

## EL DISCERNIMIENTO ÉTICO DE LA PAREJA HUMANA. UN DON, UNA TAREA

J. Silvio BOTERO

### 1. INTRODUCCIÓN

El Concilio Vaticano II hizo alusión expresa a la responsabilidad que incumbe a los esposos: «los esposos cristianos [...] glorifican al Creador y tienden a la perfección en Cristo cuando con generosa, humana y cristiana responsabilidad cumplen su misión procreadora» (GS 50).

A esta misma responsabilidad se remitió Pablo VI en la *Humanae vitae*: «el amor conyugal exige a los esposos una conciencia de su misión de “paternidad responsable” sobre la que hoy tanto se insiste con razón y que hay que comprender exactamente» (9). Posteriormente, Juan Pablo II en la *Familiaris consortio*, refiriéndose al Concilio Vaticano II, hizo alusión a «la transmisión responsable de la vida» (32).

Benedicto XVI, al celebrarse el 40º aniversario de la promulgación de la *Humanae vitae* en Carta al Presidente del Instituto Juan Pablo II (2 Oct. 2008 Roma), hizo referencia a las circunstancias graves que hacen prudente el distanciamiento del nacimiento de los hijos o que, en ciertos casos, obligan a suspenderle. En esta ocasión aludió a la necesidad del dominio responsable de la sexualidad a fin de que sea expresión de amor responsable.<sup>1</sup>

El Sínodo de Obispos sobre la familia, realizado en Roma (26 Sept. – 25 Oct. 1980) se refirió repetidas veces al problema de la «paternidad responsable» y a la necesidad de educar y preparar en vista a ella; paralelamente al acento dado a la «paternidad responsable», el Sínodo hizo énfasis también sobre «el discernimiento evangélico» de la situación.<sup>2</sup> Juan Pablo II hizo eco a las voces de los

---

1. Cfr. BENEDETTO XVI, «L'amore sponsale cristiano si conosce solo con il cuore», *L'Osservatore Romano* 4 Ottobre 2008, 1.

2. Cfr. Giovanni CAPRILE, «Indice sistematico della materia», *Il Sinodo dei Vescovi 1980*, Roma: La Civiltà Cattolica 1982, 827 y 833-834.

padres sinodales cuando en los primeros números de la *Familiaris consortio* (4-5) aludió al «discernimiento evangélico»:

La Iglesia, para cumplir su servicio, debe esforzarse por conocer el contexto dentro del cual matrimonio y familia se realizan. [...] El discernimiento hecho por la Iglesia se convierte en ofrecimiento de una orientación a fin de que se salve y realice la verdad y la dignidad plena del matrimonio y de la familia.

Las referencias anteriores dan base a la reflexión que se intenta plantear en estas páginas acerca del discernimiento de la pareja humana como un don, como una tarea: cómo se fue abriendo paso en la comunidad conyugal y familiar cristiana la capacidad de «deliberar y decidir» sobre su propia misión; cómo debe educarse la pareja para hacer dicho discernimiento.

## 2. UNA LLAMADA A LA RESPONSABILIDAD

El Concilio Vaticano II constató el fenómeno del cambio como «un signo de los tiempos» que desencadena consecuencias a tener en cuenta: «la humanidad pasa de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis» (GS 5). Uno de tantos es el problema del mito de la superpoblación con la consiguiente medida del control de la natalidad.

Se podría afirmar que contemporáneamente se ha revelado otro signo de los tiempos: la toma de conciencia por parte del hombre de su dignidad y de su responsabilidad:

De la dignidad de la persona humana tiene el hombre de hoy una conciencia cada día mayor, y aumenta el número de quienes exigen que el hombre en su actuación goce y use de su propio criterio y de libertad responsable, no movido por coacción, sino guiado por la conciencia del deber (DH 1).

Siguiendo la evolución del Magisterio de la Iglesia, se observa que este reconocimiento a la conciencia y responsabilidad del hombre comenzó en el campo de la Doctrina Social:

A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena. De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones aun graves que surjan. Cumplan más bien los laicos su propia misión con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia de la doctrina del Magisterio (GS 43).

Un obispo holandés —Mons. H. Ernst— durante el Sínodo sobre la familia (1980) llamó la atención acerca de la discrepancia que se da entre las declaraciones del Magisterio de la Iglesia y la vivencia concreta de fe de muchos cristianos; proponía a este respecto, que este Magisterio plantee su enseñanza sobre los problemas del matrimonio y de la familia en la misma forma como propone la doctrina social; es decir, mostrándose discreto, en la medida de lo posible, acerca de las aplicaciones concretas y ayudando más bien a que los cristianos encuentren la verdad moral a través del examen de la realidad a la luz del Evangelio y de la enseñanza de la Iglesia.<sup>3</sup>

Schillebeeckx hace referencia a la necesidad de una fusión, en continua tensión, del Magisterio oficial, con la reflexión de los teólogos y la experiencia de los laicos: en momentos difíciles, cuando se acentúa el carácter normativo de la autoridad y se manifiesta una cierta desconfianza por todo aquello que no viene de arriba, se presenta el riesgo de que el Magisterio pastoral no atienda lo bastante al carácter relacional de las formulaciones doctrinales y se quede con la letra de los enunciados del pasado. El progreso de la cultura ofrece nuevas posibilidades, nuevas categorías, para expresar la verdad de fe, manteniendo la fidelidad al Evangelio.<sup>4</sup>

Otros teólogos han puesto de presente esta misma discrepancia: J. Y. Calvez afirma que la forma como el Magisterio afronta los problemas de la Doctrina Social es diversa de como atiende los problemas de ética sexual; al analizar el autor las razones para una tal diferencia, no las encuentra válidas.<sup>5</sup> A. Hortelano hace una comparación entre lo sucedido con la doctrina social a partir de la *Rerum novarum*, de León XIII (1891) y los siguientes pronunciamientos pontificios sobre la realidad social: el Magisterio ha mantenido la intuición esencial (la necesidad de promover un orden social más justo) mientras que muchos de los argumentos y de las aplicaciones concretas de la *Rerum novarum* han sido superadas posteriormente. A partir de esta confrontación, sostiene que «respecto de la *Humanae vitae* tendremos que distinguir entre la intuición esencial y los elementos accidentales, como pueden ser algunos argumentos y aplicaciones concretas que la misma encíclica considera como perfeccionables».<sup>6</sup>

Otros teólogos-laicos, como M. Tedeschi y A. Thellung se han expresado acerca de la «paternidad y maternidad responsable». Tedeschi afirma: la paternidad y maternidad responsable, por parte de los esposos, no sólo es legítima, es un deber. Hoy no se pone en duda que la procreación deba ser responsable; la discusión se centra únicamente sobre la forma como deba llevarse a cabo de manera legítima y responsable.<sup>7</sup>

3. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980*, Roma: La Civiltà Cattolica 1982, 161.

4. Edward SCHILLEBEECKX, *Umanità, la storia di Dio*, Brescia: Queriniana 1992, 293.

5. Jean-Yves CALVEZ, «Morale sociale et morale sexuelle», *Études* 378/5 (1993) 641-650.

6. Antonio HORTELANO, *El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas*, Salamanca: Sígueme 1975, 193-194.

7. Michele TEDESCHI, *La coppia, amore per la vita*, Roma: Dehoniane 1995, 116-117.

Thellung se muestra sorprendido ante tres afirmaciones que se hacen entorno a la *Humanae vitae*: que la inseparabilidad de los aspectos unitivo y fecundo del acto conyugal ha sido propuesta repetidas veces (pero no siempre); que ésta es doctrina contenida en la tradición de la iglesia, pero no compartida en forma concorde; que la Sagrada Escritura no ofrece indicaciones al respecto. El principio de base no se pone en discusión, sí las posibles aplicaciones.<sup>8</sup>

También algunos laicos han hecho sentir su opinión acerca de diversos problemas que afectan a la vida de pareja y de familia: sobre la ética conyugal,<sup>9</sup> sobre el amor, el sexo y el eros,<sup>10</sup> sobre los divorciados.<sup>11</sup> Una pareja de esposos belgas que participaron en el Concilio Vaticano II —Hermann y Lena Buelens han puesto de relieve la tensión que se presenta entre la doctrina y la vida concreta de muchas parejas y familias.<sup>12</sup>

