



La anticoncepción como acto contra la vida similar al homicidio deliberado (segunda parte)

José María Antón, L.C.

En un artículo precedente expuse el pensamiento de Grisez considerando la anticoncepción como un acto contra la vida similar al homicidio deliberado¹. A continuación presento algunas reflexiones que muestran, a mi juicio, la debilidad de algunos de los razonamientos de nuestro autor y, por consiguiente, de la analogía entre la anticoncepción y el homicidio. Trataré de aclarar que (1) no se puede hablar de una posible persona como si fuera una persona, pues, estrictamente hablando, (2) lo que existe no es el ‘posible niño’, sino la posibilidad de engendrarlo. En consecuencia, (3) a quien no existe no se le puede odiar ni rechazar ni impedir algo. En relación con la justicia, será oportuno notar que (4) ésta no fundamenta toda la moralidad, pero sí la esencia de la malicia del homicidio, y (5) que si llega a engendrarse un nuevo ser humano, lo no querido en la anticoncepción no es la persona del niño –que no existía–, sino su aparición en los momentos y circunstancias presentes, por lo que no se está aceptando el riesgo de cometer una posible injusticia (aceptar que pueda venir a la existencia un hijo como “no querido”). En cuanto a la analogía con el suicidio, será preciso señalar que (6) si la anticoncepción no atenta contra una vida real no existe tal analogía. (7) Sobre la idea de «suicidio limitado» veremos que los elementos son sugestivos y aprovechables, pero en relación a la comunión marital de los esposos. Por último, (8) analizaremos que en cuanto a la decisión de cuándo ‘debe’ existir una nueva vida, la anticoncepción no atenta contra la se-

¹ *La anticoncepción como acto contra la vida similar al homicidio deliberado (primera parte)*, en «Alpha Omega» 7 (2004), pp. 407-426.

ñoría del Creador más que la abstinencia periódica. La malicia de la anticoncepción y la ofensa a Dios dependen de mostrar por qué es ilícito separar el aspecto procreativo del aspecto unitivo de los actos sexuales; de señalar por qué buscar hacer infecundos los propios actos sexuales no es una modo moralmente adecuado para vivir la paternidad responsable.

1. Una posible persona no es una persona

No hay duda, como enseña el Evangelio, de que la moralidad reside principalmente en el corazón. Quien tiene la intención de practicar la anticoncepción, ya la cometió en su interior, aun cuando después no lleve a cabo el acto externo. En este sentido se puede hablar, siguiendo la enseñanza de Jesús sobre la mirada adúltera, de ‘intención contraceptiva’.

Esto concuerda con un atento análisis moral del acto, que indica que el sujeto se determina moralmente por lo que ‘intenciona’, sea como fin o como medio. No creo, sin embargo, que se pueda hablar de analogía con el homicidio en cuanto a la voluntad contra la vida, porque una ‘posible persona’ no es una persona. Un posible niño, un niño pensado o imaginado no es un niño real, y sin la referencia a una persona real no puede haber semejanza con la voluntad antivida del homicidio, ni siquiera con el que se comente únicamente de pensamiento².

² Lo mismo que en el caso del adulterio de pensamiento. Sin la referencia a una cierta realidad de deseo (‘ojalá fuera real’) no se puede hablar, propiamente, de adulterio. Será un pensamiento consciente y deliberado –y grave– contra la castidad. «Las personas no tienen el ser personal en común como los hombres tienen el ser hombres. “Persona” no es un rasgo de la esencia, sino que designa a un *individuum vagum*, es decir, la respectiva singularidad de una vida individual [...]. Por eso cada persona tiene para siempre su propio lugar, definido por ella, en la comunidad de personas. Sólo hay personas juntamente con su lugar, y el lugar lo hay por ellas. No se trata, pues, de un espacio vacío –newtoniano– cuyos lugares son indiferentes al objeto que los ocupa. En el espacio al que nos referimos no hay espacios vacíos y por tanto no hay “personas posibles”. Las personas no pertenecen a un ámbito de “esencias” que pueden existir o no existir. No hay “idea” de persona. Sólo hay personas reales. El hombre con el que yo estaba en sueños sigue siendo tras el sueño lo que era, a saber, un hombre. Pero tal como se manifestaba, no era una persona.

Podríamos añadir que no estaba vivo, pues la vida es el ser del viviente y, por tanto, también del hombre. Las personas son hombres vivos. El ser propio de la persona no es distinto del hombre [...]. Como no hay personas meramente posibles, la existencia no puede ser algo que pueda corresponder o no a una persona» (R. SPAEMAN, *Personas. La diferencia entre «algo» y «alguien»*, EUNSA, Barañáin [Navarra] 2000, p. 82; original alemán: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996).

Grisez escribe que «la vida se refiere a la misma cosa», sea que uno impida su inicio mediante la anticoncepción, sea que impida su nacimiento mediante el aborto³, o, en un ejemplo positivo, sea que una pareja escoja y compre una casa pensando en sus futuros hijos, sea que escoja y compre las cosas necesarias para un hijo que está por nacer⁴.

Nuestro autor ofrece dos razones. La primera, el hecho de que algunas veces la gente decide a un tiempo practicar la anticoncepción o recurrir al aborto si ésta falla. Pero esto no prueba que sean «la misma cosa», sino sólo que algunas personas, cuando eligen la anticoncepción, tienen, además, la intención condicional de practicar el aborto si fuera necesario para evitar un hijo indeseado⁵.

