

# La "Humanae Vitae" y su Antropología

## Algunas líneas para su interpretación

### 1. *Observación preliminar:*

Difícil tarea es la del teólogo. Su función no es exponer sus ideas, sus impresiones, sino tratar de entender y hacer entender a los demás la verdad revelada y creída en la Iglesia, sabiendo de antemano que jamás podrá abarcar y comprender plenamente la Palabra de Dios, ni consecuentemente la palabra de la Iglesia que vuelve a proclamar en su magisterio esa misma Palabra. "La justa libertad (del teólogo) se debe contener siempre dentro de los límites de la Palabra de Dios, según ha sido constantemente conservada y según la enseña y explica el magisterio vivo de la Iglesia, y en primer término del Vicario de Cristo"<sup>1</sup>. Por la misma naturaleza de su tarea no puede el teólogo metodológicamente entrar a discutir con ese magisterio, sino que debe esforzarse por comprender y hacer comprender.

Al estudiar la encíclica "Humanae Vitae" esta observación me parece fundamental. En realidad es un límite en algunos momentos difíciles de sobrellevar, pero que en definitiva señala al teólogo en qué terreno debe cumplir su cometido. No está el magisterio puesto por Cristo para fomentar la pereza intelectual, pero como hombre necesita también el teólogo el apoyo que el Señor ha querido darnos para superar de algún modo la oscuridad dejada por el pecado original en todos nosotros, incluso para comprender lo que es el hombre.

Somos hombres, pero no sabemos qué es el hombre. En realidad sólo Dios se autopoese plenamente con su inteligencia, y en El no hay distancia entre su entender y su ser. Nosotros, que hemos recibido el ser de El, necesitamos recibir también de El el conocimiento de lo que somos. Y por ello ansiamos la revelación de nuestro ser. Sabemos que en Cristo Dios no sólo se reveló a Sí mismo, sino que también nos reveló a nosotros mismos, por ser Cristo el hombre perfecto, el ideal vivo del hombre querido por Dios. Sabemos también que la misión de la Iglesia es hacernos presente a los hombres de todas las épocas al Cristo, revelador del Padre, pero también revelador de lo que es el hombre.

Porque en la "Humanae Vitae" de esto se trata. Al escuchar a la Iglesia, por boca del Vicario de Cristo, hablar sobre el amor, sobre la

<sup>1</sup> Documento sinodal sobre la Fe, en *Criterio* 40 (1967), p. 934.

vida humana, sobre el sexo, sobre el matrimonio y la familia, en una palabra sobre el hombre, el cristiano sabe que no es una opinión humana la que está escuchando, sino que en definitiva Cristo es predicado, Cristo que es el varón perfecto al cual todos tenemos que vivir.

No ha faltado quien objetara a la encíclica su planteo exclusivamente filosófico, no bíblico, no teológico, no cristocéntrico. Sin embargo ¿de dónde saca la Iglesia su "filosofía" del hombre sino del mismo evangelio, del mismo Cristo que actúa en la Iglesia como el arquetipo del saber eclesial sobre el hombre?

No se puede leer la encíclica sin tratar de descubrir la antropología subyacente. Pero al llegar ahí no estamos ante una opinión humana simplemente, sino que es Cristo mismo el que se dibuja en esa imagen del hombre que subyace a la encíclica. Por todo ello el teólogo católico que teologiza a partir de la encíclica sabe que camina hacia la comprensión simultánea de Cristo y del hombre, aun cuando es conciente que nunca lo logrará completamente. Pero el que quede camino sin recorrer, el que queden dificultades sin solventar, el que se requieran otros intentos, otros caminos para acercarse más a esa comprensión no significa que el camino esté equivocado.

## 2. *La gran dificultad de la encíclica: el concepto de ley natural:*

Leyendo las publicaciones aparecidas luego de "Humanae Vitae" se ve que son muchas y muy diversas las dificultades surgidas con este documento papal. Se la ha atacado y defendido desde todos los puntos posibles, que serían largos de enumerar ahora<sup>2</sup>. Sin embargo creo que el punto central de todas las discusiones ha sido el concepto de ley natural que aparece en la encíclica.

¿Cómo se entiende allí la ley natural? Los comentaristas parecieran dividirse en la interpretación. Algunos critican duramente el que se haya puesto a las leyes biológicas como la norma moral que rige todo este asunto, confundiendo así la ley natural con la biología<sup>3</sup>. Otros en cambio consideran que el documento papal tiene una concepción

<sup>2</sup> Ver la bibliografía de artículos resumidos, presentada en este mismo número de la revista.