El hecho de que diversos autores se hayan interesado en el estudio de la autonomía del creyente es ya un signo positivo y alentador. S. Bastianel alude a la «autonomía moral del creyente»;<sup>13</sup> K. Rahner se refiere a «la mayor edad del cristiano»;<sup>14</sup> B. Bennàssar piensa en «el laico como sujeto activo»;<sup>15</sup> P. A. Bonnet destaca «el protagonismo que ha recuperado el laico en la iglesia»;<sup>16</sup> Y. Congar propone elaborar una teología del laicado.<sup>17</sup> Estas menciones justifican el hecho de que autores como E. Schillebeeckx, como J. Sobrino, como C. Duquoc reconozcan la autoridad doctrinal de todos, la condición del pueblo de Dios como sujeto activo de la fe.<sup>18</sup>

8. Antonio THELLUNG, *La morale coniugale scompaginata*, Assisi: Cittadella 1999, 101-102.

9. UN GRUPO DI FAMIGLIE DI IVREA, «Spunti di riflessione sull'etica coniugale», *Il Regno-Attualità* 14 (1991) 485-488.

10. NOI SIAMO CHIESA «Lettera dal grege su "Amore, eros, sessualità"», *Il Regno-Doc.* 5 (1997) 169-176.

11. PARROCHIA DI REDONA (Bg). «Una lettera sui nostri fratelli divorziati», *La Famiglia* 128 (1988) 91-94.

12. Hermann – Lena BUELENS, «Per un superamento della tensione tra la realtà della vita e la dottrina», en *Diritti del sesso e matrimonio*, a cura di F. Vittorino J., Verona: Mondadori 1968, 75-98.

13. Sergio BASTIANEL, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Brescia: Morcelliana 1980.

14. Karl RAHNER, «El cristiano mayor de edad», *Razón y fe* 205/1004 (1982) 33-43.

15. Bartolomeu BENNÀSSAR, «El laico, sujeto activo de la teología moral», *Moralia* 9/34/2 (1987) 133-142.

16. Piero Antonio BONNET, «Il Christifidelis recuperato protagonista umano nella chiesa», en *Vaticano II Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, a cura di R. Latourelle, Assisi: Cittadella 1987, 471-492.

17. Yves CONGAR, *Jalons pour une théologie del Laïcat*, Paris: Cerf 1953.

18. Edward SCHILLEBEECKX, «Autorità dottrinale di tutti. Riflessioni sulla struttura del Nuovo Testamento», *Concilium* 21/4 (1985) 27-39; Jon SOBRINO, «L'autorità dottrinale del popolo di Dio in America Latina», *Concilium* 21/4 (1985) 79-89; Christian DUQUOC, «Il poplo di Dio, soggetto attivo della fede nella chiesa», *Concilium* 21/4 (1985) 100-111.

La toma de conciencia de libertad y de responsabilidad a nivel general ha hecho impacto también dentro de la comunidad cristiana: la mayor conciencia de la dignidad y responsabilidad a nivel eclesial ha abierto el paso a la categoría del «sentido de fe» del pueblo de Dios. Se debe reconocer al Concilio Vaticano II la «recepción» oficial de esta categoría. En la Constitución dogmática *Lumen gentium* el concilio se expresó en estos términos:

La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo, no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando desde los obispos hasta los últimos fieles laicos presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres. Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente a la fe confiada de una vez para siempre a los santos, penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado por el sagrado Magisterio... (12).

La literatura post-conciliar ha dado un gran despliegue a la categoría del «sensus fidelium»<sup>19</sup> que ha impulsado dentro de la iglesia el desarrollo de la teología del laicado. No es una novedad dentro de la teología de la iglesia: la comunidad cristiana primitiva conoció la participación de los laicos en la triple función (profética, sacerdotal y real) y en los sínodos y concilios.<sup>20</sup> La Iglesia jerárquica en algunas ocasiones ha contado con el «sentir del pueblo de Dios», entre otras, cuando se trató de la proclamación del Dogma de la Inmaculada Concepción de María Santísima y cuando se llevaba a cabo la preparación al sínodo de obispos sobre la familia.

J. Walgrave se plantea la cuestión si hoy será posible consultar a los fieles sobre problemas de la fe como ya en su tiempo lo había propuesto el cardenal J. H. Newman (1801-1890) quien daba importancia especial a la preparación y capacitación de los laicos; no sólo se trataba de una formación para la investigación científica, sino también de la preparación del laicado católico de tal manera que pueda pensar, hablar y participar en la discusión de aquellos temas que pertenecen a su ambiente y sobre los cuales poseen experiencia y competencia por razón de su posición en la sociedad.<sup>21</sup>

19. Darío VITALI, «Universitas fidelium in credendo falli nequit (LG 12). Il sensus fidelium al Concilio Vaticano II», *Gregorianum* 86/3 (2005) 607-628; IDEM, *Il Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia: Morcelliana 1993; Giuseppe BIONDO, *Il Sensus fidelium nel Vaticano II e nei Sinodi dei Vescovi. Interpretazione storico-genetica di «Lumen gentium» (n. 12) e delle Assemblee Sinodali, dal 1967 al 1980*, Romae: Pont. Athen. S. Anselmi 1989.

20. Cfr. Pier Giovanni CARÓN, *I poteri giuridici del laicato nella chiesa primitiva*, A. Giuffrè, Milano 1975; J. Silvio BOTERO G., «Teología del laicado. Nuevas perspectivas en el post-concilio», *Revista Teológica Limense* 33/3 (1999) 327-350.

21. Jan WALGRAVE, «Il saggio di Newman su “la consultazione dei fedeli in materia dottrinale”», *Concilium* 21/4 (1985) 40-50; Carlos GUTIÉRREZ LOZANO, «El plazo se ha cumplido. Sobre

Después de más de cuatro décadas de la clausura del concilio, aún hay terreno por explorar en este campo; la reflexión sobre el «sensus fidelium», en buena medida, se ha quedado a nivel «teórico»; hace falta una mayor toma de conciencia práctica por parte del pueblo de Dios. D. Vitali, aludiendo a una «fatigosa recepción» del «sensus fidelium», releva el conflicto que se presentó después del concilio entre el Magisterio y la teología: el Magisterio se puso a la defensiva, pues el «sensus fidelium» prácticamente estaba ausente de los documentos oficiales; de otra parte, las propuestas que intentaban hacer sentir la voz del pueblo eran consideradas como interpretaciones ideológicas.<sup>22</sup>

Durante el Sínodo de Obispos sobre la familia fueron muchos los padres sinodales que se refirieron al «sensus fidelium»; en las «43 Proposiciones» que el Sínodo envió al Papa para la elaboración de la Exhortación Apostólica post-sinodal, la «Proposición n. 2» hacía referencia al «sensus fidelium»:

Cristo realiza la función profética hasta el fin de los tiempos, no sólo a través de los pastores sino también por medio de los laicos a quienes constituye como testigos y los provee del «sentido de fe» y de la gracia, para que la fuerza del Evangelio brille en la vida cotidiana, familiar y social.<sup>23</sup>

Los estudiosos de esta nueva categoría distinguen entre «sensus fidei», «sensus fidelium» y «consensus fidelium». D. Vitali, en el «Glosario» al final de su obra, ofrece una definición sencilla de estos tres elementos. El «sensus fidei» es la facultad de conocimiento dada por el Espíritu Santo a cada uno de los fieles en relación al contenido de la fe en la que ha sido bautizado y educado. Es la dimensión personal de esta función eclesial del conocimiento.

