

CATALOGADO

NUEVOS ENFOQUES SOBRE EL CONTROL DE LA NATALIDAD

POR FRANCISCO PECCORINI LETONA.
Doctor en Filosofía, Licenciado en Teología

En mi libro "*LOS FUNDAMENTOS ULTIMOS DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE*" llegué a la conclusión de que existe una Ley Natural, cognoscible por la sola luz de la razón, si bien no con la misma evidencia en cuanto a todos sus preceptos. Existen, en efecto, en dicha ley, tres clases de preceptos, y los de la tercera se caracterizan por el hecho de que su conocimiento no se nos brinda sino al cabo de penosas y sutiles deducciones basadas en los preceptos de segunda clase —prácticamente en los preceptos generales del decálogo— interpretados a la luz de las circunstancias y de los resultados de la ciencia antropológica. Dichos preceptos, naturalmente, tienen que dar lugar a diversidad de pareceres y, consiguientemente, a vivas discusiones encaminadas a determinar soluciones *definitivas para todas las conciencias*. Por otra parte, los problemas que ellos plantean son de vital interés para toda la humanidad, la cual, en cuanto tal, no puede darse por satisfecha más que con soluciones pura-

mente racionales, puesto que lo que la preocupa son preguntas suscitadas por ciertas ambigüedades de esa misma ley que Dios promulga directa, única y exclusivamente por medio de la Razón. Es verdad que los católicos pueden y deben descargar sus conciencias en sus legítimas autoridades, porque en virtud de sus compromisos especiales ellos están obligados —y precisamente en fuerza de una disposición emanada del mismo autor de la Ley Natural— a aceptar con “*asentimiento religioso*” la interpretación oficial que de esos mismos puntos les propone el Magisterio Ordinario de la Iglesia. Pero ese auxilio tan reconfortante no existe para las conciencias de tantísimos millones de hombres que, por no creer en la Iglesia Católica, ni están obligados a acatar sus disposiciones, ni pueden hallar en ellas ninguna garantía que les sirva de orientación en medio de sus perplejidades. Para ellos es preciso entablar discusiones puramente filosóficas que les ayuden a resolver personalmente sus problemas morales. Ahora bien, uno de ellos —y el que exige con más urgencia una solución perentoria— es justamente el que me he propuesto discutir en este artículo: el problema de la licitud del “*Birth Control*”.

Pero antes de pegeñar estas líneas me es preciso delimitar cuidadosamente el objeto de mi disertación así como el punto de vista en el que me coloco para enfocarlo. No pretendo dar directrices a los católicos, pues ellos tienen que atenerse a los dictámenes de sus autoridades. Mi público lo constituyen cuantos no disponen más que de su conciencia y de su razón para determinar sus relaciones directas con Dios. Por lo mismo no pretendo hablar, ni en nombre de la Iglesia Católica, ni siquiera en nombre de la Revelación Cristiana, que obliga a católicos y protestantes por igual. Más claro aún, no escribo en cuanto teólogo, sino tan sólo en cuanto filósofo. Si en el curso del trabajo me detengo alguna vez a discutir documentos eclesiásticos o escriturísticos, ello se debe a dos razones: 1. para justificar la posición de los teólogos católicos cuyos argumentos “filosóficos” acepto, y, 2. para mostrar que mi actitud personal no entra en conflicto con mi condición de católico, puesto que este punto de Ley Natural que aquí discuto no encuentra aclamación alguna definitiva ni en la Sagrada Escritura ni en el depósito dogmático de la Iglesia Católica. Tan es ello así, que el mismo Santo Padre mantiene de hecho una mentalidad abierta a posibles cambios, como lo evidencia la comisión de especialistas en diversos ramos nombrada por él para que discuta el asunto y lo asesore en cuanto al pronunciamiento que las actuales circunstancias, así como el mundo católico entero, están exigiendo de él. Dentro de ese contexto se ha de entender la prohibición impuesta al clero por la Santa Sede respecto



a hablar del *birth control*. Ella significa que el clero *en cuanto tal* —es decir, en cuanto representante oficial de la Iglesia y encargado de presentar a los fieles en su nombre la doctrina *católica referente* a los diversos aspectos de la vida— no puede “enseñar” ninguna norma de conducta referente a la natalidad que no se ajuste en un todo a lo que hasta el presente los pontífices han enseñado. Pero la Santa Sede no pretende, con esa prohibición, impedir a sus sacerdotes, en cuanto filósofos o moralistas particulares, presentar sus puntos de vista personales en orden a alimentar, a guisa de hipótesis, una discusión constructiva que contribuya a la solución del problema. En ese sentido emprendo la tarea de escribir este artículo. Expondré mi opinión personal. Pretendo que mi solución sea considerada por los católicos como meramente probable y por los no católicos en lo que intrínsecamente valga. Pero me alegraré de que mis argumentos *filosóficos* —entre los que incluiré razones de Teodicea— lleven luz y tranquilidad a las conciencias que no disponen de las ayudas de la fe

EL ESTADO DE LA CUESTION

Los moralistas católicos, fundados en las decisiones pontificias, han sostenido siempre que el fin esencial *primario* del acto conyugal es el mismo que el del matrimonio: *la procreación de la prole*. De ahí han solido inferir que toda distorsión *positiva* de la generación constituye un atentado contra la misma esencia del acto y por lo mismo es “*contra naturam*”. Sin embargo, ante la urgencia creciente del problema de la superpoblación, se determinaron a introducir una excepción basada en el hallazgo providencial del Dr. Ogino, el cual, con la determinación de los *días agénésicos*, les pareció ofrecer una solución aceptable. Propiamente hablando no hay contradicción entre esta *concesión* y la doctrina tradicional. La razón es que en los días agénésicos la naturaleza misma se encarga de suprimir la ovulación y así permite tener el acto normalmente sin peligro de concepción. De ahí que los moralistas se vean autorizados a distinguir entre el “*opus hominis*”, que procede normalmente sin ninguna clase de impedimentos *positivamente* provocados, y el “*opus naturae*”, que esos días impide la generación por disposición del mismo Autor de la Ley Natural, pero que no depende de la voluntad del hombre ni puede ser controlada por la actividad consciente de los esposos.