En este último caso nos encontramos con un ser humano existente. En la anticoncepción, con la posibilidad de engendrarlo. Un ente que ‘es’ y un ente que ‘podría ser, pero que no es’ no son la misma realidad ontológica. De ‘poder ser’ –no en cuanto potencialidad metafísica, sino en cuanto posibilidad– a ‘ser’ en acto hay un abismo ontológico. No pueden poseer la misma realidad ontológica un ente irreal⁶ –que existe sólo en la mente de quien lo ha concebido, aunque

«El león que aparece en el cine está evidentemente vivo, si bien no es real [...]. Los tipos de ser son posibilidades, el ser es realidad. Un animal soñado o representado en una película es un tipo de vida, respecto de la cual podemos preguntarnos si es realmente vivida. La vida forma parte de su concepto, pero de este concepto no podemos derivar el hecho de que sea efectivamente vivida. Un león determinado, como tipo de vida, también puede parecer que vive. La vida como tal no puede ser o no ser. *Es ser*» (*Ibid.*, pp. 83-84).

³ Cf. G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 2: *Living a Christian Life*, Franciscan Press (Quincy University), Quincy (Illinois) 1993, p. 513 (citado en adelante como *Living a Christian Life*). Ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 (2004), p. 415, nota 23.

⁴ Cf. G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 513. Ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 (2004), p. 416, nota 24.

⁵ Por otra parte, también es posible pensar que otras personas estarán dispuestas a acoger la vida engendrada en el caso de que fallen las medidas contraceptivas.

⁶ En el lenguaje tomista se podría llamar un ‘ente de razón’. Evito, sin embargo, esta expresión porque con Suárez, Araujo y Juan de Santo Tomás, ‘ente de razón’ deja de significar lo que sólo existe en cuanto pensado, opuesto a lo realmente existente, y pasa a designar lo imposible –lo que no puede existir sino en el pensamiento (por ejemplo, los universales en cuanto tales, un círculo cuadrado o un ser humano sin alma)– frente a lo posible. Los entes reales para estos autores –como también para Leibniz– serán, por consiguiente, no sólo los que poseen la existencia *in actu*, sino todos los que la pueden poseer, los entes posibles en general. Hay que señalar, no obstante, que el concepto de ‘irreal’ es más amplio que el de ‘lo que sólo existe en cuanto pensado’ (el ‘ente de razón’ en sentido tomista), porque abarca también lo imaginado, soñado, deseado, querido y todo otro objeto irreal de un acto intencional (de la vista, el oído, la memoria, la fantasía, etc.). Para una historia y crítica exhaustiva del

podría existir realmente en el futuro—, y otro que existe en la realidad, incluso ambos pueden definirse con el mismo concepto inteligible. Por ejemplo, la ‘casa’ que alguien impide que se edifique (ocupando el terreno o robando el dinero destinado a la construcción, por ejemplo) y la ‘casa’ que alguien destruye son «la misma cosa» sólo conceptualmente, pero no ontológicamente. La primera es sólo un proyecto; la segunda existe realmente. El concepto de ‘casa’ es el mismo se encuentre o no construida, pero no se puede habitar en la casa que existe sólo como proyecto⁷. Y esta diferencia ontológica se mantiene aunque quien ocupa el terreno o roba el dinero haya formulado al mismo tiempo el propósito de dinamitar la casa diseñada si sus actuales medidas se demuestran insuficientes.

La segunda razón consiste en que en ambos pares de acciones (anticoncepción - aborto / compra de casa - compra de cosas) tanto «el niño no querido» como «el niño esperado para el que se preparan» «especifican actos de la voluntad», determinándola moralmente en favor o en contra de la vida. Pero éste no es un motivo probatorio de que la ‘vida’ por concebir y la ‘vida’ ya concebida sean la misma cosa, sino que presupone que lo sean como premisa.

Es cierto que la voluntad se determina por lo que ‘intenciona’, pero, como ya explicábamos, la intención próxima de una acción transitiva no puede dirigirse, estrictamente hablando, a lo que no existe, sino sólo a las causas y condiciones que podrían hacer que existiera⁸. En la compra de la casa (en vista de los futuros hijos) y de las cosas necesarias (en vista del hijo ya concebido) el fin próximo o *finis operis* es comprar la casa y los objetos oportunos. En vista de los futuros hijos o del hijo por nacer es el fin ulterior o *finis operantis*, pero no es «el mismo bien». En la anticoncepción, el fin próximo es,

problema remito a A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990, pp. 453-610.

⁷ «I argue that life is not the same thing in abortion as in contraception. A real hundred dollar bill is more valuable than a vividly imagined hundred dollar bill» (E.C. VACEK, *Contraception Again—A Conclusion in Search of Convincing Arguments: One Proportionalist’s [Mis?]understanding of a Text*, en R.P. GEORGE (ed.), *Natural Law & Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics and Politics in the Work of Germain Grisez*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1998, p. 68). «Grisez draws from these people’s activity that the “hoped-for child for whom they prepare is no mere abstraction” (513b). Perhaps. But it is also not real. A hoped-for child may be experienced as something more concrete than what is conveyed by the abstract term “human being”. Still, there is a great difference—the difference of reality—between the life on an unconceived, imagined baby and the life of a conceived child» (*Ibid.*, p. 68).

⁸ Me permito remitir a mi artículo escrito precedentemente: *El concepto de Grisez sobre la anticoncepción: un acto contra la vida*, en «Alpha Omega» 6 (2003), pp. 447-452.

estrictamente hablando, hacer infecundos los actos sexuales. En el aborto es matar deliberadamente a un ser humano inocente. Se trata de dos especies morales completamente diversas o, en palabras de la encíclica *Evangelium Vitae*, 13, de «males específicamente distintos»⁹. Los «fines inteligibles» –son términos de Grisez– de las acciones son diversos, aunque ambos especifiquen la acción y determinen la voluntad moralmente. No hay analogía, salvo que en ambos casos la finalidad ulterior podría ser la misma.