El «sensus fidelium», o sentido de fe de los fieles, se refiere más precisamente al aspecto eclesial; es la función doctrinal de la comunidad eclesial, la fe complejiva de la iglesia que se expresa a través del testimonio histórico a lo largo de los siglos. El «consensus fidelium» indica el asentimiento de muchos en torno al mismo objeto; es decir, el asentimiento de los fieles en torno al contenido de la fe, que coincide con el «sensus ecclesiae».<sup>24</sup>

Esta categoría del «sensus fidelium» ha marcado profundamente la orientación de la enseñanza del Concilio Vaticano II en oposición al Vaticano I: éste tuvo una orientación de arriba hacia abajo (de la jerarquía al pueblo de Dios, que aparece en la Constitución dogmática *Pastor aeternus*. Vaticano II, como lo revela la Constitución dogmática *Lumen gentium*, dispuso toda su reflexión

---

la actualidad del pensamiento del Cardenal J. H. Newman sobre los laicos», *Efemérides Mexicana* 19/55 (2001) 55-82.

22. Darío VITALI, «Universitas fidelium in credendo falli nequit... (LG 12)», 623.

23. SÍNODO DEI VESCOVI SULLA FAMIGLIA, «Le 43 proposizioni», *Il Regno-Doc.* 26 (1981) 386.

24. Darío VITALI, *Il sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, 440 y 446.

sobre la constitución de la iglesia (de abajo hacia arriba) partiendo del pueblo (Capítulo II) y luego la constitución jerárquica en el Capítulo III. Los pastores han sido tomados de en medio del pueblo para ponerlos al servicio de la comunidad. San Agustín había intuido esta nueva disposición: «con Uds. soy pueblo de Dios; para Uds. soy pastor; me honra mucho lo que soy con Uds, y me hace temblar lo que soy para Uds».

La actitud del Concilio Vaticano II de frente a toda la Iglesia ha sido la de una llamada a la conciencia de responsabilidad; y para esto ha hecho sentir a todo el pueblo de Dios, en particular a los laicos, que son partícipes de la triple función de Cristo (Profeta, Sacerdote y Pastor) por razón del bautismo; por tanto, también responsables de la construcción del Reino de Dios.

Entre el «sensus fidelium» y la conciencia ética o discernimiento moral hay una estrecha relación: el primero hace referencia a la convicción de fe en comunión con toda la comunidad creyente, mientras que la conciencia alude al sentido de responsabilidad cristiana; se les podría entender con el criterio paulino del «indicativo–imperativo»: porque eres creyente actúa coherentemente. En época de la Escolástica se fraguó aquel principio del «agere sequitur esse» (de la condición del ser se deriva el modo de obrar).

### 3. EL DISCERNIMIENTO ÉTICO DE LA PAREJA: UN DON, UNA TAREA

La llamada a participar en forma consciente, libre y responsable dentro de la comunidad eclesial supone la capacidad de discernir debidamente para «saber distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto» (Rom 12,2). «Examinad qué es lo que agrada al Señor», propone la Carta a los *Efesios* (5,10).

Refiriéndose al discernimiento, los autores distinguen entre el discernimiento del espíritu y el discernimiento ético.<sup>25</sup> C. Molari define el discernimiento espiritual así: hacer discernimiento espiritual significa el análisis, hecho desde la fe, de las propias tensiones o movimientos interiores, de los impulsos que provienen del exterior (circunstancias, situaciones y personas), en vista a una decisión que corresponda al bien, a la voluntad de Dios o a los criterios del Evangelio.<sup>26</sup>

En el presente contexto la reflexión se centra sobre el discernimiento ético que en la actualidad cobra importancia especial. Vidal, afirma que:

25. Marciano VIDAL, *El discernimiento ético. Hacia una estimativa moral cristiana*, Madrid: Cristiandad 1980, 17; ID., *La estimativa moral. Propuestas para la educación ética*, Madrid: PPC 1996; Eduardo LÓPEZ AZPITARTE, «Discernimiento moral», en *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid: Paulinas 1990, 375-390; ID., «Discernimiento espiritual», en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Madrid: Paulinas 1978, 1304-1309.

26. Carlo MOLARI, «Mezzi per lo sviluppo spirituale», en *Corso di spiritualità*, Brescia 1989, 383.

El discernimiento ético brota del núcleo autónomo de la persona. Únicamente tiene sentido cuando es «responsable», es decir, cuando es una respuesta del yo ante las exigencias de su propia realización. Por otra parte, el discernimiento se expresa prevalentemente a través de opciones y de actitudes y no mediante actos atomizados y casuísticamente entendidos.<sup>27</sup>

López Azpitarte afirma a este propósito:

Cuando Dios se acerca e insinúa su voluntad para llevar a cada uno por un sendero concreto, nadie puede defenderse con la excusa de que tales exigencias no pertenecen al campo de la ética o que no constituyen verdaderos y auténticos imperativos, aunque no sea válidos para los demás. Una ética cristiana debería ser siempre una ayuda para descubrir esta vocación personalizada. Pero cuando se trata de encontrarla, no basta el simple conocimiento y aceptación de todos los valores y principios éticos, incapaces por su universalidad de cumplir con una tarea semejante, sino que requiere un serio discernimiento espiritual.<sup>28</sup>

El discernimiento ético puede pensarse a nivel de una persona en particular, a nivel de grupo,<sup>29</sup> o bien, a nivel de una pareja de esposos; normalmente, los autores se han ocupado del discernimiento individual. En la presente reflexión interesa entrar en el mundo del discernimiento de la pareja humana, algo que ha sido muy poco estudiado.<sup>30</sup> El discernimiento moral es identificado con la conciencia ética que la *Gaudium et spes* concibe de este modo:

En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal (16).

Parece que el primero en aludir a la «conciencia de pareja humana» ha sido el teólogo alemán B. Häring:

La persona casada, escribe, es plasmada y determinada por el estado conyugal, en todos los sectores de su vida personal, en tal forma que queda estructurada de un modo distinto de como lo está el célibe. Por tanto, debe tomar sus decisiones de

27. Marciano VIDAL, *La educación moral en la escuela. Propuestas y materiales*, Estella (Navarra): Verbo Divino 1981, 71.

28. Eduardo LÓPEZ AZPITARTE, «Discernimiento moral», en *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid: Paulinas 1990, 381.

29. Pietro SCHIAVONE, *Il discernimento dei gruppi*, Roma: Rogate 1981.

30. J. Silvio BOTERO G., «Hacia una conciencia del “nosotros conyugal”. Intuiciones recientes y sugerencias para el futuro», *Moralia* 14/2/54 (1992) 177-194; ID., «Conciencia de pareja. Hacia la recuperación de un proyecto inicial», *Studia Moralia* 37 (1999) 95-125; ID., «La conciencia del “nosotros conyugal”. Raíces en el pasado y perspectivas de futuro», *Laurentianum* 43/1-3 (2002) 397-415; ID., *La conciencia de pareja. De la rivalidad a la comunicación interpersonal*, Bogotá: S. Pablo 2006.

conciencia en incesante unión con el cónyuge; no se trata de un simple dar cuenta de sus actuaciones, sino de hacerlo parte integrante de la propia decisión personal.<sup>31</sup>

Pablo VI, en forma implícita aludió a esta conciencia de pareja al referirse a «la paternidad responsable» (*HV* 10). Juan Pablo II fue más explícito aún: «conviene tener presente que en la intimidad conyugal están implicadas las voluntades de dos personas, llamadas sin embargo a una armonía de mentalidad y de comportamiento. Esto exige no poca paciencia, simpatía y tiempo» (*FC* 34). Posteriormente, en la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* (15 Agosto 1988) repetidas veces acudió a la expresión ya puesta en uso precedentemente por H. Doms, de «unidad de dos» (7).

Benedicto XVI no alude a «conciencia de pareja», pero por la forma de expresarse en su primera encíclica *Deus Caritas est*, se puede intuir algo semejante:

En la narración bíblica [...] aparece la idea de que el hombre es de algún modo incompleto, constitutivamente en camino para encontrar en el otro la parte complementaria para su integridad; es decir, la idea de que sólo en la comunión con el otro sexo puede considerarse completo (11).

Las referencias de Juan Pablo II y de Benedicto XVI hacen pensar en la raíz bíblica de la conciencia conyugal: no hay que hacer ninguna violencia a los textos escriturísticos para encontrar en ellos un fundamento; el relato más antiguo de la creación del hombre y de la mujer (*Génesis* (2,24) —«dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y se harán los dos una sola carne»— da una pista certera: la conciencia conyugal no es otra cosa que la conciencia de ser una sola carne.

