leve desorden o falta venial, aunque la obra siga siendo esencialmente buena.

Es la teoría de los *primi motus sensualitatis*, coherente con el otro principio universal de que no se dan acciones indiferentes en concreto, ya que todas se moralizan por alguna circunstancia o motivo subjetivo, bueno o malo.

No se trata solo del placer sexual, sino de toda otra pasión de ira, orgullo, vano temor, vanidad, etc., que mueva como determinante de la acción. La razón es que el hombre debe obrar en toda su vida moral de un modo humano o por *fines racionales* que están comprendidos dentro de su bien específico que es el *bien honesto*. Y nunca debe subordinar éste a los móviles inferiores de la sensibilidad o pasión. Tal no sería un obrar digno del hombre.

La aplicación más importante de este principio ético es el obrar por sólo motivo de delectación sensible en los placeres lícitos de la comida, la bebida, la vida conyugal, etc. El juicio moral es que hay en ello una falta, "aunque levísima".

La teoría hunde sus raíces en la Ética de Aristóteles y su análisis de la delectación, como simple concomitante de la operación, ordenada a la obtención de los fines de ésta. Y no es aceptación del

(21) SUPPLEM. q. 49 a.5 ad 2; a.6. El primer texto es el único lugar en que se distinguen los dos casos: Cuando un consorte usa del matrimonio para evitar la incontinencia en el otro cónyuge, y entonces no hay pecado; o intenta evitar la incontinencia propia, lo que es falta venial, porque se mueve por sólo placer. Y, como antes observamos (cf. nota 8), esto lo entendieron los comentaristas en el sentido de que tomar la iniciativa en remedio de la propia concupiscencia era falta venial. Pero el Santo parece entenderlo de ambos extremos, tanto de pedir como de pagar el débito, que pueden realizarse por sólo móvil del placer. El rigorismo que puede haber en ello —no se olvide que es obra de juventud y que el Aquinate no llegó a redactar su doctrina sobre el matrimonio en la Suma— ya lo corrigieron los discípulos desde Cayetano y Vitoria, quienes entendieron que el buscar el remedio de la concupiscencia va implicarlo un motivo virtuoso y puede por tanto darse sin falta alguna.

pesimismo de los estoicos con su doctrina de que las pasiones son siempre malas como perturbaciones del orden de la razón, como afirma Janssens, puesto que esa teoría la impugnó repetidas veces Santo Tomás. Por eso nota a este propósito que aceptar libremente el placer sexual por los esposos, "aunque sea intensísimo", no implica pecado alguno con tal de que sea "dentro de los límites de la razón", es decir, que sea procurado en subordinación y dependencia de los fines honestos (22). En la teoría estoica sería, al contrario, este placer intenso desequilibrio y desorden.

9) Se sabe que hubo cambio en esta doctrina y que los nominalistas Almain y Maior y los teólogos posttridentinos discípulos de Suárez (y no primeramente a finales del siglo pasado, como dice Janssens) defendieron la licitud de obrar por motivo del solo placer. Es la tesis que sostiene hoy la corriente más general de los teólogos.

Los tomistas, sin embargo, siguen sosteniendo la tesis de Santo Tomás. Dicha doctrina permanece sólida, pues está avalada por la desaprobación, hecha por Inocencio XI, de la tesis laxista que declaraba plenamente lícitos y sin falta alguna venial los actos de comer, beber y la unión conyugal *ob solam voluptatem* (Denz. 1158, 1159); y asimismo por la declaración del Pío XII en su célebre "Alocución a las comadronas" que reprobaba el puro motivo hedonista en las relaciones matrimoniales aun correctas por falta de plena rectitud moral (23).

(22) SUPPLEM. q. 49 a.4 ad 2,3. Cf. *De Verit.* q. 25 a.5 ad 7. La concepción optimista de Sto. Tomás en punto a reconocer sin ambages la bondad moral objetiva de la delectación en la vida conyugal se patentiza aun más en su doctrina general de las pasiones y su moralidad. En la *Suma*, I-II, q. 24, enseña la bondad natural intrínseca de todas las pasiones, cuya bondad o malicia morales depende de los objetos y de la sumisión de las mismas al orden de la razón. Con frecuencia rechaza la teoría estoica y maniquea de las pasiones como malas y perturbadoras en sí (I-II q.24 a.2; 59 a.2; *De malo*, q.12 a.1), cuando estos autores claman que toda la tradición antigua depende de los estoicos. Un texto suyo del citado Tratado declara de modo general que el acto sexual en matrimonio legítimo no es pecado, I-II q.34 a.1 ad 1: "*Dicimus tamen quod huiusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu coniugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum nec mortale nec veniale, provenit tamen ex quadam veniali malitia, scilicet ex peccato primi parentis*" El Angélico no llegó, como dijimos, a redactar en la Suma la parte de matrimonio. De haberlo hecho hubiera esclarecido más el tema depurándolo de la terminología demasiado agustiniana que tiene en la Sentencias-Suplemento.

(23) AIAS 43 (1951) p. 850-51. Es curioso y revelador notar cómo en el segundo Documento de la "mayoría", p. 120, 122, se declara expresamente que el motivo "hedonista y de puro placer" de las relaciones conyugales es inmoral (como en la teoría antigua), y que sería el verdadero "anticoceptivo" condenado siempre en la doctrina de la Iglesia. A la vez se dan por permitidos los verdaderos

En la práctica, sin embargo, se unifican ambas opiniones, pues todas admiten que en la búsqueda moderada de esos placeres legítimos, sin exclusivo afán hedonista, actúan también los motivos racionales, inherentes a la acción. Es lo que puede constatarse leyendo un manual cualquiera de moral tomista (24).