<sup>3</sup> Así por ejemplo Haring, B., *La crisis de la encíclica*, en *Mensaje* 17 (1968), n. 173, p. 482. También Bernardi, R., *La naturaleza como ajenidad*, en *Vispera* 2 (1968), n. 7, p. 89 ss.

exacta de la ley natural, no biológica sino personalista; al menos creen que puede interpretarse así <sup>4</sup>.

Tomemos algunos textos fundamentales y tratemos de dilucidar esta cuestión. En realidad ningún texto solo puede darnos una respuesta satisfactoria sobre el problema total. Pero no pudiendo analizar todos, tomaré algunos fundamentales a mi criterio.

En el N° 10 se dice textualmente:

“En relación con los procesos biológicos, paternidad responsable significa conocimiento y respeto de sus funciones; la inteligencia descubre, en el poder de dar la vida, leyes biológicas que forman parte de la persona humana”.

Para fundamentar esta doctrina, se cita a Santo Tomás, Suma Teológica, I-II, q. 94, a. 2. En la parte que nos interesa dice el Angélico:

“Y puesto que el bien tiene naturaleza de fin, y el mal naturaleza de lo contrario, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas, y, por consiguiente, como necesariamente practicables; y sus contrarias como malas y a evitar. Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. En efecto, el hombre en primer lugar siente una inclinación hacia el bien que es el bien de su naturaleza; esa inclinación es común a todos los seres, pues todos los seres apetecen su conservación conforme a su propia naturaleza. Por razón de esta tendencia, pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos. En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia bienes más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene común con los animales; y en virtud de esta inclinación decimos que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la comunicación sexual, la educación de la prole, etc. Finalmente hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya; y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad. Desde este punto de vista pertenece a la ley natural todo

<sup>4</sup> Así por ejemplo Ribes, B., *Sur l'encyclique Humanae vitae*, en *Etudes* t. 329 (1968), p. 425 ss.; Martelet, G., *Pour mieux comprendre l'encyclique Humanae vitae. II. Signification et portée de l'encyclique*, en *Nouvelle Revue Théologique*, 90 (1968), p. 1023 ss. También Pablo VI en su discurso del 31.VII.1968 defiende la encíclica en este sentido (ver *L'Osservatore romano* (ed. arg.), 18 (1968), n. 812, p. 1).

lo que se refiere a esa inclinación, vgr. desterrar la ignorancia, evitar las ofensas a aquellos entre los cuales tiene uno que vivir, y otras semejantes, concierne a dicha inclinación.”

En esta concepción de la ley natural que asume la encíclica, el hombre, al leer en su mismo ser sus tendencias, va entendiendo lo que su naturaleza le exige como bien, y así va descubriendo la ley natural. La naturaleza humana incluye también lo biológico, y por ello, leyendo sus propias leyes biológicas, la razón conoce el bien propio en este terreno y tiene así una norma moral para actuar. Formalmente hablando la ley biológica no es la norma moral, sino que constituye la materia en donde la inteligencia va a descubrir un sentido, una orientación hacia donde debe actuar, y ese sentido formalmente es lo que constituye la ley natural o la norma moral.

De hecho un poco más adelante la encíclica va a desarrollar esta idea: si el hombre debe respetar las leyes biológicas puestas por Dios en el hombre, y en consecuencia debe hacer que cada uno de sus actos matrimoniales quede abierto a la procreación, en cuanto depende del acto humano, esto se debe no a un respeto mítico por la biología (tabú), sino a que hay una significación doble en el acto conyugal que el hombre no puede separar a su arbitrio:

“Esta doctrina, muchas veces expuesta por el magisterio, está fundada sobre la inseparable conexión que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador” (Nº 12).

Se trata, como nota acertadamente Martelet, no de la unión de dos cosas (biología) sino de la unión de dos *significaciones*, que sólo la inteligencia puede percibir, aunque lógicamente las percibe a partir de las leyes biológicas<sup>5</sup>. Si el impedir que la relación sexual quede abierta, en cuanto “opus humanum”, a la procreación es una violación a la ley natural, no es formalmente hablando porque se va contra una ley biológica, sino porque se destruye un significado y una finalidad que el hombre con su inteligencia debe descubrir como un bien querido por Dios:

“Usar este don divino (el acto conyugal) destruyendo *su significado y su finalidad*, aún sólo parcialmente, es contradecir *la naturaleza del hombre y de la mujer* y sus más íntimas relaciones, y por lo mismo es contradecir también el plan de Dios y su voluntad” (Nº 3).