Dicho sistema —que se suele llamar también el “*Ritmo*”— no llegó a satisfacer las ansias de los interesados, precisamente porque requiere mucho examen médico y falla no pocas veces. Entre tanto, un

nuevo descubrimiento vino a complicar el problema. Las píldoras “anovulantes”, que producen artificialmente el mismo efecto esterilizador que se da en la naturaleza de la madre durante el período del embarazo, suscitaron la siguiente cuestión: puesto que con el uso de los contraceptivos orales el acto conyugal no tiene por qué sufrir deformación alguna ¿se puede decir que las píldoras constituyen un método de “*birth control*” tan aceptable como el uso de los días agénésicos? Pío XII zanjó la cuestión determinando que es *ilícito* tomar dichas drogas *con el fin* de impedir la generación, pero que se pueden ingerir, por prescripción médica, siempre que el verdadero fin que se pretende no sea la esterilización temporal, sino tan sólo la curación de algún trastorno fisiológico al que hay derecho a poner remedio. En otras palabras, se pueden ingerir siempre que se cumplan las condiciones requeridas por el principio de la acción de doble efecto. Un caso obvio de su aplicabilidad lo constituyen las irregularidades de la menstruación.

Dicha solución, sin embargo, estaba lejos de calmar las impaciencias. A medida que el problema de la superpoblación se agudizaba, fieles y moralistas se sentían cada vez más incómodos, hasta que, con el anuncio de la convocación del Segundo Concilio Vaticano, la discusión se desató incontinente. Principió enfocándose sobre la licitud del uso contraceptico de las píldoras, y terminó poniendo en duda los mismos principios de la solución tradicional. Trataré de esbozarla brevemente y en cuanto a sus momentos cumbres, con el fin de preparar el terreno para la exposición de mi solución personal. Consideraré los puntos siguientes: 1) solución del Canónigo Janssen, 2) solución del Padre van der Mark, O. P., 3) solución del Obispo Reuss, 4) planteamiento Conciliar, 5) mi planteamiento personal

1. *Solución del Canónigo Janssen*.—El pensamiento del Canónigo L. Janssen, que se halla expuesto *in extenso* en su artículo “*Morale conjugale et progestogènes*” (en *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 39 [1963] pp. 787-826), se podía condensar así para los modestos fines que se le asignan en esta sección. El uso de las píldoras y el uso de la continencia periódica se reducen a lo mismo, puesto que, por una parte, ambos hacen igualmente posible la manifestación íntegra del mutuo amor conyugal, y, por otra, ambos consisten en una supresión positiva *deliberada* de la fecundidad. Si, pues, el *ritmo* es permisible, no hay razón para prohibir la esterilización temporal.

Los moralistas tradicionalistas no podían dejar de señalar una disparidad que se ofrece a primera vista. La continencia periódica, dicen, suprime la fecundidad tan sólo en un sentido impropio, por mera

abstención del acto durante los días en los que la generación se habría de seguir naturalmente, mientras que las drogas lo hacen por medio de una verdadera supresión artificial de la ovulación. En otras palabras, únicamente las píldoras consisten propiamente en una positiva “supresión” de la fecundidad, al paso que el ritmo se limita a un mero “aprovechamiento” de la infecundidad natural. A primera vista, sin embargo, podría no verse con evidencia que esa distinción borre por completo la coincidencia esencial a la que se refiere el Canónigo Janssen. Efectivamente, aun admitida esa precisión, como no podemos menos de hacerlo, cabría señalar otra doble coincidencia más de fondo y que parece afectar a la esencia misma de ambos procedimientos cuando se los considera desde el punto de vista moral: 1) ninguno de los dos “deforma” o “hace violencia” al acto conyugal; 2) por otro lado, ambos se limitan a hacer uso de los conocimientos de la ciencia en vista de su común finalidad contraceptica “deliberadamente” admitida. Más aún, llevando más al detalle la comparación, alguien podría razonar así: a) el fin deliberado de impedir la natalidad anima tanto al que practica el ritmo como al que usa las píldoras, b) ambos se aprovechan de los conocimientos científicos, c) ambos usan medios moralmente inocuos (incluso el que recurre a contraceptivos orales, puesto que la acción de tomar las píldoras es considerada como indiferente por Pío XII por el hecho de que la asume como base para la aplicación del principio de doble efecto), y d) ambos, finalmente, desarrollan alguna actividad positiva, ya que hasta el partidario de los días agénicos tiene que verificar su calendario, consultar médicos y escoger el día adecuado para el acto. Parecería resultar, pues, que el saldo final se reduce a una mera diferencia *gradual* en cuanto a la cantidad de actividad humana requerida.

Con todo, el raciocinio anterior pasa enteramente por alto un punto básico en el argumento de los tradicionalistas. Estos conceden, en efecto, que ambas clases de planificadores de la natalidad coinciden en el fin “mediato” de no tener hijos —el cual, según ellos, no es en sí mismo inmoral— pero no en el fin “inmediato” de conseguir que la naturaleza se haga violencia a sí misma “esterilizándose” —el cual fin, como es obvio, actúa sólo en los partidarios de los anovulantes. Aquí, pues, ponen ellos la verdadera disparidad y la inmoralidad de las drogas. Desde luego que la razón de la inmoralidad del fin “inmediato” radica en la ordenación de la constitución sexual del ser humano a la generación como a fin esencial *primario*, la cual ordenación constituye el meollo de la doctrina tradicional. Ello quiere decir que, mientras Janssen no se decida a atacar esa premisa radical, todos sus argumentos adolecerán de debilidad endémica.