En conclusión, debemos prestar atención al lenguaje que empleamos, pues no siempre refleja con precisión la realidad. La misma expresión: “No queremos un/otro hijo”, puede referirse tanto al aborto como a la anticoncepción. En el aborto significa: “No queremos que este hijo nuestro –ya engendrado– nazca”. En la anticoncepción significa: “No queremos que nuestras relaciones sexuales puedan originar un/otro hijo”. Si el hijo (la vida) que ya existe y el hijo (la vida) que se podría engendrar fueran «la misma cosa», el fin próximo de los actos abortivos y de los actos contraceptivos sería el mismo; el aborto y la contracepción no serían dos acciones diferentes en cuanto a su especie moral y a su gravedad. Habría que hablar, no de analogía, sino de identidad. La anticoncepción no sería más que otra forma, más temprana, de aborto¹⁰.

La expresión ‘contra la vida’ resulta, por tanto, equívoca y el argumento, falaz. La ‘vida’ que mata el homicida no es la ‘vida’ impedida por la anticoncepción, donde no está en juego una ‘vida’, si-

⁹ «Es cierto que la anticoncepción y el aborto, desde el punto de vista moral, son *males específicamente distintos*: la primera contradice la verdad plena del acto sexual como expresión propia del amor conyugal, el segundo destruye la vida de un ser humano; la anticoncepción se opone a la virtud de la castidad matrimonial, el aborto se opone a la virtud de la justicia y viola directamente el precepto divino “no matarás”» (JUAN PABLO II, Carta apostólica *Evangelium Vitae*, sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana [25 de marzo de 1995], 13; AAS 87 [1995], 401-522; el subrayado es mío). Hay que reconocer, sin embargo, que la anticoncepción y el aborto «están íntimamente relacionados, como frutos de una misma planta». No hay que minimizar «la estrecha conexión que, como mentalidad, existe entre la práctica de la anticoncepción y la del aborto [...]» (*Ibid.*, 13). Una buena explicación de esta relación la ofrece: M. RHONHEIMER, *Anticoncepción, mentalidad anticonceptiva y cultura del aborto: valoraciones y conexiones*, en R. LUCAS LUCAS (ed.), *Comentario interdisciplinar a la «Evangelium Vitae»*, B.A.C., Madrid 1996, 435-452; M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, Rialp, Madrid 2004, pp. 116-123.

¹⁰ Vacek llega a la misma conclusión: «If in using contraceptives they are already contralife or homicidal, then a real abortion would seem to add nothing in this regard» (E.C. VACEK, *Contraception Again...*, p. 68).

no la ‘apertura a la vida’. Es esta apertura a la vida y no ‘la vida’ la que pide ser respetada en el ejercicio de la sexualidad¹¹.

Por eso no es correcto decir que «la posible persona cuya vida es impedida *no es* una mera abstracción, sino [que *es*] un individuo absolutamente único e irrepetible, que existiría si se le acogiera en vez de impedírsele»¹². Por el contrario, la posible nueva persona *es* una abstracción –un ente irreal, aunque podría existir realmente en el futuro– y *no es* un individuo. Si no existe, no tiene sentido decir que es inocente¹³. No es ni inocente ni culpable. Simplemente *no es*.

2. ¿El ‘posible niño’ o la posibilidad y potencialidad para engendrarlo?

Los autores insisten en que el ‘posible niño’ es una ‘posibilidad real’ y es cierto en cuanto que podría existir realmente en el futuro. Ahora bien, en sentido estricto, lo real es la posibilidad, por parte de unas personas, de involucrarse en los actos sexuales que podrían engendrar una nueva vida. Es importante notar que la ‘posibilidad real’ pertenece a las personas y a los actos sexuales que podrían realizar, y no al posible sujeto inexistente, que, en cuanto inexistente, no posee posibilidad alguna. Una posibilidad real implica un ente real para el cual es una posibilidad.

Aplicando la expresión ‘posibilidad real’ a los actos sexuales llegamos a un concepto más importante para nuestro tema que es el de ‘potencialidad real’. La ‘posibilidad real’ de concebir una nueva vida

¹¹ «La Iglesia [...] enseña que cualquier acto matrimonial debe quedar *abierto a la transmisión de la vida*» (PABLO VI, Carta encíclica *Humanae Vitae*, sobre la regulación de la natalidad [25 de julio de 1968], 11; AAS 60 [1968], 481-503). «[...] el anticoncepcionismo impone un lenguaje contradictorio, es decir, el de no darse al otro totalmente: se produce no sólo el rechazo positivo de la apertura a la vida, sino también una falsificación de la verdad interior del amor conyugal, llamado a entregarse en plenitud personal» (JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual [22 de noviembre de 1981], 32; AAS 74 [1982], 81-191). (Subrayado añadido).

¹² G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS - W.E. MAY, *Every Marital Act Ought to Be Open to New Life: Toward a Clearer Understanding*, en «The Thomist», 52 [1988], p. 388 (el subrayado es mío; trad. italiana: *Ogni atto coniugale deve essere aperto a una nuova vita: verso una comprensione più precisa*, en «Anthopotes» 4 [1988] 73-122). (En adelante citaré a los autores de este artículo como AA.VV.). Ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 (2004), p. 416, nota 25. Cf. G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 513.

¹³ Cf. G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1964, p. 149. Ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 (2004), p. 420, nota 33.

depende de la ‘potencialidad real’ generativa de la sexualidad. Es la sexualidad humana y los actos sexuales los que poseen la potencialidad de ser fecundos y de engendrar una nueva persona. El acto contraceptivo, por consiguiente, va contra esta potencialidad generativa de los actos sexuales –la causa que puede originar una nueva vida–, pero no contra la posible nueva vida, que no existe. Como señalamos antes, la intención inmediata no se dirige, estrictamente hablando, a la posible nueva persona –impedir que exista–, sino al acto conyugal –hacerlo infecundo–.