<sup>5</sup> Martelet, G., art. cit., p. 1028.

No creo, luego del análisis de estos textos, que se pueda decir con seriedad científica que en la "Humanæ Vitæ" la ley natural que rige la moralidad humana se confunde lisa y llanamente con las leyes biológicas, y que en consecuencia se hace "biologismo" y no verdadera moralidad humana.

Con esto no queda aclarado, sin embargo, si la concepción de la ley natural que está en la encíclica es realmente "personalista"; si se respeta realmente lo que es el hombre en su totalidad o si más bien se hace una moral que se pretende de todo el hombre y para todo el hombre, a partir de un sector limitado del mismo, el sector sexual. Por ejemplo: se puede afirmar, como lo hace la encíclica, que la contracepción es siempre objetivamente un mal, cuando se tiene en cuenta no sólo la significación de lo sexual, sino la significación de la totalidad del hombre? ¿En todo caso es moralmente mala la contracepción, aún cuando para el bien de la persona total o de la pareja sería algo deseable? Para mí esta es la principal dificultad, y para resolverla creo que es necesario volver al texto de Santo Tomás antes citado y relacionar la ley natural con el principio de totalidad. Pero vayamos por partes.

Es bien sabido que la visión de Santo Tomás está influenciada por la visión aristotélica que coloca a lo genérico en una situación de privilegio con respecto a lo específico, y a lo específico en una situación semejante con respecto al individuo. Como es obvio esta concepción parte no de la persona humana sino de las cosas, y es a partir de ellas que trata de entender al hombre. La antropología contemporánea, en cambio, influenciada por el personalismo y el existencialismo, va a invertir el punto de partida y va a dar una supremacía a lo particular sobre lo universal, a lo específico sobre lo genérico. Esto significará concretamente el respeto supremo del individuo personal por encima de toda "especie humana", idealizada por filosofías idealistas o derivadas del idealismo como son el nacional socialismo y el marxismo.

Lo cual no deja de influenciar en la valoración de la ley natural. Se acepta, y en esto no hay dificultades con la encíclica, que las leyes biológicas pertenecen a la naturaleza humana, y son como la materia donde la inteligencia descubre la ley natural. El problema se plantea en lo siguiente: admitiendo que la persona humana tiene en su naturaleza específica inclinaciones a los valores superiores del espíritu, ¿no pueden entrar en conflicto dichas inclinaciones con las inclinaciones propias de la naturaleza biológica humana? En esos casos, si se dan, ¿no podría el hombre intervenir en el proceso de sus tendencias biológicas, de manera que pueda dominarlas e incluso modificarlas, en virtud precisamente de su naturaleza humana total? Y si puede hacerlo, ¿puede hacer intervenir aquellos medios técnicos que la misma inteligencia

humana ha elaborado, para dominar de este modo también su naturaleza biológica? El significado que se descubre en las leyes biológicas ¿no se modifica cuando se analiza no ya un sector del hombre sino toda la persona y su significación? Y esta modificación en el significado ¿no justificaría una intervención contraria al sentido propio de lo sexual, pero de acuerdo al sentido total del hombre?

Hay ciertas cosas que son evidentes y no entran en el planteo recién formulado. No cabe duda alguna que el hombre puede dominar la naturaleza de las cosas ajenas al hombre, sea del campo mineral, vegetal o animal. Puede desviar el curso de un río, destruir un bosque, sacrificar animales para poner la creación entera al servicio del hombre. En realidad este es el sentido de todo lo creado, y pese a que aparentemente se destruye una obra de Dios, dado que la significación total de lo no humano es el hombre, moralmente dichas destrucciones están plenamente justificadas de acuerdo a la ley natural.

Dentro del mismo hombre existe también una ordenación de las partes al todo que justifica moralmente una operación quirúrgica, una amputación, etc. Aún cuando la finalidad de un ojo, de un brazo, de un órgano cualquiera sea descubierta por la inteligencia como un bien particular que debe ser respetado, si en una determinada circunstancia es necesario sacrificar no sólo la finalidad sino el mismo órgano que la sustenta, el principio de la totalidad justificaría moralmente la acción.