M. Gilbert —un exegeta de confianza— comentando los versículos 23 y 24 del segundo capítulo del *Génesis*, encuentra en ellos elementos para afirmar una comunión interpersonal entre varón y mujer, una unidad conyugal especial; la alusión a «hueso de mis huesos» y «carne de mi carne» tenía en el AT el sentido de una comunión muy profunda entre dos personas físicamente próximas, una unión connatural; la referencia al «una sola carne» alude al paso de la relación filial a la relación conyugal; el verbo hebreo «dabaq» (unirse) designa una relación interpersonal muy estrecha y profunda.<sup>32</sup>

Otro elemento no menos significativo es la forma como el nombre de Yahvé —el «Tetragrammaton» (YHWH) se descompone en dos raíces «ish» para dar origen al nombre «varón» e «ishah» para el nombre de «mujer»; cuando varón

31. Bernhard HÄRING, «L'educazione della coscienza nei coniugi», en *L'educazione della coscienza oggi*, Roma: Paoline 1969, 57-58. La traducción es mía.

32. Maurcie GILBERT, «Une seule chair (*Gn.* 2,24)», *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1978) 66-89.

y mujer se re-encuentran haciéndose una «sola carne», recomponen de nuevo el nombre de Dios.<sup>33</sup>

Los tres verbos en futuro (dejará..., se unirá..., serán...) también denotan algo especial: la unidad de varón-mujer no es algo automático; es fruto de un proceso progresivo y muy personal que ambos deberán realizar. La *Gaudium et spes* alude a la conciencia de pareja empleando un verbo en futuro: «los cónyuges [...] se esforzarán ambos, de común acuerdo y común esfuerzo, por formarse un juicio recto, atendiendo tanto a su propio bien personal como al bien de los hijos...» (50).

A la referencia bíblica y magisterial que insinúan el fundamento de la conciencia conyugal, se debe añadir el fundamento filosófico que la línea del personalismo cristiano ha puesto de presente: M. Nédoncelle, J. Guiton, P. Laín Entralgo, G. Madinier, M. Buber, han dado una contribución a este respecto. Nédoncelle se ha referido al «nosotros» y, entre los diversos tipos de «nosotros» que conoce, subraya el «nosotros personal» o el «nous de l'amour». «El nosotros personal —escribe— sólo se realiza mediante el amor, porque éste es el único que hace posible la comunión plena de las conciencias; algo que caracteriza esta forma de conciencia común es la voluntad de promover el tú y de ser promovido por él».<sup>34</sup>

En la literatura más reciente se observa la aparición de una serie de artículos que, con nombres diversos, hacen referencia a la conciencia conyugal: «nupcialidad»,<sup>35</sup> «conyugalidad»,<sup>36</sup> «interpersonalidad»,<sup>37</sup> «nosotros del matrimonio»,<sup>38</sup> «noidad».<sup>39</sup> La pareja Brutti se refiere a una metamorfosis de dos identidades en una nueva identidad de pareja que es el «nosotros» («noità»), la más alta realización posible que existía en cada uno, pero que sin el otro no se podía lograr.<sup>40</sup>

33. Elena BARTOLINI, «La storia dell'Amato e dell'amata come epifania dell'Eterno nel *Cantico dei cantici*», en *Verginità e matrimonio. Due parabole dell'Unico Amore*, Milano: Ancora 1998, 113; Antonio GENTILI, *Se non diventerete come donne. Simboli religiosi del femminile*, Milano: Ancora 1988, 49-54.

34. Maurice NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour*, Paris: Aubier-Montaigne 1946, 137.

35. Hans Urs VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, Madrid: Encuentro 1989, 379-390; J. Silvio BOTERO G., «Nupcialidad y conciencia conyugal: el "indicativo vinculante" de la pareja humana», *Laurentianum* 45/1-2 (2004) 23-39.

36. Giulia Paola DI NICOLA, «Per un'antropologia della coniugalità», *La Società* 2 (1994) 309-335; J. Silvio BOTERO G., «La conyugalidad, una dimensión olvidada», *Revista Teológica Limense* 30/3 (1996) 330-350.

37. Crispino VALENZIANO, «Reciprocità cioè Interpersonalità», en *La Reciprocità 'Verginità-Matrimonio. Profezia di comunione nella chiesa - sposa*, Siena: Cantagalli 2000, 37-74.

38. Augusto SARMIENTO, «El "nosotros del matrimonio". Una lectura personalista del matrimonio como "comunidad de vida y de amor"», *Scripta Theologica* 31/1 (1999) 71-102;

39. Carlo e Rita BRUTTI, *La coppia come «noità». Una sfida per un tempo di crisi*, Assisi: Cittadella 1998.

40. Carlo e Rita BRUTTI, *La coppia come «noità»*, 78.

Esta realización ya la habían intuido dos grandes personajes de la teología cristiana: S. Juan Crisóstomo comparaba la unión de varón-mujer con la mezcla de aceite y perfume;<sup>41</sup> en forma similar, el Doctor Angélico hacía el parangón de tal unión con la fusión de dos lingotes de oro mediante el crisol.<sup>42</sup> Esta fusión es posible gracias al «redamare», término empleado por Santo Tomás para expresar que sin la reciprocidad en el amor no es factible la unión de dos en una sola carne.

Queriendo describir, más que definir, en que consiste la conciencia de pareja es posible hacerlo en estos términos: «es el juicio inspirado por el afecto, la inteligencia y la voluntad, nacido de la intersubjetividad de varón-mujer como culmen de la vivencia de la dimensión relacional, del encuentro y de la identificación como una sola carne que lleva a la pareja a deliberar y a decidir como un “yo conyugal”».<sup>43</sup> En esta descripción se han hecho entrar los tres elementos que los autores señalan como ingredientes del amor de pareja: pasión, afecto, compromiso.<sup>44</sup> Son elementos que tienen su desarrollo progresivo dentro de la vida de pareja hasta lograr el justo equilibrio que garantiza la plena identificación de hombre-mujer, que no quiere decir fusión-confusión. La *Gaudium et spes* afirma que los esposos «adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente» (48).

Estas referencias a la conciencia ética, como capacidad de discernimiento, hechas desde la Sagrada Escritura, desde la filosofía personalista y desde la literatura reciente, muestran que se trata de un «don» hecho al hombre (varón y mujer) en orden a ser sujeto responsable, consciente y libre, de su conducta moral. La *Gaudium et spes* hace alusión al «don recíproco con el que se enriquecen mutuamente» los esposos (49). No aparece claro en qué consiste este «don»; pero es posible intuir que se trate de la capacidad humana de comprender el significado de ser «una sola carne» y de poner en marcha el dinamismo que conlleva: «se harán los dos una sola carne».

B. Häring ha expresado este «don y tarea» con los términos «deliberar y decidir juntos» que aparecen en diversas sentencias suyas en las que relaciona los vocablos «valoración» y «decisión»: «el encuentro sexual no se convertirá fácilmente en amor si no están unidos por los mismos ideales y compromisos».<sup>45</sup>

41. S. Giovanni CRISOSTOMO, «Omelia XII sulla Lettera ai Colossesi (4,12-18)», en *Vanità. Educazione dei figli*, Roma: Città Nuova 1977, 126.

42. Santo TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, q. 28, a. 5 Resp.

43. J. Silvio BOTERO G., «Conciencia de pareja. Hacia la recuperación de un proyecto inicial», *Studia Moralia* 37 (1999) 118-119.

44. Robert J. STERNBERG, «La triangolazione dell'amore», en R. J. STERNBERG – M. L. BARNES (eds.), *La psicologia dell'amore*, Milano: Bompiani, 1990, 141-161; ID., «A Triangular Theory of Love», *Psychological Review* 93 (1986) 119-135; Yves SAINT-ARNAUD, *Yo amo. Integración de los dinamismos del placer, el afecto y la elección*, Santander: Sal Terrae, 1988.