2. *Solución del Padre van der Mark.*—El Padre van der Mark (W. van der Mark, *Vruchtbaarheidsregeling: popping tot antwoord op een nog open vraag*, en "Tijdschrift voor theologie", 3 [1963] pp. 378-413) tampoco se decide a ir directamente a la raíz, pero hace un esfuerzo muy laudable y bien orientado para destruir la disparidad señalada por los tradicionalistas: niega que el fin "inmediato" del uso de las píldoras sea la "esterilización". Lo que en el caso de las drogas se pretende sería, según él, simplemente "controlar la fertilidad". El peligro de ese enfoque consiste en quedar empujado en una "logomaneja" sin sentido, en una lucha meramente verbal. Desde luego que si se reserva el nombre de "esterilización" únicamente para la anulación definitiva de la potencia generadora, entonces la anulación de dicha potencia en el caso de "este" acto determinado o en el de los actos de un período limitado habrá de designarse con otro nombre, y, en ese sentido, bien podría admitirse el nombre de "control de la fertilidad". Pero esa distinción no conduce a nada, pues lo que los tradicionalistas atacan no es el mero hecho de que la fertilidad esté sujeta a control, sino *el modo como se la controla*, el hecho de que dicho control se obtiene por medio de una anulación de la potencia generadora que impide al acto —a este acto— llegar a la destinación que, según ellos, le es "esencial". Planteado así el problema, poco importa que el acto sea desviado de su fin mientras se está desarrollando o por medio de un estorbo que se le ha puesto en el camino con anterioridad a su comienzo. Un control de la fertilidad meramente negativo, como el que ocurre en el uso del ritmo, les tiene sin cuidado. Lo que choca directamente contra su premisa inicial es el control positivo de la fertilidad

Podríamos ilustrar la diferencia que ellos ven entre el control positivo y el control negativo con esta comparación. Supongamos que Juan quiere que Pedro viaje todos los días del mes de mayo en un tren que salga de San Salvador con rumbo a San Miguel, pero, al mismo tiempo, pretende controlar las llegadas de Pedro a San Miguel. Para ello se le ocurren tres soluciones: 1) examinar la guía de trenes y embarcar a Pedro cada día, según su respectiva intención, en el tren que, de acuerdo con la guía, está destinado a terminar, ya sea en San Vicente, ya sea en San Miguel; 2) embarcar a Pedro cada día en el tren que precisamente está anunciado con destino a San Miguel, pero teniendo buen cuidado de desmontar los rieles a partir de Zacatecoluca los días en los que, según su intención, Pedro no debe llegar a San Miguel; 3) embarcar a Pedro todos los días en el tren de San Miguel, pero colocándose él mismo en el lugar del maquinista para poder interrumpir el viaje los días que le plazca. En el primer caso Juan *no interfiere* con la Com-

pañía de Ferrocarriles, y sin embargo logra cierto control de las llegadas de Pedro a San Miguel. Ese es un ejemplo de control *negativo*, parecido al que ejercen sobre la fertilidad quienes practican el ritmo. En los dos últimos casos, Juan *interfiere positivamente* con la Compañía de Tienes y tan sólo mediante esa interferencia logra controlar los viajes de Pedro. Ambos constituyen ejemplos de control *positivo*. El segundo correspondería al uso de las píldoras, mientras que el tercero sería la tipificación así del coito incompleto como del ejecutado con contraceptivos artificiales. Ahora bien, así como cualquier interferencia con la Compañía de Tienes —anterior al viaje o simultánea con él— sería reprehensible, así, también, cualquier interferencia —previa al acto conyugal o simultánea con él— ejercida sobre la naturaleza para obtener un control sobre la natalidad, tiene que ser fundamentalmente *ilícita* en virtud de la premisa antes indicada.

3. *Solución del Obispo J. M. Reuss.*—Monseñor Reuss parece haber caído en la cuenta del fallo de los enfoques anteriores, y se ha aplicado a subsanarlo construyendo una solución que puede verse en su artículo intitulado “*Eheliche Hingabe und Zeugung*”, publicado en “*Tübinger theologische Quartalschrift*”, 143 (1963), pp. 454-476. El considera el acto conyugal dentro del marco total de la institución familiar. Así descubre en él un sentido de entrega mutua total, dotado de la misma orientación esencial que el matrimonio y el sexo, a saber, amor y paternidad. Ello lo lleva a la conclusión de que si las exigencias del amor chocan con las de la paternidad en determinadas circunstancias, es preciso que haya alguna solución que no despoje al coito de su simbolismo de entrega mutua. El admite que la continencia periódica cumple con esa condición, pero, reconociendo que en algunos casos dicho procedimiento resulta impracticable, concluye que tiene que haber otro. Ahora bien, el uso de las píldoras, según él, constituye un medio perfecto para responder a las exigencias de control natal impuestas por la responsabilidad para con los hijos ya existentes, sin derogar lo más mínimo de las exigencias del amor conyugal. De ahí su persuasión de que los contraceptivos orales están permitidos por la ley natural, cuando media una razón suficiente.

Gerald Kelly se encargó de formular la objeción que obviamente habían de tener contra su teoría los tradicionalistas (Véase *Confusion: contraception and “the pill”*, en “*Theology Digest*”, 12 [1964], p. 129). Reconoce el jesuita moralista que hablar del acto conyugal en función de entrega mutua y de expresión amorosa es conforme a las enseñanzas de los Papas; pero hace notar, al mismo tiempo, que los Pontífices se refieren a una clase especialísima de amor, a un “*life-*

giving love". Francamente, aquí radica la debilidad de tan hermoso argumento. Sin embargo, no creo que esa imperfección sea incorregible, antes me prometo subsanarla, más adelante, mostrando que el amor que da sentido al acto conyugal no es sólo un "*life-giving love*" (un amor *vivificador*), sino un amor más comprensivo, un "*family-founding love*". De todos modos, el hecho de que un Obispo de la Iglesia Católica se haya atrevido a abandonar las estrecheces de una consideración "aislacionista" del acto conyugal, para enmarcarlo dentro de un sentido de totalidad, que homa más al Autor de la Naturaleza, es sumamente significativo. De por sí sólo denuncia ya la actitud abierta, sincera y decidida que los Padres del II Concilio Vaticano iban a adoptar.

4. *Planteamiento Conciliar*.—El 29 de octubre de 1964, durante la Asamblea General número 112, el *Cardenal Rufini*, de Palermo, provocó una reacción tempestuosa de la más alta significación al criticar el texto del esquema 13 sobre la Iglesia en el mundo moderno. Con mentalidad típicamente conservadora y criterio unilateral, Su Eminencia criticó el pasaje en el que el texto afirma que los matrimonios que por una razón suficientemente seria tienen que limitar el número de sus hijos no deben dejar de manifestarse con ternura su mutuo amor. El eminente purpurado objetó que dicho aserto es ambiguo, puesto que no determina el modo concreto en que tal amor debe manifestarse. Como no podía menos de hacerlo, exigió, a continuación, que se reiteraran las condenaciones expresas contenidas en la *Casti Connubii*, de Pío XI, y en el discurso de Pío XII a las comadronas, referentes al acto sexual en tales circunstancias.