Considerando los dos grupos de casos recién señalados se constata algo curioso. No hay problema moral en la subordinación de la creación al hombre cuando se trata de la realidad exterior al hombre. Pero cuando se trata de la misma naturaleza humana se admite la intervención del hombre modificando o suprimiendo las finalidades particulares por la finalidad del todo, pero sólo en el esquema aristotélico de la supremacía de lo genérico sobre lo específico: para salvar la permanencia de un ser en la existencia (la vida), puede sacrificarse un bien más particular (la finalidad particular de un órgano, o el mismo órgano).

El problema consiste entonces en saber si la inteligencia humana puede actuar moralmente en el sentido contrario al esquema aristotélico, es decir sacrificar algunos de los bienes más genéricos (vgr. en cuanto pertenecen al aspecto animal del hombre, como son los bienes de la sexualidad) no ya para salvar algo más general todavía como es la vida, sino algo más específico, propio y exclusivo del hombre: como ser el amor mutuo entre los esposos, o incluso el equilibrio psicológico de una persona humana. En otras palabras, el problema consiste en saber si la antropología personalista no nos lleva necesariamente a una nueva

formulación del principio de totalidad, de manera que el "todo" por el cual pueda sacrificarse la "parte" no sea exclusivamente aquello que es genérico en el hombre, sino también y de una manera preponderante, aquello que es específico de la naturaleza humana total.

La encíclica pareciera abordar este problema cuando pregunta en su N° 3:

"Se pregunta también si, dado el creciente sentido de responsabilidad del hombre moderno, no haya llegado el momento de someter a su razón, y a su voluntad, más que a los ritmos biológicos de su organismo, la tarea de regular la natalidad"<sup>6</sup>.

El mismo Papa va a responder a la pregunta cuando dice en el N° 16:

"A estas enseñanzas de la Iglesia sobre la moral conyugal se objeta hoy, como observábamos antes (N° 3), que es prerrogativa de la inteligencia humana dominar las energías de la naturaleza irracional y orientarlas hacia un fin en conformidad con el bien del hombre. Algunos se preguntan: actualmente, ¿no es quizás racional recurrir en muchas circunstancias al control artificial de los nacimientos, si con ello se obtienen la armonía y la tranquilidad de la familia y mejores condiciones para la educación de los hijos ya nacidos? A esta pregunta hay que responder con claridad: la Iglesia es la primera en elogiar y en recomendar la intervención de la inteligencia en una obra que tan de cerca asocia la criatura racional a su Creador, pero afirma que esto debe hacerse respetando el orden establecido por Dios".

<sup>6</sup> En rigor, esta formulación difiere de la que yo he hecho más arriba, dado que el fundamento que presenta la encíclica para la pregunta es la responsabilidad del hombre moderno mientras que el fundamento de la pregunta hecha por mí es la primacía de lo específico sobre lo genérico, que debe quizás tenerse en cuenta en una nueva formulación del principio de totalidad. Pocos renglones antes el Papa habla expresamente de una posible aplicación que algunos quisieran hacer del "principio de totalidad", de modo que la intervención materialmente esterilizadora se justificara por la totalidad de los actos y de la vida conyugal, que —ella sí— debe ser fecunda. Con el P. M. Zalba en su Comentario "confesamos nuestra desorientación sobre la cuestión así formulada, en cuanto a pretender una base para ella en el principio de totalidad. Porque éste subordina las parte al todo del mismo sujeto (...) pero no da unidad moral a los actos físicos que se ejecutan en completa independencia ontológica de los unos con los otros, en relación puramente extrínseca intencional, más no de causa y efecto, condición o impedimento respecto de un acto": Zalba, M., *La Regulación de la natalidad*. Texto bilingüe de la encíclica *Humanae vitae* y fuentes del magisterio. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1968. (Col. de bolsillo, n. 5). Como se ve el "principio de totalidad" podría emplearse de diversos modos (correctos o incorrectos) en orden a justificar la contracepción. El Papa respnde aquí sólo a una presentación posible.

Y poco más abajo agrega, refiriéndose a la coherencia de la Iglesia en condenar la esterilización directa del acto conyugal y aprobar el uso de los períodos agénésicos:

“En realidad, entre ambos casos existe una diferencia esencial: en el primero, los cónyuges se sirven legítimamente de una disposición natural; en el segundo, impiden el desarrollo de los procesos naturales”.