En resumen, las posibilidades y potencialidades reales implican la existencia de unos sujetos o realidades existentes para los cuales y de los cuales son posibilidades y potencialidades. Quien no existe no cuenta, estrictamente hablando, con posibilidades ni potencialidades reales sobre las que se puedan intervenir; tampoco, con la posibilidad real de existir ni con un gran valor potencial. Esto no implica, en mi opinión, ser nominalistas ni pensar con una mentalidad de estrecho legalismo¹⁴.

3. No se puede odiar ni rechazar ni impedir algo a quien no existe

A mi juicio, experimentar aversión y desear el mal implican necesariamente un término relacional, un alguien o un algo ya existente, por más general o indefinido que éste o esto sea. No creo que sea posible, por tanto, odiar a quien no existe.

Por otra parte, ya precisábamos que la intencionalidad próxima de una acción transitiva no puede dirigirse a algo inexistente, sino sólo a las causas y condiciones que podrían provocar su comenzar a existir¹⁵. ‘Rechazar a alguien’ o ‘impedir algo a alguien’ implica necesariamente la existencia de ese ‘alguien’ rechazado o impedido. Pienso, en consecuencia, que no es correcto hablar de «la posible persona cuya vida se impide» o del individuo «que existiría si se le acogiera en vez de impedírselo»¹⁶; o del «rechazo a una nueva persona que, de lo con-

¹⁴ Cf. G. GRISEZ, *A New Formulation of a Natural-Law Argument Against Contraception*, en «The Thomist» 30 (1966), p. 355. Ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 (2004), p. 418, nota 29.

¹⁵ Permítaseme citar mi artículo: *El concepto de Grisez sobre la anticoncepción: un acto contra la vida*, en «Alpha Omega» 6 (2003), pp. 447-452.

¹⁶ AA.VV., *Every Marital Act...*, p. 388 (ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 [2004], p. 418, nota 25). Cf. G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 509.

trario pudiera llegar a existir»¹⁷; o del «niño no querido, cuya vida alguien busca impedir»¹⁸. No es exacto, tampoco, decir que «escogen realizar algo para hacer menos probable que él o que ella exista»¹⁹, por el simple hecho de que no existe un ‘él’ o un ‘ella’ concretos respecto a los cuales realizar algo. Comentar que fue un gran don «el mero hecho de permitírse nos venir a la existencia»²⁰ tiene su sentido, pero no literal. Es decir, no es posible entablar una relación con quien todavía no existe y permitirle algo. Aunque, ciertamente, debemos estar agradecidos con nuestros padres por ‘habernos dado’ la vida, el ‘no impedir nuestra concepción’ por parte de nuestros padres no es un favor que se relaciona en ese momento con nuestras personas, dado que aún no existíamos y su acción de ‘no impedir nuestra concepción’ no podía tener relación con nosotros. Por eso, propiamente no se puede hablar de que ‘no impidieron nuestra concepción’. Sólo después se puede saber que esa concepción es ‘nuestra’ concepción y se puede decir *a posteriori* que no la impidieron.

A quien no existe no se le puede acoger ni rechazar ni impedir ni permitir algo: ¿cómo entrar en relación con él? Se puede hablar, por ejemplo, de ‘un estudiante que rendiría más en los estudios si no se lo impidiera su enfermedad’. Al joven se le puede impedir la posibilidad de avanzar en el campo intelectual porque *es*, existe ya. Alguien, movido por el odio o el deseo de venganza, puede pensar: ‘No quiero que Fulano obtenga ese puesto de trabajo’ y puede intentar que dicha persona no alcance el cargo en cuestión. Pero tal pensamiento, tal intención y las acciones consecuentes son posibles porque la persona odiada ya existe y porque existe, así mismo, ese puesto vacante. Por eso él es un ‘posible trabajador para un determinado puesto’ y esa actividad es un ‘posible empleo’.

La anticoncepción –admite Grisez– no comete una injusticia contra alguien, pero –añade– viola uno de los bienes básicos, que es el

¹⁷ Cf. G. GRISEZ, *Natural Family Planning Is Not Contraception*, en «International Review of Natural Family Planning» 5 (Winter 1981), pp. 247-248 (impreso originalmente en *Ibidem*, 1 [Summer 1977], pp. 121-126). Ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 (2004), p. 422, nota 38.

¹⁸ Cf. G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 513. Ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 (2004), p. 416, nota 24.

¹⁹ G. GRISEZ - J.M. BOYLE, *Response to Our Critics and Our Collaborators*, en R.P. GEORGE (ed.), *Natural Law & Moral Inquiry...*, p. 231. Ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 (2004), p. 412, nota 13.

²⁰ Cf. AA.VV., *Every Marital Act...*, p. 388. Ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 (2004), p. 416, nota 25.

bien de la iniciación de la vida²¹. Sin embargo, no se puede hablar de bienes básicos o fundamentales para la persona ni de violarlos si no existe la persona de la cual son perfecciones o a la que perfeccionarían²². Los bienes básicos para la persona no existen en abstracto²³. Es claro que la malicia de un acto «se mide por el valor que tendría el bien violado para la persona en quien se realizaría». Pero de ahí no se sigue que «en este caso sería un gran valor, dado que se trata de su mismo comenzar a existir»²⁴. En la anticoncepción la persona en quien se realizaría el bien de la vida no existe, por lo que no se puede decir que sería ‘un gran valor’ para ella –¿para quién?–. De nuevo, los bienes para la persona, como el bien de la vida, no son tales sin la persona para la cual o de la cual son bienes.