Síntesis conclusiva.

Resumiendo, pues, esta larga historia, se han comprobado discusiones y divergencias en *aspectos secundarios* de la moral conyugal, especialmente en el plano de las motivaciones subjetivas de la actuación conyugal y de la *plena valoración ética* de las mismas. Estas discusiones se han mantenido a lo largo de los siglos, y la historia de las mismas era bastante conocida (25).

Pero son Janssens y sus seguidores los que han asumido y renovado ahora la vieja controversia para, dándole un énfasis e interpretación subjetiva y al margen del contexto histórico, acusar de *grave y sustancial* desviación a toda la tradición de Padres y teólogos en la concepción de la moral conyugal; tan sustancial que, según ellos, esta tradición se habría desviado de "la doctrina cristiana", enseñada en S. Pablo, incidiendo en un pesimismo estoico-maniqueísta en la visión de la unión conyugal que a todo trance se habría de corregir iniciando fundamentales cambios.

Cabe no obstante *concluir*, en final respuesta a estos autores, que sus largas disquisiciones implican una argumentación sofisticada con paralogismos en tránsito *in aliud genus*: De la comprobación de que en la historia de este problema moral se han dado cambios en el nivel secundario y accidental de valoración de los motivos subjetivos, se quiere concluir que la lógica de esta evolución ha de lle-

anticonceptivos, o intervenciones en el proceso fisiológico del acto sexual "cuando se ejercen según los requisitos de una maternidad responsable, generosa y prudente", puesto que "no depende la fecundidad directa de cada acto particular", p. 119. Todo ello muy concorde con la nueva moral subjetivista y de la situación, que en la encíclica se repueba.

(24) PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, Tom. I n. 125-6.

(25) Cf. SHERIDAN, *The Morality of the Pleasure Motive in the Use of Marriage* (Roma 1947); C. GALLAGHER, *Sexual Pleasure: Its Proper Setting in Christian Marriage*: *American Ecol. Rev.* 146 (1962) p. 315-326; J. H. WALGRAVE, *Morale et Evolution*: *Concilium* n. 5 (1965) p. 27-39; A. ARNTZ, *La loi naturelle et son histoire*, *ibid.* p. 41-57.

van a cambios fundamentales, al nivel de la misma estructura intrínseca de la naturaleza de los actos conyugales. Cuando, según parecer universal, aquellas diferencias de opinión dejaban siempre a salvo el juicio unánime condenatorio de cualquier intervención anticonceptiva en los actos conyugales, y mantenían todos los valores esenciales de la institución matrimonial, que han quedado sintetizados en la *Casti Connubii*. Y cuando han sido justamente S. Agustín y Sto. Tomás quienes combatieron el maniqueísmo y reafirmaron la *bondad natural* de todas las pasiones de la sensibilidad humana contra la concepción estoica.

Las mencionadas acusaciones contra la moral antigua se han repetido y amplificado en los últimos años, presionando para que la Iglesia aceptase la pretendida evolución en el enjuiciamiento moral de los medios anticonceptivos.

Es lo que se refleja en los documentos "mayoritarios" de la Comisión. Ambos insisten en estos cambios y hasta "errores" de la tradición de la Iglesia para concluir que en la *Casti Connubii* "no se halla todavía una formulación definitiva en lo que atañe a prácticas anticonceptivas", pues el Magisterio de la Iglesia está evolucionado y debe terminar en una fase de evolución ulterior con la admisión de los anticonceptivos como medio permisible de regulación de nacimientos (26).

Pero el Magisterio de Pablo VI en la *Humanae Vitae* no lo ha juzgado así y se ha opuesto a esta artificiosa línea evolutiva con un cambio radical en las normas de la ley moral. Concorde con su doctrina, el informe de la "minoría" reflejaba bastante bien la historia de estos hechos cuando afirmaba: "La historia teológica del uso del matrimonio es muy complicada, y con el correr de los siglos ha evolucionado... La historia de esta evolución no es, en ningún caso, sencilla. Por el contrario la historia teológica de la anticoncepción... es bastante simple, por lo menos en lo que atañe al problema capital: ¿es la anticoncepción siempre gravemente mala? Porque en las respuestas a esta pregunta nunca hubo variación y apenas una ligera evolución en la doctrina misma. Conocieron evolución las maneras de formular y explicar la doctrina, pero no la doctrina misma".

(26) *Control y regulación de nacimientos. El "dossier" de Roma*, cit. p. 36-38, del primer documento; p. 123-125, del segundo documento, que fue presentado como base de la encíclica papal con el título: "Schema de paternitate responsibili". Pero la encíclica, como es sabido, declara la doctrina contraria.

Y poco después se añade : "No falta quien afirma : Los teólogos antiguos prohibieron la anticoncepción porque suponían erróneamente que era necesaria la intención permanente de procrear para usar sin pecado del matrimonio.

Respuesta. Es cierto que era inculcada la necesidad de la intención de procrear para evitar un pecado *venial* de concupiscencia ; y esta doctrina reforzaba, sin duda, la condenación de la anticoncepción. Pero no se comprende cómo la malicia *grave* de la anticoncepción habría podido encontrar su fundamento en una falta *leve* contra la castidad..."

No es en esta evolución de la moral conyugal, artificiosamente descrita, donde debe encontrarse la "génesis de la crisis" y cambio radical hacia las nuevas ideas.

Este origen es mucho más reciente y debe encontrarse en otras fuentes, como vamos a encontrar en un trabajo siguiente.

(Concluirá)

TEOFILO URDANOZ, O. P.