45. Bernhard HÄRING, *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares*, vol. II, Barcelona: Herder 1982, 529.

No debe emprender arbitrariamente el juicio de los métodos que regulan la concepción; compete a los esposos tomar la decisión de conciencia. Deberán tener presentes las normas objetivas propuestas por el Magisterio de la iglesia y hacer que ellas tengan un papel importante en la valoración de conciencia.<sup>46</sup> [...] Los cónyuges en sus decisiones conscientes, responsables y personales de conciencia forman una unidad compacta; son ambos responsables conjuntamente uno del otro porque están ligados a un destino común de modo distinto de como lo están todos los otros.<sup>47</sup>

Este «don y tarea» de los esposos, en relación con la capacidad de discernir y el deber de asumir responsablemente la decisión tomada, se puede confrontar con la expresión frecuente en las cartas de Pablo del «indicativo-imperativo vinculante» (Rom 6,18-22; Gal 5,1; Ef 5,8). «Porque sois criaturas nuevas, vivid en novedad de vida». «El binomio “indicativo-imperativo” —escribe Álvarez Verdes— lleva inherente una especial carga antitética ya que, mientras el indicativo habla de —realidad ya existente—, el imperativo supone que tal realidad se presenta como “tarea”».<sup>48</sup>

J. Fuchs explica implícitamente el binomio paulino con la expresión «autorrealización responsable». La autorrealización —escribe— se presenta como la tarea fundamental y omnicomprendiva del yo; se trata de una autorrealización que se lleva a cabo dentro de la pluralidad de realidades y situaciones del sujeto; esta pluralidad comprende la realidad del propio yo como cuerpo y espíritu, comprende la relación con los otros y con la sociedad, el trabajo técnico y cultural, la experiencia; es una realidad integral del individuo que debe realizarse a través de una progresiva humanización; por tanto, la autorrealización sólo puede llevarse a cabo en la dirección del bien de la persona en su totalidad.<sup>49</sup>

Cada una de las afirmaciones anteriores de Fuchs puede aplicarse a la pareja humana cuando se intenta comprender el binomio «don y tarea». La pareja humana como «una sola carne», como una totalidad, en el proceso de realización cumple la tarea que recibió ya en el comienzo de la historia: «se harán una sola carne». Es un «don» que se convierte en «tarea», que es tarea en sí mismo, porque es la pareja misma la que debe explotar el dinamismo que contiene el «don».

Explotar el «don» recibido significa esforzarse en comprender el proyecto creacional de Dios sobre la pareja: «los creó varón y mujer»; descompuso su nombre («Tetragrammaton») para darles una designación propia: él = «ish»,

46. *Ibíd.*, 549.

47. Bernhard HÄRING, «L'educazione della coscienza nei coniugi», en *L'educazione della coscienza oggi*, 58. La traducción es mía.

48. Lorenzo ÁLVAREZ VERDES, *Caminar en el Espíritu. El pensamiento ético de S. Pablo*, Roma: Academiae Alphonsianae 2000, 133; IDEM, *El imperativo cristiano en S. Pablo. La tensión indicativo-imperativo en Rom 6. Análisis estructural*, Valencia: Soler 1980.

49. Josef FUCHS, *Il Verbo si fa carne. Teologia morale*, Casale Monferrato: Piemme 1989, 23-235.

ella = «ishah»; hizo que el hombre intuyera que la mujer es parte su ser: «hueso de mis huesos, carne de mi carne»; el varón, al reconocer que la mujer posee su misma identidad, se siente fuertemente atraído hacia ella; por esto dejará la casa de sus padres para unirse a la mujer; uniéndose a la mujer estará formando el hombre integral.

A propósito del «hombre integral», M. Eliade escribe que la exégesis de algunos comentarios rabínicos veían en el relato bíblico de la creación del hombre y de la mujer una cierta reminiscencia del «mito del andrógino» de los griegos: el nacimiento de Eva constituyó la ruptura del andrógino primordial en dos partes; las culturas antiguas concebían al ser humano como «bi-sexual»; de ahí que para la antropología de aquellas culturas el tipo perfecto de humanidad no podía ser otro que una totalidad, un ser androgénico.<sup>50</sup>

J. Moltmann intentó explicar los versículos 26-27 del capítulo primero del *Génesis*: «hagamos al hombre a imagen de Dios [...] macho y hembra los creó». Qué puede significar un «plural al singular» y un «singular al plural»? Según él, el plural «hagamos», que alude a la Trinidad de personas en Dios, se hace presente en el singular del ser humano —«imagen de Dios en la tierra»— y el plural de varón-mujer, a su vez hace referencia al singular divino («lo creó»). El Dios Trino y Uno que se diferencia en sí mismo y se unifica consigo mismo responde a la comunión de los hombres (varones y mujeres) que uniéndose se hacen una sola carne.<sup>51</sup>

El discernimiento ético de la pareja como «don y tarea» implica una actividad muy propia de la pareja: deliberar a partir del ser una sola carne para decidir acerca del quehacer como un verdadero «nosotros conyugal». López Azpitarte escribe:

Existe una zona íntima y exclusiva de cada persona, donde las leyes y normas universales no tienen entrada ni pueden tenerla. Se trata de una esfera de la vida moral y religiosa que por el hecho de no estar «reglamentada» no queda tampoco bajo el dominio del capricho ni de una libertad absoluta. Dios es el único que puede penetrar hasta el fondo de esa intimidad, oculta a cualquier otro imperativo, para hacer sentir su llamada de manera personal, exclusiva e irrepetible.<sup>52</sup>

El discernimiento de pareja tropieza con dificultades que lo hacen más complejo que el discernimiento individual, pero también tiene ventajas que le garantizan una mayor posibilidad de perfección y de éxito. ¿No se podrá afirmar a este propósito la sentencia de Jesús de Nazaret: «allí donde dos o más se reúnen en mi nombre, allí estaré Yo en medio de ellos» (Mt 18,20)?

50. Mircea ELIADE, *Il mito della reintegrazione*, Milano: Jaca Books 1989, 75-82.

51. Jürgen MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, Brescia: Queriniana 1986, 255-256.

52. Eduardo LÓPEZ AZPITARTE, «Discernimiento moral», en *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, 380.

El discernimiento de pareja cuenta con dos cosmovisiones diferentes (de varón, de mujer) que, al integrarse mediante el diálogo de pareja, dará origen a una visión panorámica más amplia y más completa. S. Juan Crisóstomo, refiriéndose a *Génesis* (2,24), aludía a la «homonoia», palabra griega que significa «concordia»: con ella intentaba representar la unidad que debe reinar entre los esposos hechos «una sola carne»; es una concordia que constituye la «salud del matrimonio» y de ella derivan otros bienes que favorecen a la familia.<sup>53</sup>

Con Pío XII tuvo origen el llamado principio de «totalidad» que, en un comienzo se aplicó a la subordinación de los órganos particulares al organismo y a su finalidad, como también a la subordinación del organismo a la finalidad espiritual de la persona misma.<sup>54</sup> Posteriormente, este principio de «totalidad» se abrió nuevas perspectivas: sea dentro del campo de la bioética, sea en el campo de la moral matrimonial.

Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* (1980) afirmó que «el hombre está llamado al amor en su totalidad unificada» (11). Se refería a la unidad del cuerpo informado por un espíritu inmortal. Pero a continuación añade que «la revelación cristiana conoce dos modos específicos de realizar integralmente la vocación de la persona humana al amor: el matrimonio y la virginidad». De esta manera sugería el Papa un horizonte nuevo al principio de «totalidad» insinuado ya en el libro del *Génesis*: la pareja formada por el varón y la mujer, en cuanto llegan «a hacerse una sola carne» se convierte en una «totalidad».