Nuestros autores observan que «el inicio de nuestras vidas que la anticoncepción podría haber impedido [...] está en continuidad con la vida que ahora vivimos»²⁵. En otras palabras, si la anticoncepción hubiera impedido el inicio de nuestra vida, nos habría también privado de nuestra vida actual, que es su continuación. Pero este modo de razonamiento ‘hacia atrás’ no es válido porque parte de la premisa de que ya existimos, como si el permitirnos iniciar a existir fuera una acción relacionada con nuestras personas antes de que existiéramos. Para juzgar la anticoncepción es necesario partir de la realidad de que no existe ninguna persona a la que se puede impedir o permitir algo.

²¹ Cf. G. GRISEZ, *A New Formulation...*, pp. 355-356. Ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 (2004), pp. 419-420, nota 32.

²² El bien de la procreación, en cambio, es un bien para los esposos, por eso Grisez en sus últimas obras (a partir de 1993) incluye la procreación dentro del bien del matrimonio.

²³ Aquí podrían tener cabida las críticas de Connor y de Hittinger, acerca de que la propuesta de Grisez ‘platoniza’ los bienes básicos y, con ello, se pierde el contacto con la realidad (cf. R.A. CONNOR, *Contraception and the Contraceptive Will*, en «Gregorianum» 72, [1991], pp. 721-722; R. HITTINGER, *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1987, p. 187), aunque estos autores exageran hasta el punto de afirmar que Grisez construye una ética sin metafísica. También podría ser oportuna la observación de K. FLANNERY, *Living a Christian Life: A Review Article*, en «Gregorianum» 75 (1994), p. 547: «It seems to me that the problem with the original Grisez theory was that his basic goods came into moral analysis in far too “disembodied” a way. If what makes an act intelligible is an abstract good (such as life, bodily health, etc.), an act might be fully specified simply by looking at the abstract good aimed at». El comentario de Flannery se refiere a la aceptación de la craneotomía como un acto lícito de doble efecto por parte de Grisez y Boyle (cf. G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, pp. 502-503). Curiosamente, sin embargo, Flannery acepta el argumento antivida de la contracepción.

²⁴ Cf. G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, p. 94. Ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 (2004), p. 420, nota 35.

²⁵ Cf. AA.VV., *Every Marital Act...*, p. 388. Ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 (2004), p. 416, nota 25.

Por consiguiente, la inmoralidad de la misma no puede basarse en la relación con una persona inexistente.

El homicidio —explica Grisez— no destruye la vida entera de la víctima, porque no puede tocar su pasado y su presente, sino sólo impedir su futuro, igual que la anticoncepción, salvo la diferencia de que la futura vida impedida por el acto contraceptivo no es prolongación de la vida actual de nadie²⁶. Pero es precisamente esta diferencia la que anula la analogía con el homicidio. La anticoncepción no puede impedir a alguien tener futuro, porque no existe aún un alguien a quien impedir algo. Una «vida que existiría» o una «futura vida impedida», sin raíces en una «vida actual», es decir, en una persona viva en la realidad no es una vida²⁷. Impedir que exista una vida significa intervenir no sobre la vida misma, sino sobre las causas que la harían posible. No se puede hablar de vida humana si no existe un ser humano vivo. No se puede separar la vida de la persona viviente²⁸.

Decir que «no comienza la vida humana: comienza una nueva persona, al unirse los elementos aportados por dos individuos existentes para formar uno nuevo», puede tener el sentido legítimo de que nuestra vida no viene de la nada, sino que proviene de otros seres vi-

²⁶ Cf. G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 513 (ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 (2004), p. 418, nota 30); AA.VV., *Every Marital Act...*, p. 384.

²⁷ «[...] if one kills an aging man about to die, the primary moral failing is not that one has taken a few (perhaps miserable) days away from the person's future. The moral failing essentially includes the fact that one has mortally attacked the man's present self. Hence, again, contraception which affects a possible life is very different from abortion or homicide» (E.C. VACEK, *Contraception Again...*, p. 70).

²⁸ Estas afirmaciones parecen contradecir otras del mismo Grisez, a mi juicio mucho más acertadas, por ejemplo: «[...] persons [...] actualize and received human goods into personal existence» (G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, p. 78). «These goods are aspects of persons, not realities apart from persons» (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago 1983, reimpreso en 1997, p. 121). «In reality there is no life in general; this is merely an abstract concept» (*Ibid.*, p. 137). «The life of a person is indistinguishable from the person's very reality. Life must pervade every part and activity of a person, or something of the person would be unreal» (*Ibid.*, p. 138). «For any living being, to be is to live, and to die is to cease to be. Hence, "human life is the concrete reality of" human persons, who are by definition rational, sentient, living bodies» [See *S.t.*, 1, q. 18.a. 2] (G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 464). The language we use here is unavoidably abstract. But the goods themselves are not abstractions, existing "out there" beyond us and other people. Rather, they are aspects of human beings, ourselves or others—aspects which either already exist in actuality or have the potential of being realized» (G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1974, 3ª ed. revisada 1988, p. 134; cf. p. 130). «Obviously, one cannot literally destroy, damage, or impede a basic human good as a reason for acting, but one can do enormous harm to human beings. Even the Nazis could not destroy the basic good of human life in itself, but they did kill millions of people» (*Ibid.*, p. 130).

vientes, y en este sentido ‘se transmite’, ‘se comunica’, ‘se comparte’. No entiendo, sin embargo, la expresión: «la vida humana en cuanto bien personal no inicia, sino que se transmite de los padres a los hijos»²⁹. En realidad la nueva persona y la nueva vida humana en cuanto bien personal inician al mismo tiempo porque son la misma realidad. No creo que la anticoncepción interrumpa el *continuum* de la comunidad, rompa el extenderse de la misma a un individuo que podría, de lo contrario existir, como si se dejara de compartir algo con alguien culpablemente. En ocasiones es moralmente obligatorio no comunicar la vida. Lo importante es cómo se lleva a cabo. Hay medios (actos) lícitos y medios ilícitos.