El *Cardenal Léger*, de Montreal, que le siguió en el uso de la palabra, inició su refutación —tan esperada por el auditorio— como se vio por el curso que desde entonces tomaron los acontecimientos. Su Eminencia previno a sus oyentes que dejaran a un lado el miedo de que la Iglesia pueda ser acusada de oportunismo si se decide a revisar la interpretación de los fines del matrimonio que corre en manuales inadecuados y que se funda en una exégesis imperfecta de la Escritura. No hay motivo para temer, puesto que la razón de esa revisión sería la angustia de los fieles y la necesidad de proteger la santidad del matrimonio. Realmente, como lo había de recalcar a renglón seguido en lenguaje más apasionado el Cardenal León Suenens, de Bruselas-Malinas, en este asunto la Iglesia no tiene ante la mente a prostitutas, sino a familias respetables que por infundadas doctrinas se ven forzadas a abstenerse de los sacramentos.

Lo apremiante de esta situación se asoma por doquier en el discui-

so del *Cardenal Suenens*. Así, refiriéndose a la base “agustiniana” del argumento de Rufini, el valiente adalid de la modernidad de la Iglesia y Primado de la heroica Bélgica dijo con marcada ironía: “Hemos aprendido mucho desde el tiempo de Aristóteles”, y, después de una pausa significativa, añadió: “y aun desde el tiempo de San Agustín”. Todo su discurso fue fuego, pero algunas de sus sentencias han pasado ya al acervo histórico de las frases célebres. Así, al notar que se ha insistido mucho sobre el texto de la Escritura que nos manda multiplicarnos, pero que se ha dejado en el olvido el que describe a los esposos como una sola carne, insinuó que hay motivos para pensar que el enfoque tradicional ha sido demasiado unilateral, y añadió: “Es posible que la ciencia moderna tenga mucho que decirnos a este respecto y nosotros deberíamos mantener un oído alerta. El Concilio debe esforzarse en alejar un nuevo caso “Galileo”. Un caso de ese jaez es más que suficiente en la historia de la Iglesia”.

Cuentan las crónicas que el aplauso que siguió al discurso del Cardenal Suenens fue atonador y que los Obispos más jóvenes —los que estaban cerca de la puerta— quebrantando a ciencia y conciencia el reglamento, lo prolongaron indefinidamente. Pero todo no había terminado aún. Un anciano de ochenta y cinco años, el *Patriarca Máximo IV Saigh*, de Antioquía, con toda la sabiduría que da la experiencia, remachó el clavo. Con suma sinceridad recalcó los puntos siguientes: que la autoridad de la Iglesia se halla en crisis debido al desajuste entre su doctrina sobre el *birth control* y la práctica de los fieles; que la división del fin del matrimonio en fin *primario* y fin *secundario* es infundada, porque en el matrimonio el desarrollo de la personalidad y su integración en el plan de Dios son una sola cosa; y, finalmente, que la Iglesia debe examinar su doctrina para ver si no obedece inconscientemente a una “psicosis de soltería” y a un cierto “maniqueísmo larvado”.

El común denominador de todos esos discursos se reduce al reconocimiento de la necesidad perentoria de reexaminar la cuestión de si existe realmente un fin “primario” en el matrimonio, ya que todos los desajustes de la doctrina sobre el “birth control” con el mundo moderno nacen de la aceptación “indiscutida” —pero no “indiscutible”— de la procreación como único fin decisivo de toda la sexualidad humana. Ella ha llevado a la Iglesia, como lo recalcó el Patriarca Máximo, a considerar la carne intrínsecamente mala y útil sólo para engendrar nuevos seres humanos. Como lo sugirió muy acertadamente el Cardenal Léger, la fecundidad debería tomarse como criterio moral de la orientación *total* del matrimonio, pero *no de cada acto* en particular. Así

quedaría lugar para calibrar el amor como un fin tan importante en el plan de Dios como la procreación. En el fondo, la dialéctica del pensamiento conciliar se desarrolló conforme a la pauta asentada por el atrevidísimo esquema que se estaba discutiendo. Este, en efecto, había reconocido ya la sexualidad marital como un factor esencial de la unión entre dos personas y como fuente de fortaleza para sobrellevar los sacrificios que la vida familiar exige, y había añadido sin ambages que abstenerse de la unión sexual cuando las circunstancias aconsejan la limitación de la familia puede ser una actitud irresponsable. Podemos, pues, afirmar que el planteamiento conciliar es prometedor, valiente y acertado.

Y digo el planteamiento adoptado por el Concilio, porque las razones aducidas en contra, dentro del recinto conciliar, carecen de fuerza. Para no mencionar la ingenuidad del anciano Cardenal Ottaviani. —el cual, sin tener en cuenta que las necesidades económicas y sociológicas del mundo en su infancia no eran las mismas que ahora nos aquejan, pretendió probar la posibilidad de familias numerosas con el ejemplo de la suya propia— concentremos nuestra atención en el argumento máximo que la “minoría conservadora” opuso a la aplastante “mayoría liberal” en la Catedral de San Pedro. Insisten ellos en que la Iglesia no puede cambiar su doctrina por haber sido reiterada por todos los Papas hasta el presente. Ese argumento nos lleva a la cuestión del grado de infalibilidad de que gozan los documentos referentes al “birth control”, y sólo en ese terreno puede recibir una respuesta adecuada.