Como es evidente en estos textos el desarrollo de los procesos naturales es intocable en la medida que no entren en juego valores genéricos del hombre, como ser la vida. Ni siquiera se plantea la posibilidad real de que haya una oposición entre los valores específicos del hombre y sus valores genéricos. El Papa conoce ciertamente las dificultades de tantos matrimonios para educar a muchos hijos<sup>7</sup>, y conoce el texto del Concilio en el que se hace esta grave observación:

“Cuando la intimidad conyugal queda interrumpida, puede correr riesgos la fidelidad y quedar comprometido el bien de los hijos, porque la educación de los hijos y el valor necesario para aceptar los que vengan quedan entonces en peligro”<sup>8</sup>.

Sin embargo el Papa considera que sería más peligroso aún para la estabilidad conyugal y la consecuente educación de los hijos la admisión por parte de la Iglesia de la contraconcepción como algo moralmente bueno:

“... Consideren, antes que nada, el camino fácil y amplio que se abriría a la infidelidad conyugal y a la degradación general de la moralidad... Podría también temerse que el hombre, habituándose al uso de las prácticas anticonceptivas, acabase por perder el respeto a la mujer y, sin preocuparse más de su equilibrio físico y psicológico, llegase a considerarla como simple instrumento de goce egoístico y no como a compañera, respetada y amada”<sup>9</sup>

Esta enercijada de textos nos lleva a tratar de encontrar una interpretación coherente de todo esto en un análisis, aunque sea somero, de la antropología subyacente a la enseñanza del magisterio de la iglesia.

### 3. *La antropología subyacente:*

El respeto por el orden establecido por Dios es el criterio último para que el magisterio se oponga a un replanteo del principio de to-

<sup>7</sup> HV n. 2.

<sup>8</sup> Const. Pastoral “Gaudium et Spes”, n. 51.

<sup>9</sup> HV n. 17.

talidad, al menos en el campo sexual. Lo cual implica que la significación del acto sexual no se modifica cuando se considera al hombre en su totalidad principalmente en lo que tiene de más específico, como es el vivir en sociedad, concretamente en la sociedad familiar. Mas aún: de acuerdo a los textos recién citados, es sólo en el respeto de la doble *significación del acto sexual* que dicho acto favorece la fidelidad conyugal y el bien de los hijos, mientras que desvirtuar el acto de una de sus dos significaciones (unitiva-procreativa) termina por corromper los valores superiores de la persona y de la familia.

Se ha objetado contra esto que la experiencia de tantas parejas no responde a este planteo: por el contrario, muchos matrimonios han encontrado finalmente la paz del hogar gracias al empleo de técnicas contraceptivas que no respetan la doble significación del acto conyugal.

¿Qué decir a esto?

En primer lugar, es para mí evidente que la Iglesia no elabora la moral a partir de la experiencia humana particular, sino que tiene criterios superiores tomados de la revelación y de su "experiencia en humanidad" de veinte siglos. La experiencia particular es juzgada a partir del conocimiento que tiene del hombre por revelación y por tradición. Por más intensa que sea la experiencia de una generación ella no se deja juzgar sino es por la Palabra de Dios. Por ello la Iglesia puede oponerse al mundo a la vez que le presta un inmenso servicio. Si se confundiera con el mundo, si la experiencia de una generación juzgara la Palabra de Dios y su propia tradición<sup>10</sup>, la Iglesia ya no sería la "sal de la tierra" ni "la luz del mundo".

En segundo lugar, la Iglesia sabe lo que es el hombre, pero elabora su moral no a partir de lo que el hombre es, sino de lo que el hombre debe ser. Ella conoce como nadie la historia del pecado en el hombre, pero sabe también qué debe ser el hombre y qué puede ser el hombre porque conoce a Cristo.

En tercer lugar, si la Iglesia, en esta encíclica concretamente, no se contenta con describir la experiencia humana, sino que la juzga y le señala su "deber ser", es evidente que la Iglesia sabe que el hombre no sólo es un pecador y debe ser un redimido por Cristo, sino que además el hombre es él mismo un proyecto que debe realizarse en el tiempo. La parte pastoral de la encíclica subraya sobre todo este aspecto y es quizás aquí donde el magisterio papal retoma más que nunca lo que el magisterio conciliar ya había insinuado: el hombre no sólo es un pecados que la gracia de Cristo rescata: el hombre es también esen-

<sup>10</sup> Para la tradición en este punto ver Noonan, J., *Contracepción*. Buenos Aires, Ed. Troquel, 1967.

cialmente temporalidad, historia y dinamismo hacia un término al que puede optar libremente, pero que en todo caso le significa lucha y esfuerzo.