Nuestros autores señalan con acierto que es posible tener una voluntad injusta sin cometer ninguna injusticia, como en el caso de la mujer que planea asesinar a su esposo el sábado, pero que no llega a consumar su maquinación porque éste muere el viernes en un accidente de carretera³⁰. Es cierto. Pero no se puede tener una voluntad injusta sin la intención de cometer una injusticia, lo cual implica que exista la persona a la que se pretende tratar injustamente. No existe la posibilidad de ser injustos si no es en relación a alguien actualmente existente. Como puede observarse, es en esta falta de relación y referencia a una persona real donde reside, a mi juicio, el error principal del argumento de nuestros autores.

4. La justicia no es toda la moralidad, pero sí en el homicidio

Respecto a la objeción de que en la anticoncepción no se comete una injusticia contra alguien ni se viola alguno de sus derechos, Grisez comenta que es obvio, pero que reducir la moralidad a la justicia o al respeto de los derechos es estrecho legalismo³¹. La respuesta de Grisez es válida, pero no resuelve la objeción. Ésta no implica necesariamente la reducción de la moralidad (en general) a la justicia ni un pensar

²⁹ Cf. G. GRISEZ, *Natural Family Planning Is Not Contraception*, p. 247. Ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 (2004), pp. 417-418, nota 28.

³⁰ Cf. G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 514; J. FINNIS - J.M. BOYLE - G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1987, 6ª reimpresión con correcciones en 1992, pp. 78-86, 111-112; G. GRISEZ - R. SHAW, *Fulfillment in Christ: A Summary of Christian Moral Principles*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1991, pp. 103-104.

³¹ Cf. G. GRISEZ, *A New Formulation...*, pp. 355-356 (ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 (2004), pp. 419-420, nota 32); G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, p. 94 (texto en «Alpha Omega» 7 [2004], p. 420, nota 35).

legalista, sino que sólo indica en qué consiste el núcleo de la malicia del homicidio. Si al acabar con la vida de una persona inocente no se cometiera una grave injusticia contra esa persona, el homicidio no sería intrínsecamente inmoral. Al observar que en los actos contraceptivos no se practica una injusticia contra alguien se está señalando que falta aquello que debería ser más propio de una analogía con el homicidio, como es la causa principal de su inmoralidad.

5. No querida: ¿la persona o la inoportunidad y consecuencias de su aparición?

Grisez explica también que, aunque no se realiza una injusticia contra alguien, sí se consiente la posibilidad de llegar a cometerla, pues se acepta el riesgo de que la anticoncepción falle, con lo que un nuevo ser humano podría iniciar su existencia como alguien no deseado, no querido³². Pero, ¿qué significa ‘no deseado’, ‘no querido’? ¿Se aplica a la persona misma o, más bien, al hecho de su aparición, de su presentarse aquí y ahora en estas circunstancias y causando – involuntariamente– estos inconvenientes?. Tratemos de aclararlo con un ejemplo. Por motivos válidos y razonables se puede querer que Fulano no venga a nuestra casa y se pueden emplear medios lícitos para ello (como no invitarle a la cercana fiesta de cumpleaños). Si se presentara de forma inesperada, vendría como alguien no querido. Pero ese ‘no querido’ puede no afectar a su persona (se le puede amar y apreciar o, al menos, no odiarlo ni rechazarlo), sino sólo a la inconveniencia real que implica su presencia en un tiempo y en unas circunstancias concretas. Efectivamente puede ser un bien que no se presente en nuestra casa ‘ahora’, en las condiciones actuales, y si ese beneficio que se busca no es el propio, sino el de Fulano mismo, el hecho de procurar que no venga es un verdadero acto de amor. Así mismo, si las razones para no querer que se presente Fulano son, más bien, leves, aunque rectas, su aparición ‘no querida’ podría significar, simplemente, ‘no esperada’. Quienes están remodelando y pintando su casa, pueden razonablemente querer que no vengan visitas en momen-

³² Cf. G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 514 (ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 [2004], pp. 422-423, nota 41); cf. p. 655; AA.VV., *Every Marital Act...*, pp. 385-386, 418; G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 3: *Difficult Moral Questions*, Franciscan Press (Quincy University), Quincy (Illinois) 1997, pp. 317, 320 (citado en adelante como *Difficult Moral Questions*).

tos tan inoportunos, aunque ello no implica ningún rechazo o falta de amor si alguien llega.

De esta forma, el hecho de no querer que venga a la existencia un nuevo ser humano no implica necesariamente que éste, si comienza, inicie como ‘no querido’ en sí mismo. De hecho, no querer que inicie una nueva vida no puede significar ‘no querer a una persona’, porque ésta no existe. Por tanto, sólo puede equivaler a no desear que inicie, que se presente, aunque una vez que aparezca es posible, efectivamente, no quererla, rechazarla.

Es extraño que la anticoncepción se practique como fin en sí misma. Lo normal es que se emplee como medio en vista de otros fines diversos de la nueva vida que se pretende evitar concebir, lo cual indica que, generalmente, en el fondo, no es el hijo, en sí, lo que no se quiere, sino eludir unos ‘males’ que conllevaría su presencia o, en positivo, conservar o alcanzar algunos ‘bienes’ (verdaderos o falsos) que se verían comprometidos. Tratar de impedir que venga a la existencia una nueva vida se refiere, más bien, a la inoportunidad circunstancial de su aparición, a las inconveniencias que conlleva. Imaginemos por un momento que por el nacimiento de cada hijo los padres, sin distinción, recibieran un millón de dólares, un año entero de vacaciones pagadas, la ayuda subvencionada de una asistente social a tiempo completo e indefinido y una beca ilimitada para los gastos escolares de su futuro bebé, desde la escuela elemental hasta la especialización de doctorado, en cualquier centro nacional o internacional. Los métodos anticonceptivos serían bastante menos populares.