Dado nuestro punto de vista puramente filosófico, esta cuestión no nos interesa más que *indirectamente y tangencialmente*, en cuanto que su dilucidación es necesaria para justificar el enfoque de los liberales del Concilio. Para resolverla hay que distinguir cuidadosamente dos clases de magisterio eclesiástico: a) el magisterio *extraordinario*, que es “infalible” y tiene como sujeto tanto al Concilio Ecuménico cuando en unión con el Sumo Pontífice, define que algo se halla contenido en el depósito de la divina revelación, cuanto al mismo Sumo Pontífice cuando por sí ante sí pretende enseñar “*ex cathedra*” a la Iglesia universal cuál es el contenido y el sentido de la divina revelación; b) el magisterio *ordinario*, que no es infalible, y que versa sobre cuestiones doctrinales o morales pero sin intención de definir las como contenidas en el depósito de la fe. El sujeto del magisterio ordinario es, ya sea el Concilio Ecuménico, ya el Sumo Pontífice, pero, según parece desprenderse del capítulo III de la nueva Constitución “*De Ecclesia*” —que se refiere a esa prerrogativa dentro del contexto de la cole-

gialidad— no independientemente del cuerpo episcopal. Sea de ello lo que fuere, lo importante es que el magisterio ordinario no obliga bajo pena de herejía, sino que se limita a exigir un “asentimiento religioso”, es decir, un acto de la mayor docilidad respecto a un maestro provisto de tal autoridad, un acto cuyos motivos son: fe en la asistencia del Espíritu Santo a su Iglesia, piedad filial para con la Iglesia, y obediencia a la misma. Dicho asentimiento nos obliga a no contradecir en público las determinaciones del magisterio.

Si bien sería posible, en absoluto, dudar de si los Papas han pretendido hablar *ex cathedra* al referirse al problema del *birth control*, lo que ciertamente no se puede poner en duda es que el objeto de dichas declaraciones no se puede incluir en el área del magisterio *extraordinario*. La razón es que la infalibilidad pontificia no se extiende más allá de lo que ha sido revelado por Dios o de lo que es *esencial* para la defensa del Evangelio (por ejemplo, la inspiración de los libros del Nuevo Testamento), condiciones ambas que no se cumplen en los problemas de ley natural que estamos estudiando. Ese límite quedó trazado con toda nitidez por el Concilio Vaticano II, el cual declaró taxativamente en la Constitución *De Ecclesia* (n. 25): “Haec infallibilitas, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instruendam esse voluit, tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum”.

Puede, pues muy bien la Iglesia considerar la conveniencia de un cambio en su doctrina sobre la moralidad del *birth control*, como se lo aconsejan los obispos liberales del Concilio, sin que su “infalibilidad” quede comprometida. Conforme a esta conclusión, podría incluso *contradecir* diametralmente asertos pontificios anteriores. Pero es el caso que lo que se le pide afirmar no constituye una contradicción verdadera de su doctrina tradicional, sino simplemente un desarrollo, una explicación y una adaptación de la misma a los problemas que angustian al mundo moderno. Leslie Dewart lo ha mostrado con evidencia al emprender un análisis exegético apuradísimo de la encíclica *Casti Connubii* de Pío XI en el doctísimo capítulo con el que contribuyó en la elaboración del libro *Contraception and Holiness*, editado por el Arzobispo Thomas D. Roberts, S.J. (Leslie DEWART, *Casti Connubii and the development of Dogma*, en *Contraception and Holiness*, Herder and Herder, pp. 202-311). Según Dewart el propósito de Pío XI al proclamar su mensaje al mundo fue insistir en el hecho de que la naturaleza del matrimonio es de institución divina y no depende de la voluntad del hombre. No pretendió el Papa ir al fondo del análisis de esa na-

tualidad del matrimonio establecida por Dios. Por tanto, no es contradictorio tratar de hacer lo que él dejó de hacer y sacar de allí todas las conclusiones morales que los problemas matrimoniales —hoy agudamente percibidos, pero en 1930 tan sólo oscuramente adivinados— exigen perentoriamente. Ni siquiera el texto bíblico “Creced y multiplicaos” invocado por los redactores de la Encíclica cierra el paso a una interpretación más benigna del uso del matrimonio, puesto que la misma Iglesia ha caído en la cuenta, desde entonces, de que el *Génesis* no es ni pretende ser un código de moral, sino tan sólo una exposición histórica más o menos poetizada, que se ha de entender en función de las circunstancias, a no ser que expresamente se haga referencia en él a un absoluto para toda la humanidad, cosa que no consta con evidencia en dicho pasaje.

5. *Mi Planteamiento Personal.*—Podemos, pues, movernos con libertad dentro de los límites del planteamiento del problema tan valientemente propuesto por la mayoría del Concilio. Dicho planteamiento se puede condensar en los puntos siguientes: 1. ¿Cuál es la naturaleza del matrimonio según el plan de Dios? ¿Y, cómo ésta viene determinada por su fin esencial? 2. ¿cuál es el fin esencial del matrimonio? Más en concreto, 3. ¿se ha de decir que la procreación es el fin *primario* del contrato matrimonial, y que, como a tal, el amor conyugal y sus exigencias le han de estar subordinados en calidad de mero fin esencial *secundario*? ¿O más bien se ha de decir que ambos a dos, la prole y el amor, son igualmente primarios y, como tales, no pueden faltar en la institución que se llama “familia”?

La solución del problema acerca de la moralidad del *birth control* depende de la respuesta que se dé a la tercera pregunta. Si la prole es el fin esencial primario *del matrimonio*, entonces el fin esencial primario e indispensable *del uso del matrimonio* tiene que ser también la prole, y, consiguientemente, no cabe hablar de planificar la natalidad. Pero si la procreación no tiene precedencia sobre el amor, entonces: 1) ninguno de los dos puede faltar en la *fundación del hogar*, en calidad de fines esenciales del matrimonio; pero 2) no es preciso que ambos regulen y determinen simultáneamente la moralidad de “*cada uno*” de los actos conyugales. En este caso vendríamos a parar a la sugerencia formulada por el Cardenal Léger.

Pero todavía cabe aclarar más el estado de la cuestión. Trasladando el planteamiento del problema a otro registro para hacerlo más comprensible y orientarlo mejor hacia una solución adecuada, podríamos traducir así las dos hipótesis precedentes: si la prole es el fin

primario de la institución familiar, entonces el amor conyugal no puede menos de ser esencialmente un “*life-giving love*” (un amor *vivificador*), y, por lo mismo, todas las puertas se le cierran a la planificación artificial de la natalidad, pero si no lo es, entonces el amor conyugal es esencialmente un “*family-founding love*” (un amor *cimentador de la familia*), y como tal está al servicio *directo* de la familia, y sólo *indirectamente* al servicio de la procreación. En esa forma el problema se simplifica notablemente y queda reducido a la determinación de la naturaleza y del fin esencial de esa creación de Dios que es el amor conyugal. ¿Es éste un “*life-giving love*”, como lo pretende el Padre Kelly, o un “*family-founding love*”, como lo exige la tesis de la licitud del *birth control*?