En definitiva, esta lucha y este esfuerzo del hombre por llegar a ser lo que ya ha comenzado a ser en Cristo, es una lucha a) por la unidad del mismo ser humano y b) por la caridad radical hacia los demás.

a) Para la Iglesia el hombre debe llegar a ser una unidad consigo mismo. El pecado ha disociado al hombre: el don de la integridad ha desaparecido y ahora con la gracia y el esfuerzo el hombre debe llegar a la unidad de todo su ser en Cristo. La Iglesia no admite que lo que está claramente significado en lo biológico del hombre pueda ser desmentido y desfigurado por las tendencias específicas del mismo. Sabe que muchas veces existe una disociación dolorosa entre los diferentes aspectos o realidades del hombre. No sólo la voluntad no responde a la inteligencia, ni los sentidos obedecen al espíritu. También el significado inscrito en el ser corporal muchas veces no coincide con el significado total de una existencia, al menos como se la ha concebido por la libertad enferma del hombre. Son los "conflictos de deberes", de los que habla el episcopado francés comentando la encíclica <sup>11</sup>, que crean esos dramas de conciencia sobre todo en este campo. La Iglesia que conoce a Cristo y en Cristo al hombre tal como Dios lo quiere, sabe que tales disociaciones son efecto del pecado original, y que el hombre en Cristo puede en el tiempo caminar hacia la unidad total de su propio ser.

Lo que Dios ha unido no lo separe el hombre. Esto que vale de la pareja humana vale también de los significados que tiene una misma relación sexual. El hombre pecador ha tendido siempre a separar el sentido procreador y el sentido unitivo. En los mitos paganos se ve claramente disociadas realidades como el Amor y la Fecundidad, que incluso son representados en el politeísmo por divinidades diversas <sup>12</sup>. En nuestros días esta misma disociación es proclamada abiertamente por los estudiantes en Francia como un postulado a alcanzar: "sexualidad y reproducción son dos realidades absolutamente diversas, que implican responsabilidades totalmente diferentes" <sup>13</sup>. La disociación llega al máximo cuando lo sexual no es valorado exclusivamente en su

<sup>11</sup> Declaración del episcopado francés, en *Criterio* 41 (1968), p. 985 ss; esp. 987.

<sup>12</sup> Ver Grelot, P., *Le couple humain dans l'Écriture*. Paris, Cerf, 1962, p. 20.

<sup>13</sup> Texto citado por Martelet, G., art. cit., p. 1026, nota 40 del libro de Zegel, S., *Les idées de mai*, Paris, Gallimard, 1968.

complementariedad hombre-mujer, sino en sí mismo siendo dicha relación una de sus posibles actividades<sup>14</sup>. Como lo ha mostrado Grelot, la Biblia vuelve a unificar esos diferentes aspectos en una unidad: amor-reproducción-familia no son mónadas independientes sino que constituyen el sentido total y exclusivo de lo sexual<sup>15</sup>. Como la Biblia, la encíclica vuelve a reclamar esa absoluta indisolubilidad de sentidos.

Bajo otro aspecto también la encíclica va a promover la unidad del hombre consigo mismo, y es protegiéndolo contra la ambivalente técnica, capaz de desintegrar al hombre en lo más profundo de su unidad. Creo que vale la pena analizar esto con más detención. Dice el N° 18:

“Al defender la moral conyugal en su integridad la Iglesia sabe que contribuye a la instauración de una civilización verdaderamente humana; ella compromete al hombre a no abdicar la propia responsabilidad para someterse a los medios técnicos; defiende con esto mismo la dignidad de los cónyuges. Fiel a las enseñanzas y al ejemplo del Salvador ella se demuestra amiga sincera y desinteresada de los hombres a quienes quiere ayudar, ya desde su camino terreno “a participar como hijos a la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres” (Populorum Progressio, N° 21).

En la “Populorum Progressio” Pablo VI había reclamado el esfuerzo de técnicos y pensadores para crear un humanismo nuevo<sup>16</sup>. Pero allí se refería a la necesidad de la técnica para el desarrollo de los bienes temporales. Aquí en la “Humanæ Vitæ” la técnica es vista como una solución de facilidad que no conduce al hombre a la madurez, a la unidad de toda su personalidad, sino más bien lo instala en el infantilismo, en la división.