Si a pesar de las medidas anticonceptivas se concibe un hijo, a los padres se les presenta la posibilidad de acogerlo con amor o de rechazarlo. No querían que viniera y no lo esperaban –quizás porque no era objetivamente conveniente–, pero ahora que ha venido –tal vez en unos momentos y circunstancias inoportunas– pueden recibirlo con afecto, a pesar de las reales complicaciones que su presencia implica. No se ha aceptado ninguna injusticia³³. Podrán un día contarle: ‘¿Sabes? No queríamos tener un/otro hijo en esos momentos (por enfermedad, inestabilidad laboral, grave situación económica, etc.), pero cuando nos dimos cuenta de tu presencia, dejamos a un lado todo

³³ Grisez y sus colaboradores ven aquí una diferencia entre la anticoncepción y la abstinencia periódica. Si a pesar de vivir ésta, se concibe un hijo, para nuestros autores no vendría como alguien ‘no querido’. Personalmente no veo la diferencia, pues también en la práctica de la abstinencia periódica se pretende, aunque como fin ulterior, que no venga a la existencia una nueva persona. De forma parecida las observaciones de E.C. VACEK, *Contraception Again...*, pp. 65-66.

y nos preparamos para acogerte con amor. Tú eras –y eres– mucho más importante que nuestra salud, que nuestro bienestar material, que nuestras carreras, que nuestro trabajo, que nuestra situación social y económica. Somos felices por haberte dado la vida, a pesar de los sacrificios que ello nos ha supuesto y de que no hemos podido darte cuando hubiéramos querido’. En resumen, no es igual ‘no querer concebir un hijo’ que ‘no querer al hijo que se ha concebido’.

6. Sin atentar contra una vida real no existe analogía con el suicidio

El suicidio demuestra que es posible atentar contra la vida sin cometer una injusticia y que la justicia no abarca el campo entero de la moralidad. Esta segunda constatación es oportuna para la anticoncepción –la cual es ilícita a pesar de no cometer una injusticia–, pero no así la primera. La comparación entre suicidio y anticoncepción adolece del mismo defecto principal que la analogía con el homicidio. No existiendo una persona real contra la cual atenta, la anticoncepción no va, en sentido estricto, contra la vida –¿de quién?–, por lo que no se da una voluntad contra la vida semejante a la del suicidio.

7. Una especie de «suicidio limitado»

La anticoncepción sería una «especie de suicidio limitado» porque con ella «atacan» y «limitan sus propias vidas» ya existentes, (1) dado que el hijo «es como una parte de sus padres que surge», y (2) dado que la anticoncepción impide su «comunidad en una sola carne» en y por medio del acto sexual³⁴.

La idea del «suicidio limitado» que los padres cometen es sugestiva y encierra, en mi opinión, una enseñanza válida. Ambas razones me parecen provechosas si las ubicamos en el contexto del matrimonio, del cual la procreación (y educación) de los hijos es uno de sus fines, y como su perfección y coronamiento. La anticoncepción trunca una parte de los padres, pero no una parte que surge de ellos –el hijo es un organismo diferente, no es una porción o prolongación física del organismo de los padres–, sino la dimensión procreativa y unitiva de

³⁴ Cf. AA.VV., *Every Marital Act...*, pp. 388-389; G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 515. Ver textos en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 (2004), p. 425, nota 49, y p. 426, nota 50, respectivamente.

su relación sexual y conyugal. Los actos contraceptivos atentan contra el matrimonio, no son actos maritales porque se cierran a la procreación, que es un elemento constitutivo de lo que es el matrimonio. Al cerrarse a la vida merman su comunión marital porque no se hacen 'una sola carne', dañando también su comunión de vida y amor³⁵.

La imagen de una «especie de suicidio limitado» también puede ser válida cuando los esposos, sin razones serias, evitan procrear mediante la abstinencia periódica, limitando así sus vidas como esposos y padres, al escoger no prolongar sus vidas en otras vidas.

Pero no se puede exagerar el alcance de esta metáfora, so pena de que pierda su eficacia. Unos padres pueden estar moralmente obligados, por causas serias, a no 'extenderse' en unos hijos o en más hijos, aunque quizás quisieran. En caso de que recurran a la anticoncepción, el hecho es que no deben tener un hijo y que la elección de evitar procrearlo es moralmente obligatoria. Supongamos que, además, son ya una familia muy numerosa. ¿Están atacando sus propias vidas y cometiendo una especie de «suicidio limitado» al usar la anticoncepción? No creo. Así mismo, quienes lícitamente viven la abstinencia periódica también están limitando sus vidas al no prolongar sus vidas en otras vidas. Ciertamente esto se podría considerar como un efecto secundario no querido. Pero el hecho es que no se están extendiendo en otras vidas. Así mismo, quienes viven el celibato o la consagración religiosa o virginal están limitando sus vidas, que no se prolongarán en una descendencia de la propia carne, pero no cometen ninguna «especie de suicidio». Es inútil objetar que su progenie es de carácter espiritual porque este hecho no elimina la no 'continuación' de sus vidas en unos hijos carnales³⁶.

³⁵ Estas son ideas que Grisez mismo acepta y desarrolla al hablar del matrimonio (G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, pp. 633-636, 640, 645-646; 681-690; G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, pp. 127-128, 132-138, 254). Sobre el hecho de que los esposos, por el matrimonio, forman una sola carne: cf. G. GRISEZ, *Dualism and the New Morality*, en AA.VV., *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenario (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974)*, vol. 5: *L'Agire Morale*, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1977, p. 230; AA.VV., *Every Marital Act...*, pp. 392, 413-414; G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, pp. 555-580, 585-587, 596-603, 605-610, 618-19, 633-643, 681-682; G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, pp. 98-103, 127-128, 132-138, 244-249, 254.