PROPONIENDO UNA SOLUCION FUNDAMENTAL

Con mirada retrospectiva podemos sacar el balance siguiente: Las soluciones propuestas por Janssen y Van der Mark son inadecuadas por ser demasiado “detallistas” y no decidirse a revisar la cuestión del fin del matrimonio. Reuss, aunque aceptó a comprender que la solución tiene que ser “radical” y atacó directamente la persuasión de que existe un fin primario, no logró relacionar ese enfoque con la discusión sobre la naturaleza del amor conyugal, y así dio lugar a la objeción obvia que le oímos formular a Kelly: ¿cómo puede el amor ir sin la procreación, puesto que el amor entre esposos es esencialmente un “*life-giving love*”? Si, pues, queremos aceptar en la proposición de una solución que sea, no sólo “radical”, sino verdaderamente “fundamental”, tenemos que aplicarnos a descubrir el puesto que al amor le corresponde dentro del plan que Dios tuvo al instituir la familia.

Para determinar el puesto del amor conyugal dentro del plan de Dios, se ha solido tomar como criterio el mandato que Dios dio a nuestros primeros padres en el *Génesis*: “*Creced y multiplicaos y poblad la tierra*”. Pero la crítica escriturística más elemental nos prohíbe tomar ese mandato como un criterio *absoluto* y *universal*. La razón es que las palabras que Dios pronuncia dentro de un determinado marco histórico se han de interpretar, como las de cualquier hombre, de acuerdo con las circunstancias que las provocaron. Para tomar un ejemplo concreto, piénsese en el énfasis que la apologética católica pone en probar que el “*Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia*” no se refería únicamente a Pedro —como los protestantes, basados en el análisis obvio de la coyuntura en que fue pronunciado, pretenden— sino a todos los sucesores de Pedro en la cátedra de Roma igualmente. Lo que

hace al caso, en este ejemplo, es que ambos contendientes apelan a las circunstancias. los protestantes, a las circunstancias que se ofrecen a primera vista según el texto sagrado, y los católicos, a esas mismas circunstancias y a otras más recónditas que incluyen las características de perennidad que Cristo le asigna a esa misma Iglesia que está anunciando. Así queda bien claro que el sentido de cualquier sentencia histórica pronunciada por Dios resulta ininteligible si no se busca la intención de Dios en la coyuntura contingente que dio lugar a dicha sentencia.

Si, pues, el mandato del *Génesis* tuvo lugar cuando la tierra estaba des poblada y necesitaba que las fuentes vitales de la humanidad cooperaran al máximo de su rendimiento en la tarea de proveerla de brazos que explotaran las inmensas riquezas que Dios había depositado en su seno, es obvio suponer que su contenido no había de obligar en la misma medida a todos los hombres ni a todos los tiempos. La misma historia sagrada nos muestra que nuestros antepasados —sin por ello incurrir en ninguna condenación por parte de los profetas— midieron y graduaron su alcance según las exigencias del momento. A raíz de su promulgación se sintieron dispensados, en fuerza del mandato divino, no sólo de los lazos conyugales, sino aun de la prohibición del incesto; luego, durante todo el período patriarcal, la “*exclusividad conyugal*”, por lo menos, siguió siendo letia muerta para ellos; por fin, cuando Dios formó el primer “pueblo de Dios” en el Sinaí, la obligación de poblar la tierra quedó reducida estrictamente al área matrimonial. Ello quiere decir que la misma conducta de la humanidad primitiva, dirigida y aprobada directamente por el mismo Dios, demuestra palmaria mente la existencia de un “*control gradual de la natalidad*”, que por lo mismo no puede estar en contradicción con el sentido del mandato del *Génesis*. Por tanto, ni es evidente que la interpretación literal del “*Creced y multiplicaos*” es un criterio universal y absoluto, ni se puede probar apodícticamente que su alcance destierra todo control de la natalidad por el mero hecho de serlo. Mal podremos, pues, encontrar en esas palabras la clave segura para determinar el puesto que el amor conyugal ocupa dentro del plan de Dios.

A ese efecto el medio más seguro es acudir a un criterio radical, que dé sentido fundamental a toda la creación, y que, además, sea teológica y filosóficamente innegable. Tal criterio no puede menos de ser el *fin de la Creación*. Dios creó y dispuso cuanto existe únicamente *para su mayor gloria*. Esa gloria consiste directamente en el reconocimiento de su divina excelencia por parte de los seres inteligentes e implica en éstos cierto grado de perfección moral que excluye, por lo

menos, la *rebelión* básica del pecado habitual. Por tanto, dentro del plan creado en lo que a la tierra se refiere, el factor "*Hombre PERFECTO*" era absolutamente esencial. Ahora bien, Dios pudo haberse procurado la "multitud" de "hombres PERFECTOS" que su gloria exigía, únicamente de estas dos maneras: 1) o creando él mismo "cada uno" de esos hombres "en el grado de perfección requerida", como lo hizo con nuestros primeros padres, o 2) disponiendo la naturaleza del hombre de tal modo que unos hombres "*produjeran*" a otros hombres y "*les dieran la perfección que se necesita*". De decidirse por este segundo proceso, su sabiduría exigía que dotara a la naturaleza humana con las potencias fisiológicas y morales que fueran necesarias para la consecución de ese doble objeto. Para la reproducción debía proveerlos de órganos sexuales, para la educación del hombre perfecto debía fortalecer a los progenitores con un espíritu de sacrificio instintivo y *natural* que durara cuanto la tarea educativa lo exigiera. Siendo *natural*, ese espíritu de sacrificio debería autoalimentarse naturalmente. He ahí el problema que se le ofrecía a la Divina Sabiduría. Veamos cómo lo resolvió, para así poder calibrar mejor el verdadero sentido del amor conyugal.