López Millán ha recogido en un artículo el pensamiento de L. Janssens que hace referencia a «una inviolabilidad absoluta de los procesos naturales cuando es en beneficio del todo personal, cuidando con todo de no perjudicar la unión física personal de los esposos, enraizada en el amor y orientada al crecimiento de su comunión en él».<sup>55</sup> A propósito de la imposibilidad de contradicción real entre las leyes divinas sobre la procreación y el verdadero amor conyugal, Janssens ve «en la totalidad conyugal y familiar un criterio o norma reguladora de los diversos valores que la integran».<sup>56</sup>

El discernimiento de la pareja es, por muchos motivos, «don y tarea» al mismo tiempo; don y tarea que, en este momento presente, cobran especial importancia cuando el individualismo genera ruptura no sólo en la sociedad, más aún dentro de la vida de pareja y de familia. Promover dentro de la pareja

53. Carlo SCAGLIONI, «Ideale coniugale e familiare in S. Giovanni Crisostomo», en *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano: Vita e Pensiero 1976, 305-306.

54. Pío XII, al Congreso de Histopatología (13 Sept. 1952), al Congreso de Urología (8 Oct. 1953), a la VIII Asamblea de la Asociación Médica Mundial (30 Sept. 1954), a los donadores de córnea (14 Mayo 1956), al Congreso Internacional de Neuro-psico-farmacología (9 Sept. 1958).

55. Vicente LÓPEZ MILLÁN, «Anticoncepción: conflictos de deberes, imposibilidad moral y mal menor», *Miscelánea Comillas* 33/62 (1975) 8.

56. Louis JANSSENS, *Matrimonio e fecondità dalla «Casti connubii» alla «Gaudium et spes»*, Assisi Cittadella 1968, 9-10 y 68-69; Vicente LÓPEZ MILLÁN, «Anticoncepción: conflictos de deberes, imposibilidad moral y mal menor», 10.

humana el discernimiento conyugal es una necesidad porque no siempre los esposos son conscientes del «don» de ser «una sola carne» y de la tarea de poner en acción el dinamismo que tal don conlleva expresado en futuro: deberán ser cada vez más un «nosotros conyugal».

#### 4. FORMACIÓN PARA EL DISCERNIMIENTO ÉTICO

Tres razones urgen la formación del discernimiento ético dentro de la comunidad cristiana: la primera, por cuanto el individuo tiene derecho «a gozar y usar de su propio criterio y de la libertad responsable [...] guiado por la conciencia del deber» (*DH* 1); la segunda, porque a la comunidad cristiana se le reconoce una autoridad propia en base a la misión profética y a la experiencia que posee; la tercera, porque los laicos han comenzado a tomar conciencia de su papel activo dentro de la comunidad eclesial.

Un testimonio de esta toma de conciencia por parte de los laicos es el que dieron los esposos Buelens a propósito de la competencia en la regulación de la natalidad: «un modo diverso de mirar el problema de la fecundidad y de la regulación de los nacimientos se impone si se parte directamente de la vida y no de las exigencias abstractas de la doctrina; la misma teología considera hoy, desde el punto de vista metodológico, que la realidad de la vida concreta es punto de partida de su reflexión».<sup>57</sup>

En el Sínodo sobre la familia (1980) dos padres sinodales se expresaron a este respecto: en la tercera sesión (29 Sept. 1980) el Cardenal B. Hume hablaba así: la misión profética (del pueblo de Dios) tiene su raíz en la experiencia de los esposos y en la comprensión que ellos tienen del sacramento del matrimonio, por lo cual pueden hablar con autoridad propia. Por un doble título poseen esta autoridad: porque son los ministros del sacramento del matrimonio y porque experimentan los efectos de la participación en el amor de Cristo por la iglesia. Por estos motivos los pastores de la iglesia deben escucharlos.<sup>58</sup>

Otro testimonio es la intervención del Cardenal Ratzinger cuando presentaba al sínodo la «relatio post disceptationem» (6 Oct. 1980): había en el sínodo padres que insistían que no se repitan fórmulas fijas como si la doctrina hubiera sido establecida una vez para siempre; sostenían que la doctrina no debe consistir sólo en principios teóricos, sino que debe considerarse dentro de la historia del pueblo de Dios en camino. Criterio de la doctrina debe ser el sentido de fe del pueblo de Dios, la experiencia de los esposos, el trabajo de los teólogos y

57. Hermann – Lena BUELENS, «Fecondità nell'amore. Per un superamento della tensione tra la realtà della vita e la dottrina», en *Diritti del sesso e matrimonio*, Verona: Mondadori 1968, 78.

58. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980*, 100.

de los filósofos, el progreso de las ciencias y la valoración del Magisterio de la iglesia.<sup>59</sup>

Pablo VI, hablando en el Congreso Internacional sobre la «teología del concilio» (1 Oct. 1966) se refirió al vínculo y a la armonía entre el Magisterio, la teología y la comunidad cristiana: «la verdad divina que viene del Espíritu Santo, y que es conservada en la entera comunidad cristiana, la encontrarán los teólogos tanto más fácilmente cuanto más vivan en comunión profunda con todo el pueblo de Dios».<sup>60</sup>

Fue el mismo Pablo VI quien en la encíclica *Humanae vitae* (1968), refiriéndose a la «paternidad responsable», aludió a la «deliberación ponderada y decisión» de los esposos contra «una libertad para proceder arbitrariamente», «en una justa jerarquía de valores» (10). El Papa ponía de presente que la «paternidad responsable», si bien está en estrecha relación con los procesos biológicos, con las tendencias del instinto, con las condiciones físicas, económicas, psicológicas y sociales, no obstante, «comporta una vinculación más profunda con el orden moral objetivo [...] cuyo fiel intérprete es la recta conciencia» (10).

Antes de que Pablo VI se remitiera a la «recta conciencia», la *Gaudium et spes* había aludido al «juicio recto» que de «común acuerdo y común esfuerzo es esforzarán por formarse los esposos» (50). Es una referencia implícita a la conciencia de pareja a la que se hizo mención anteriormente.

Existe una doble categoría que Aristóteles concebía como una única realidad y en estrecha relación con la conciencia: «equidad-epiqueya». Esta doble categoría hace referencia a la doble dimensión jurídica y ética del ser humano: lo jurídico en cuanto es un ser que se halla en un contexto de intersubjetividad (la dimensión social o comunitaria): lo ético en cuanto posee la capacidad de deliberar y decidir libre y responsablemente desde su conciencia.<sup>61</sup>

La equidad hace reminiscencia al derecho: es lo justo que va más allá de la ley escrita; ésta, por intentar regular el mayor número de casos posibles, puede pecar de genérica. ¿Qué hacer ante una «laguna de la ley» (particular y escrita)? El refrán popular afirma que es preferible acudir no a la letra de la ley, sino al legislador, al espíritu del que dicto la ley; es preferible un buen arbitraje a una contienda judicial.<sup>62</sup>

La equidad ofrece al discernimiento ético de la pareja una orientación práctica para la administración de la justicia familiar. Un antiguo principio romano afirmaba que «el derecho llevado al extremo del rigor se convierte en la máxima

59. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980*, 331.

60. PAULO VI, «Mirabile vincolo ed armonia tra il Magistero della chiesa, la teologia e la comunità cristiana», en *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VI, 1966, Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana 1967, 454.

61. J. Silvio BOTERO G. «Lo ético y lo jurídico: dos dimensiones de lo humano», *Cuestiones Teológicas* 85 (2009) 81-98.

62. Vincenzo VARANO, «Equità», en *Enciclopedia giuridica*, Roma: G. Treccani 1989, 2.

injusticia». Según «equidad», los padres de familia deben dar a sus hijos lo justo atendiendo a la necesidad y a la capacidad; el niño enfermo tiene derecho a una mejor atención que el niño sano y robusto; el joven universitario está en capacidad de dar a sus padres un mayor apoyo que el niño.<sup>63</sup>

La epiqueya hace relación a lo ético, a la conciencia del sujeto; ante un conflicto entre la exigencia de la ley y la situación concreta, el sujeto puede exceptuarse del cumplimiento de la ley en un caso concreto y con un motivo suficiente. J. Fuchs la definió como «la virtud de aplicar rectamente una ley deficiente».<sup>64</sup> La ley es obra del hombre al servicio de la sociedad, por tanto, conlleva alguna deficiencia a causa de su universalidad; el hombre deberá examinar qué se puede hacer para superar el conflicto entre la norma y la situación, entre el principio que rige la conducta del hombre y la vida concreta. Mediante la epiqueya se logra que la deficiencia de la ley sea corregida para que cumpla su misión de servicio a la sociedad concreta.