¿Qué visión del hombre hay detrás de esto? Como imágenes orientadoras pienso en los métodos orientales que logran un dominio casi total de la inteligencia sobre el cuerpo humano, y en el otro extremo el hombre dominado por la técnica de Occidente, tantas veces denunciado por los grandes humanistas contemporáneos. Hablando en terminología escolástica se trata de esto: el hombre se hace más hombre

<sup>14</sup> Ver nota anterior.

<sup>15</sup> Ver Grelot, P., op. cit. p. 34.

<sup>16</sup> En la “Populorum Progressio” Pablo VI decía: “Si para llevar a cabo el desarrollo se necesitan técnicos cada vez en mayor número, para este mismo desarrollo se exige más todavía pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación” (n. 20).

no en la medida que renuncia a todo esfuerzo personal y se entrega a la técnica, sino en la medida que es más virtuoso, y va logrando la sujeción de todas sus facultades y potencias a la recta razón informada por la caridad. En la medida que la técnica hace renunciar al hombre al esfuerzo virtuoso para integrar desde adentro toda su personalidad, la técnica en el hombre es contraria al verdadero humanismo, y es una solución de facilidad deshumanizante.

Evidentemente la encíclica considera al hombre en su "deber ser" y le indica el camino por el que debe caminar. Sabe que muchas veces sin embargo el hombre no es lo que debe ser: no es lo suficientemente virtuoso como para haber llegado a integrarse en la unidad ideal. Al desechar el uso de la técnica como solución al problema de la sobrepoblación familiar o mundial la Iglesia no condena al hombre concreto, pero le impide que se instale en algo que no corresponde a lo que Dios quiere del hombre.

b) Pero en definitiva el problema de la encíclica no es la técnica y su uso razonable hecho por el hombre, sino el deseo que el hombre en ninguno de sus actos humanos, especialmente en su relación sexual se cierre sobre sí mismo, impidiendo la manifestación de una donación total al otro. Si la técnica de la temperatura es aceptada por la Iglesia es precisamente porque esa técnica permite que el acto conyugal se realice con todo su simbolismo de entrega incondicional, y si se condenan las otras técnicas es porque el acto conyugal no puede llegar a realizarse en la totalidad de esa entrega absoluta de ambos cónyuges entre sí, y de ambos a la vida de un nuevo ser posible.

Para la Iglesia la relación sexual en definitiva expresa lo que debe ser el hombre redimido. Si es una entrega de amor no puede ser una entrega de amor limitado a la pareja, sino que debe abrirse necesariamente más allá: al mundo y a la humanidad pasada, presente y especialmente futura. Un amor que no tiende, incluso en su simbólica, en su lenguaje, a eternizarse no es un amor auténtico.

Con esto la Iglesia, nos está enseñando lo que es el hombre. Se supera aquí el existencialismo de corte individualista que hace girar el mundo en torno al individuo. Se supera también una visión socialista despersonalizante. Cristo nuevamente aparece en el horizonte. Un amor sin retaceos, un amor abierto al futuro pese a las dificultades que esto pueda traer.

Como Cristo el hombre debe ser una total comunicación de amor y en esto precisamente reside su individualidad, su personalidad. No sólo lo sexual tiene una relación esencial a la especie humana, sino que todo el hombre es un ser esencialmente abierto a los demás.

Aquí es donde yo encuentro una coherencia profunda entre la "Humanae Vitae" y la "Populorum Progreso": en la antropología subyacente que concibe al hombre como un ser que por vocación va a realizarse en su unidad, en su madurez, en su personalidad en la misma medida que ame sin retaceos de ninguna especie, como el Señor Jesús nos enseñó.

#### 4. *Conclusión*

Pecado y Redención, temporalidad, esfuerzo por la unidad y vocación al amor sin fronteras: esto es el hombre para la Iglesia. No lo sabe porque los hombres se lo hayan dicho: es el evangelio el que proyecta esa visión de lo que somos nosotros; Es Cristo, el hombre tan humano que trasparenta la grandeza de Dios. Al presentarnos este ideal la Iglesia no nos juzga porque estemos lejos de vivirlo: por el contrario nos alienta para seguir caminando, transformándonos incluso en aquellas zonas de nuestro ser que aparentemente han quedado más debilitadas por el pecado original. "Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia" (Rom. V : 20).

Juan F. RADRIZZANI