Leyendo el libro de la naturaleza advertimos que Dios escogió el método de multiplicación natural de hombres perfectos. En cuanto al problema de asegurar la reproducción y la educación de los seres humanos de un modo suave y espontáneo, es decir, natural, no podemos menos de admirar en su solución la suprema característica de la divinidad: la simplicidad y la unidad. En efecto, como la educación, por su misma naturaleza, exige cuidados exclusivos, dio a los hombres una constitución somática que no sólo los induce a procrear, sino que además produce en ellos una tendencia a fundar hogares por parejas cimentadas en el amor mutuo. Por otra parte, como esos cuidados exclusivos suponen un espíritu de sacrificio prolongado y duradero, proveyó a esas mismas parejas de una fuente perenne de felicidad intensa que contrapesara esos sinsabores de la responsabilidad y que, siempre según la misma ley de la simplicidad y de la unidad, había de radicarse en el mismo amor mutuo que los había conducido a la fundación del hogar. Por último, para cerrar el círculo de la ley de la perfecta unidad, hizo que la misma fuente de vida con que los había dotado para asegurar el factor "HOMBRE" —tan indispensable para su gloria— fuera, al mismo tiempo, el fuego que alimentara la antorcha del amor y así asegurara la felicidad del hogar, tan necesaria para el logro del segundo factor de su gloria: LA EDUCACION DEL HOMBRE PERFECTO. Resulta, pues, que, según el plan divino, el sexo tiene una do-

ble destinación esencial *inmediata*, la “procreación” y “el mutuo amor *educador*”, y que ambos están ordenados al fin absolutamente último de la Creación, la mayor gloria de Dios, por medio del fin relativamente último del matrimonio, que no puede ser otro que “la procreación y la educación de la prole *a mayor gloria de Dios*”.

Ya a primera vista se advierte que, dentro de ese plan, la procreación y el amor ocupan rangos de igual jerarquía. Ninguno de los dos puede reclamar para sí el derecho de determinar la medida y la extensión del otro. La medida y la extensión de ambos se ha de determinar según las exigencias del fin relativamente último del matrimonio: la procreación y la educación de la prole *a mayor gloria de Dios*. Si se pregunta: ¿en qué medida han de practicar los esposos la sexualidad generadora de amor conyugal? la respuesta no puede menos de ser ésta: cuanto haga falta para la procreación y la educación de la prole *a mayor gloria de Dios*. Si se pregunta: ¿en qué medida han de practicar los esposos de sexualidad que engendra prole? la respuesta no puede ser otra más que ésta: cuanto se requiera para la procreación y educación de la prole *a mayor gloria de Dios*. Naturalmente, esta solución implica necesariamente un margen de relatividad. Pero esa relatividad no es arbitraria, sino que está determinada, por un lado, por dos factores invariables, absolutos e irremplazables, y, por otro lado, por una “variable” que no depende de la voluntad de los interesados. Las dos premisas invariables que entran en juego son: 1) que la educación de que aquí se trata no es una educación cualquiera, sino una educación que redunde en la mayor gloria de Dios, 2) que no puede haber educación a mayor gloria de Dios, si no existe una base económica suficientemente holgada, como lo enseña la doctrina social de la Iglesia, fundada en el plan de Dios. El factor variable lo constituyen las circunstancias, las cuales afectan diversamente la situación económica de las familias.

Sin embargo, hay que notar que este criterio no afecta igualmente a los dos fines inmediatos del uso de la sexualidad. De hecho hay que reconocer que, al paso que la extensión de la familia sufre el impacto directo de las circunstancias, la medida y las exigencias del amor permanecen invariables. Para decirlo claramente, las posibilidades de una educación a mayor gloria de Dios decrecen en razón inversa del tamaño de la familia, mientras que esa misma clase de educación requiere siempre, e independientemente del número de hijos, el máximo de amor conyugal. Lo cual no implica subordinación de la procreación al amor, sino simplemente subordinación de ambos al fin relativamente último del matrimonio. En otras palabras: la posibilidad del *birth con-*

ontrol entra de lleno en el plan divino, es decir, en la naturaleza humana considerada en su integridad, y, eventualmente, puede llegar a constituirse en una verdadera exigencia de ésta

Este enfoque tiene la ventaja de eliminar de cuajo algunas contradicciones en las que la moral católica no puede menos de incurrir. Y es que la importancia del amor conyugal se les impone de tal manera a los moralistas de la Iglesia, que éstos no han podido menos de justificar y permitir los actos *impúdicos* o incompletos *entre esposos*. Hablando en plata, si se les pregunta a esos moralistas por qué dichos actos incompletos mutuos pueden ser pretendidos directamente por los esposos, la respuesta tiene que ser: porque así lo exige el amor conyugal. Pero, como esos actos incompletos no están ordenados a la procreación, semejante respuesta equivale a asignar a los órganos sexuales como fin esencial único el amor conyugal. Por otra parte, como los órganos se ordenan esencialmente a sus actos, si el fin esencial único de los órganos sexuales es el amor conyugal, el fin esencial único de los actos sexuales tiene que ser también el amor. Aquí la moral católica se retrae escandalizada y nos sale con una distinción: los actos incompletos, sí, se ordenan al amor independientemente de la procreación, pero los actos completos, no, porque su estructura fisiológica nos está indicando su conexión necesaria con la procreación. Pero la falta de lógica es evidente en esa respuesta, porque si los órganos están hechos sólo para el amor, sus actos propios, que son los completos, tienen que estarlo también y con mayor razón que los incompletos. La raíz de semejante paralelismo se ha de encontrar en cierta miopía filosófica —que les hace considerar el acto en sí mismo, independientemente del contexto del plan total de Dios— combinada con un miedo muy comprensible de dar rienda suelta al amor libre entre solteros así como a toda clase de aberraciones contra la naturaleza. Por lo mismo, todas esas contradicciones y todas esas falsas conclusiones quedan eliminadas automáticamente dentro de la solución que aquí estamos proponiendo. Porque, según nuestra tesis, ni los órganos ni sus actos están ordenados al amor como a fin absoluto, sino tan sólo como a fin subordinado a las exigencias de la mayor gloria de Dios referentes al cometido esencial de la familia. Ni abogamos por un simple “*life-giving love*”, sino por un “*family-founding love*”, y, por tanto, sólo admitimos como morales los actos que tienen por razón de ser la perfección de la familia. Esta razón, aplicada al detalle en cada una de esas aberraciones, puede verse brillantemente explicada por Leslie Dewart en *Contraception and Holiness* (pp. 224-225).