La tradición rigorista de la moral, especialmente en los siglos XVIII-XIX, eclipsó la figura de la epiqueya porque constituía un peligro para la postura «objetivista» (deontológica) de la norma; la persona humana era educada en función de la obediencia a la ley, no estaba en condiciones de poder discernir cuándo estaba sujeta o no a la obligación de la norma.

E. Hamel ha hecho una serie de estudios sobre esta categoría,<sup>65</sup> además de la visión tradicional de la epiqueya, ofrece una nueva perspectiva: «puede suceder —escribe Hamel— que la ley positiva constituya una norma insuficiente para una situación que, en consideración al derecho natural y a las exigencias del bien común, exige más de lo que está estrictamente fijado, en este preciso momento, por las prescripciones legales. Más allá del mandamiento legal, la epiqueya, pues, sugerirá o incluso impondrá, si es el caso, una prestación que supere lo que al presente exige la ley positiva. En efecto, el derecho positivo, que puede accidentalmente ser defectuoso a causa de su exagerado rigor, ¿no podría serlo también, a veces, a causa de su insuficiente firmeza?».<sup>66</sup>

La epiqueya fue una categoría bastante desconocida en la época de la teología moral rigorista, incluso en ambientes cultos; los Manuales de Teología

63. J. Silvio BOTERO G., *Nueva generación de padres, nueva generación de hijos*, Bogotá: San Pablo 2009, 131-140.

64. Josef FUCHS, *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale Monferrato: Piemme 1989, 141.

65. Edward HAMEL, «Epiqueya», en *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, Madrid: Paulinas 1974, 298-306; ID., «La vertu d'Épikie», *Sciences Ecclesiastiques* 13 (1961) 35-56; ID., «Fontes graeci doctrinae de Epikieia», *Periodica de Re morali, canonica, liturgica* 53/1 (1964) 169-185; ID., «L'usage de L'Épikie», *Studia Moralia* 3 (1965) 48-81; Francesco D'AGOSTINO, «La dottrina dell'epicheia nel pensiero di E. Hamel», *Rivista di Teologia Morale* 2 (1969) 143-159.

66. Edward HAMEL, «Epiqueya», en *Diccionario enciclopédico de Teología Moral*, Madrid: Paulinas 1974, 305.

Moral anteriores al Concilio Vaticano II, generalmente no reportaban información sobre ella, y si lo hacían era en tal forma que pasara desapercibida. Se tenía miedo a dejar en manos de los laicos un arma que juzgaban peligrosa por cuanto no habían sido educados para hacer uso de ella sabiamente: la moral tradicional inculcaba la obediencia (ciega?) a la ley.

En el postconcilio, la situación ha cambiado: la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* dio un fuerte relieve a la conciencia de la persona humana. A partir de este momento la epiqueya ha vuelto a tomar importancia; hoy la educación moral enseña a obedecer a la conciencia ética.

Esta nueva perspectiva se coloca en una dirección muy válida: se supera una postura meramente legalista que urge el estricto cumplimiento de la norma. G. Gatti llama a esta postura «ley-confín», o sea, la norma del «mínimo legal»; es una postura o actitud que se limita a señalar el mal que no se debe hacer, es una moral del «NO». Gatti sugiere una postura positiva, la «ley-directriz» que no tiene confines, una ley perfectiva que llama a ir más allá en la realización del bien.<sup>67</sup>

La «ley-directriz» está muy en consonancia con el Evangelio. El Evangelio de Mateo recoge la sentencia de Jesús: «os digo que si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los cielos» (5,20). J. L. Segundo, refiriéndose a esta sentencia, ha escrito unas páginas sobre «el más de Jesús como cumplimiento de la ley». «Este “sobrepasar”, semejante en el sentido a “dejar atrás” (en una carrera), a “aventajar” o “ir más allá”, se supone que debería indicar que, a pesar de que la ley esté ya formulada y aplicada a un buen número de situaciones diferentes, todavía quedan ámbitos donde esta aplicación está aún por hacerse».<sup>68</sup>

La aplicación, sea de la equidad como de la epiqueya, exige una formación del sentido moral cristiano. En este sentido, los esposos y padres de familia deberán estar atentos a los nuevos principios éticos que regulan la vida de pareja y la educación de los hijos. El discernimiento ético encuentra espacio en la formación del sentido ético por cuanto supone educación en la fe, educación en la coherencia, en la encarnación en el diario vivir.

G. Madinier sugiere como elementos importantes para formar la capacidad de discernimiento ético éstos: inquietar en la búsqueda de la verdad para evitar una resignación con lo más fácil; intentar dar a la conciencia una cierta seguridad para evitar la desesperación, haciéndole ver que la solución del conflicto es posible; procurar a la conciencia el mayor número posible de medios que le permitan concretar la creatividad moral a la que está llamada.<sup>69</sup>

67. Guido GATTI, «Morale matrimoniale e familiare», en *Corso di Morale*, vol. III, «Koinonia», a cura di T. Goffi, G. Piana, Brescia: Queriniana 1991, 208-210.

68. Juan Luis SEGUNDO, *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeo-cristiana*, Santander: Sal Terrae 1994, 104.

69. Gabriel MADINIER, *La coscienza morale*, Torino: LDC Leumann 1982, 87-88.

Para hacer un sabio discernimiento ético en un momento de conflicto entre la norma y la situación concreta sirven los principios morales:<sup>70</sup> hay unos principios que son perennes (como la «regla de oro»), otros que están desapareciendo a causa del cambio de la cultura (como el principio del «doble efecto»), y otros principios nuevos (el principio de la «totalidad», el principio de la «gradualidad») que intentan responder a la actualidad histórica, como afirma Juan Pablo II en la *Veritatis splendor* (53).<sup>71</sup>

Tratándose del discernimiento ético de esposos y padres de familia, conviene tener en cuenta el proceso evolutivo del sentido moral. Piaget, Guindón, Vidal, han expuesto este tema. Norman J. Bull concentra este proceso en cuatro etapas (anomía, heteronomía, socionomía y autonomía).<sup>72</sup> A estas cuatro etapas hay que añadir una más que los autores no mencionan: «la autonomía en clave de intersubjetividad»; ejemplo típico es la conciencia o el discernimiento de pareja o conciencia del «nosotros conyugal»: teniendo en cuenta la libertad y autonomía de cada uno de los cónyuges, ambos se han empeñado en el desarrollo del proyecto común que han elaborado para realizarse como «una sola carne».

Un criterio fundamental que debe estar a la base del discernimiento de pareja es el binomio «verdad-amor».<sup>73</sup> Este binomio, que fue clave en la alianza de Yahvé con su pueblo, deberá serlo también en la alianza sponsal de varón-mujer. La alianza de Dios con Israel tenía como pilares fundamentales la verdad y el amor; la verdad tiene como sinónimos la fidelidad, la firmeza, la estabilidad; el amor, a su vez, tiene como equivalentes la misericordia, la benignidad, la condescendencia, la flexibilidad.

Así se explica por qué primera plegaria de Israel a Yahvé hiciera mención de estos dos pilares: «amor y verdad se han dado cita, justicia y paz se abrazan» (Sl 85, 11); «Dios paciente eras para ellos, aunque vengabas sus delitos» (Sl 99,9). El libro del Éxodo da también testimonio de este binomio: «Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por millares y perdona la iniquidad» (Ex 34,6-7).

---

70. J. Silvio BOTERO G., *Los principios éticos evolucionan. El porqué y el cómo de una renovación*, Bogotá: San Pablo, 2007; Id., *De la norma a la vida. Evolución de los principios morales*, Madrid: P.S. 2003; Urbano SÁNCHEZ G., *Antiguos y modernos principios en la Teología Moral*, México: Universidad Pontificia de México 1993.

71. J. Silvio BOTERO G., «Hacia una formulación adecuada de las normas morales universales (VS 53)», *Compostellanum* 48/1-4 (2003) 119-133.