Podemos terminar la presentación de esta solución, indicando que

el criterio de moralidad que nos ha guiado en su concepción se ajusta en un todo a la más genuina norma constitutiva de la moralidad objetiva que la Escolástica ha podido presentar jamás: la *naturaleza humana considerada en su totalidad y con todas sus relaciones*. No me toca alargarle en su fundamentación, en estas páginas, porque ya me extendí sobre ese tema en el capítulo VI de mi libro antes mencionado: *Los Fundamentos Ultimos de los Derechos del Hombre*. En cambio, quienes toman como criterio el acto conyugal considerado fisiológicamente no asumen a la naturaleza humana como norma, por más que lo pretendan, sino que se basan en un puro "naturalismo" sumamente peligroso.

UN NUEVO INTENTO DE LOS ADVERSARIOS DEL "BIRTH CONTROL"

El Dr. Germain G. Grisez, Profesor de Filosofía en la Universidad de Georgetown, ha levantado bandera nuevamente contra el "birth control", si bien con argumentos de nuevo cuño. Rechaza, por imperfectas, las tradicionales concepciones de la ley natural y los argumentos fundados en ella, y se fija en una relación personal de estricta cooperación que se entabla entre Dios y el hombre al iniciar el acto conyugal. Sería interesante seguir paso a paso el desarrollo de su pensamiento, pero los límites de este artículo no nos lo permiten. Por lo demás, el Dr. Luis Dupré, Profesor de Filosofía en la misma Universidad, se ha encargado de refutarlo desde un punto de vista básicamente idéntico al nuestro, y nos dispensa así de la tarea de responder punto por punto a sus objeciones.

La polémica Grisez-Dupré empezó al nivel académico de los libros (GRIZEZ, Germain G., *Contraception and the Natural Law*, Bruce, Milwaukee; DUPRE, Louis, *Contraception and Catholics*, Helican), pero al momento presente ha desbordado ya el recinto de las bibliotecas y se ha volcado, apasionante, en las páginas de la prensa (GRIZEZ, *Contraception: philosophic argument re-examined*, en "The National Catholic Reporter", Abril 21, 1965; DUPRE, *Dupré presents a critique of the argument against contraception presented by Grisez*, NCR, Abril 28, 1965; GRIZEZ, *Grisez responds to the barrage*, NCR, Mayo 16, 1965) y ha llegado a conmover a la misma "Sociedad Católica de Filosofía" (*Philosophers debate birth control morality*, NCR, Abril 28, 1965).

Según Grisez toda la malicia del uso de contraceptivos consiste en que quien comienza el acto conyugal no puede menos de querer

cooperar con Dios en la consecución del bien de la procreación, pero, al mismo tiempo, si usa contraceptivos, mezcla con esa voluntad positiva inevitable una voluntad totalmente contradictoria. Dupré le contesta que “el ‘conflicto absurdo’ entre una volición inevitable y la libre volición de tener el acto conyugal con contraceptivos resulta de la suposición de que el acto sexual tiene como único sentido el de procurar la procreación”. “Ahora bien, añade, semejante suposición es evidentemente falsa, ya que la perfección del amor es tan esencial al acto marital como la procreación”. En esa forma los esposos no rechazan el bien que buscan, pues el bien que pretenden no es la procreación, que rechazan, sino el mutuo amor. Por lo demás, arguye Dupré, hasta el mismo Grisez tiene que reconocer que se puede lícitamente querer contrariar el efecto generativo mientras se ejecuta el acto, si otro bien, cual es el de la autodefensa, así lo exige, como ocurre en el caso de la violación de una mujer. En otras palabras, si el bien de la virginidad o el del honor se pueden defender mediante la destrucción del bien de la procreación, ¿por qué no se podría defender el bien del amor —cuando las circunstancias económicas de la familia lo hacen incompatible con la procreación—, mediante la práctica del *birth control*?

CONCLUSION

El caso de Grisez viene a confirmarnos una vez más en la persuasión de que lo que origina todas las contradicciones de la moral tradicional es la tesis de que la procreación es un bien absoluto y constituye el fin primario del matrimonio. Por otra parte, hemos podido comprobar que no se puede defender el control de la natalidad mientras se persiste en respetar esa tesis tradicionalista. Los esfuerzos de Janssen y van der Mark lo prueban hasta la saciedad. No queda, pues, más que el camino iniciado por Reuss y seguido decididamente por Suenens y el Patriarca Máximo IV en el Concilio: una revisión a fondo de los principios que han venido dando consistencia a la doctrina de la Iglesia, para lo cual no existen trabas dogmáticas. Y ese proceso es tanto más necesario, cuanto la tranquilidad de las conciencias exige hoy en día perentoriamente una solución radical. Además, filosóficamente, el trayecto que por ese rumbo llevaría a la solución apetecida parece perfectamente transitable, como lo hemos podido comprobar en este artículo.

Todo contribuye a hacernos pensar como el Cardenal Suenens: que ha llegado para la Iglesia el momento de las decisiones generosas, sinceras y valientes en lo que concierne al *birth control*. Gracias a Dios

todo parece preannunciarnos que Roma está a la altura de las circunstancias, ya que la opinión prevalente en el mundo católico se dirige cada día más certeramente en dirección de una respuesta afirmativa al problema máximo que ofrece la vida matrimonial. A ese respecto es sumamente consolador observar el despertar de una Jerarquía que tiene pánico de merecer la ira de Jesucristo por imponer a las conciencias cargas tan insostenibles como las que imponían los fariseos que el Divino Maestro fustigó tan duramente en el Evangelio. Los discursos tan patéticos, pronunciados dentro del recinto de San Pedro el otoño pasado, y los aplausos interminables y estruendosos que los siguieron, son índice seguro de ese renacer de la responsabilidad pastoral. De aquí en adelante, como es de esperar, las necesidades de las almas pesarán más en la jerarquía de valores de nuestros Obispos que las generalidades de la ley. Una era de legalismo "inhumano" está a punto de fenecer.