72. Norman J. BULL, *La educación moral*, Estella (Navarra): Verbo Divino 1976, 33-113.

73. Augello DI ARMANDO, «Verità e Amore nel Nuovo Testamento», *Vivarium* 17 (2009) 23-273; J. Silvio BOTERO G., «La verdad y el amor: presencia de un binomio en la Sagrada Escritura y en el Magisterio», *Studia Moralia* 40 (2002) 425-465; Félix ASENSIO, *Misericordia et Veritas. El «Hesed» y el «Emet» divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel*, Romae: Aedes Universitatis Gregorianae 1949.

Aplicando este binomio a la «alianza conyugal», implica una doble dirección: sea a nivel de la pareja que se esfuerza por realizar el binomio en su relación interpersonal, manteniendo los principios de la unidad y de la fidelidad, pero sin descartar la flexibilidad, la benignidad que exige la recíproca comprensión. Sea en la relación de padres e hijos. San Juan Crisóstomo supo, en su tiempo, retraducir este binomio con una fórmula pedagógica: «bajar para rehabilitar».<sup>74</sup> «Bajar» equivale a la condescendencia, a la comprensión con la debilidad del ser humano; es el pilar del amor traducido en flexibilidad y benignidad. «Rehabilitar» corresponde al acompañamiento de la persona con una actitud redentora; es el estímulo, el apoyo que se ofrece al otro(a) para hacer juntos el camino de la conversión al bien obrar. A este propósito conviene recordar la sentencia de Juan Pablo II: «es necesario tener presente que en la intimidad conyugal están implicadas las voluntades de dos personas, llamadas sin embargo a una armonía de mentalidad y de comportamiento. Esto exige no poca paciencia, simpatía y tiempo» (FC 34).

Por esta razón, P. Charbonneau señala entre las características del amor conyugal «la paciencia»: «como todo, la vida de dos juntos requiere un largo aprendizaje; debemos educarnos para la cohabitación. Ahora bien, toda educación descansa, de manera indiscutible, sobre la paciencia. Sabemos que consiste, antes que nada, en una repetición incansable, en un incesante recomenzar. Machacando el hierro en el yunque se acaba por forjarlo».<sup>75</sup>

Los esposos, que «son cooperadores del amor de Dios y como sus intérpretes» (GS 50), deberán ser también «intérpretes» del perdón recíproco. El hecho de recitar como pareja el «Padrenuestro» debe ser una invitación apremiante a la coherencia entre el corazón y los labios. El adverbio «como», que encontramos en la plegaria que Jesús nos enseñó, tiene una fuerza especial; quiere decir: en la misma forma como Dios nos perdona, debemos perdonarnos mutuamente.<sup>76</sup>

El discernimiento ético acompaña al hombre a lo largo de la vida, a través de las diversas etapas de su desarrollo y en los distintos estados de vida: como individuo, como pareja, como familia. Es un instrumento del que cada ser humano no puede prescindir, so pena de renunciar a ser persona humana inteligente, libre y responsable de sus actos.

74. Fabio FABRI, «La “condiscendenza” divina nell’ispirazione biblica secondo S. Giovanni Crisostomo», *Biblica* 14/1 (1933) 330-347; J. Silvio BOTERO G., «La condescendencia: “bajar para rehabilitar”. Una pedagogía moral para nuestro tiempo», *Efemérides Mexicana* 69 (2005) 357-377.

75. Paul Eugène CHARBONNEAU, *Amor y libertad. Ensayo de moral conyugal*, Barcelona: Herder 1974, 131.

76. J. Silvio BOTERO G., *Llamados a la perfección cristiana como pareja humana. Fundamento y perspectiva*, Bogotá: San Pablo 2008, 161; Olivier DINECHIN, «Καθώς (como), La similitude dans l’Évangile selon Saint Jean», *Recherches de Sciences Religieuses* 58 (1970) 195-236.

## 5. CONCLUSIÓN

Una reflexión sobre «el discernimiento ético de la pareja, un derecho, un deber», responde a las exigencias de la centralidad que el Concilio Vaticano II reconoció a la persona humana: «es la persona del hombre la que hay que salvar. [...] Es, por consiguiente, el hombre, pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien centrará las explicaciones que van a seguir», afirma la *Gaudium et spes* (3).

Con el relieve dado por Vaticano II a la conciencia moral del ser humano se ha pasado del «legalismo», que dominó por siglos en el campo ético, al «personalismo» que se está abriendo brecha en nuestro tiempo. «La ética, como ciencia de los principios válidos para todas las personas que la aceptan, no puede revelarnos las obligaciones concretas del cristiano en cada situación. Se necesita un personalismo más auténtico, que rompa los horizontes reducidos de una moral excesivamente legalizada», escribe López Azpitarte.<sup>77</sup>

Los estudiosos, normalmente, han desarrollado el discernimiento moral a nivel del individuo; hace falta una reflexión sobre el discernimiento de pareja por cuanto hoy se mira a la pareja humana como una «totalidad», como una «comunidad de amor y de vida». El Concilio Vaticano II, en forma implícita, se refirió a la «conciencia de pareja» en estos términos: «los cónyuges [...] se esforzarán ambos, de común acuerdo y común esfuerzo, por formarse un juicio recto...» (GS 50).

Este discernimiento de pareja tiene un fundamento bíblico muy preciso: Dios, al crear al hombre (varón-mujer) «a su imagen y semejanza», lo destinó a interpretar ante la comunidad humana la unidad y la distinción de personas como sucede al interior de la Trinidad. «Esta sociedad de hombre y mujer es la expresión primera de la comunión de personas humanas» (GS 12).

Se trata de una vocación llamada a hacerse realidad en el tiempo: «serán una sola carne». La filosofía del «personalismo» y la psicología posteriormente intuirán la categoría del ‘nosotros’ que encontrará en la pareja humana una de las mejores realizaciones en forma concreta. Es una vocación de la que el varón y la mujer toman conciencia progresivamente; en esta misma medida va despertando en ellos la capacidad de discernir el bien y el mal cuando deberán afrontar las múltiples «antinomias» ante las cuales los colocan las diversas circunstancias de la vida humana (doctrina y vida, norma y situación, ley y libertad, etc.).

Desde épocas muy antiguas ya el hombre había intuido que es capaz de conciliar el conflicto que las «antinomias» le crean. Para superar este conflicto le viene en ayuda la categoría de la «epiqueya», como un medio para buscar una alternativa dialéctica a elegir cuando cree encontrarse entre la espada y la pared. Decimos «alternativa dialéctica», porque no es con una postura «excluyente» (o

---

77. Eduardo LÓPEZ AZPITARTE, «Discernimiento moral», en *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid: Paulinas 1992, 380.

la ley, o la libertad), sino con una actitud «incluyente» (ley y libertad, doctrina y vida) como la pareja humana deberá enfrentar los diversos conflictos de la vida.

El «machismo» de un tiempo, el feminismo de hoy, han hecho difícil el aprendizaje del discernimiento en pareja como una sola persona conyugal. B. Häring sugirió en su tiempo una fórmula para superar el dominio machista y la sujeción de la mujer: «deliberar y decidir conjuntamente». De este modo, varón y mujer aprenderán a integrar sabiamente la cosmovisión diferente de la vida que cada uno posee y asumirán libre y responsablemente la opción que un discernimiento inteligente les ha señalado como el mejor en un momento concreto para su feliz realización como «una sola carne».

**J. Silvio BOTERO**

Accademia Alfonsiana

Istituto Superiore di Teologia Morale

Pontificia Università Lateranense

Via Merulana, 31

I – 00185 ROMA

E-mail: jsilvio@tiscali.it

### **Summary**

“The Ethical Discernment of the Human Couple, a Gift, a Task” is a reflection intended for couples with a view to assisting them to become aware of their capacity for discernment and their responsibility to face up to the conflicts that the “opposing pairs” of human existence (law-freedom, doctrine-life, theory-practice) present on a daily basis. Post-Vatican II teaching recognizes that married couples have the ability for discerning and taking decisions guided by their joint conscience. To assist them in the practice of this capacity-responsibility there are the notions of “fairness” and “prudent interpretation of the law”, which are coming back into full force.