³⁶ De forma parecida argumenta Vacek, señalando cómo este argumento se vuelve incontrolable y lleva al absurdo. Por ejemplo: ¿deben los esposos seguir teniendo hijos hasta que les sea posible, de manera que no trunquen sus vidas? (cf. E.C. VACEK, *Contraception Again...*, p. 72).

8. ¿Señores de la vida o un modo equivocado de colaborar?

Finalmente, el último argumento por examinar es la irreverencia hacia Dios implicada: (1) porque los esposos se estarían comportando, no como colaboradores de Dios Creador en la transmisión de la vida, sino como últimos depositarios de las fuentes de la misma³⁷; (2) por-

³⁷ Cf. G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 514 (texto en p. 185, nota 407). Grisez cita algunas intervenciones de Juan Pablo II. En AA.VV., *Every Marital Act...*, p. 389, nota 11; y en G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 514, nota 6: «John Paul II, Address to Participants in a Study Seminar on “Responsible Parenthood” (17 Sept. 1983), 1, *Inseg.* 6.2 (1983) 562, *OR*, 10 Oct. 1983, 7 points out that each person comes into existence through God’s personal creative love, and that married couples only share in God’s work, and adds: “When, therefore, through contraception, married couples remove from the exercise of their conjugal sexuality its potential procreative capacity, they claim a power which belongs solely to God: the power to decide *in a final analysis* the coming into existence of a human person. They assume the qualification not of being cooperators in God’s creative power, but the ultimate depositaries of the source of human life. In this perspective, contraception is to be judged objectively so profoundly unlawful as never to be, for any reason, justified. To think or to say the contrary is equal to maintaining that in human life situations may arise in which it is lawful no to recognize God as God». Y en G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 688, nota 232: «John Paul II, General Audience (21 Nov. 1984), 3, *Inseg.* 7.2 (1984) 1258, *OR*, 26 Nov. 1984, 1, teaches: “Respect for the work of God contributes of seeing that the conjugal act does not become diminished and deprived of the interior meaning of married life as a whole—that it *does not become a ‘habit’*—and that there is expressed in it a sufficient fullness of personal and ethical content, and also of religious content, that is, veneration for the majesty of the Creator, the only and the ultimate depositary of the source of life [...]». También D. TETTAMANZI, *Un’enciclica profetica*, Ancora, Milano 1988, pp. 96-97, y S. SGRECCIA, *Manuale di Bioetica*, vol. I: *Fondamenti di etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 1988, 3° ed. 1999, pp. 408-409, usan este argumento apoyándose en la primera intervención del actual Pontífice.

También aparece una vez este argumento en un discurso a recién casados de Pío XII, el 5 de marzo de 1941 (en *Discorsi e radiomessaggi* 3 [1941-1942], pp. 6-8) (citado parcialmente en inglés en G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 681, nota 219): «[...] da voi dipenderà se verranno alla soglia della vita quelle “ anime semplicette ”, che nulla fanno (cfr. *Purg.* 16), cui l’amplesso dell’ Amore infinito tanto desidera di chiamare dal nulla per farne un giorno i suoi eletti [...]; ovvero se, ahimè, rimarranno divine immagini magnifiche, che sarebbero potuto essere raggi del Sole illuminante ogni uomo che viene in questo mondo, ma non saranno giammai se non luci spente dalla ignavia o dall’egoismo degli uomini». Y también: «[...] allorché i freddi e maliziosi calcoli dell’egoismo [...] si argomenteranno di stroncare il fiorire di una vita corporea anelante ad aprirsi ed espandersi, un tal delitto frenerà il braccio dell’Onnipotente dal chiamare all’esistenza il sorriso delle innocenti anime, che avrebbero vivificato quei corpi [...]». De todas formas —y dejando a un lado las expresiones poéticas— parece que lo que el Papa reprueba es el egoísmo de cerrarse a la procreación, sin referirse a ningún método concreto empleado para la regulación de los nacimientos. Efectivamente, en tal caso los esposos se niegan a colaborar con Dios en la creación de nuevos seres humanos, independientemente del modo como tratan de evitar la concepción.

que se estarían truncando los planes que Dios tenía sobre la vida de esa posible persona³⁸.

A mi juicio el primer motivo es válido, aunque es necesario proceder con cuidado para emplearlo correctamente. Debemos preguntarnos qué es lo que convierte a los esposos anticoncepcionistas en usurpadores de la señoría que pertenece sólo a Dios. Una respuesta podría ser que con los actos contraceptivos niegan lo que Dios ha querido para la sexualidad, es decir, su apertura intrínseca a la vida, su significado procreativo. No ‘usan’ las fuentes de la vida humana según el designio infinitamente sabio de Dios Creador, sino que ‘abusan’ de ellas según sus propios criterios, planes, deseos, gustos (según sea el caso). Es como un adueñarse y tomar posesión absoluta de ellas, sin tener que depender de nada (de unas principios morales) ni de nadie (de un respeto a la voluntad sapiente del Creador). Actúan en contra de su voluntad al violar las normas morales –participación racional en la Sabiduría creadora de Dios– según las cuales debían ordenar sus relaciones sexuales, fuentes de la vida. Como nos recuerda la Encíclica *Evangelium Vitae*, 42, –explicando, precisamente, el encargo de Dios al hombre de ser fecundo, multiplicarse, y someter la tierra– el «dominio confiado al hombre por el Creador no es un poder absoluto»³⁹.

Ahora bien, no creo que este argumento sea válido si se pretende juzgar la maldad de la anticoncepción por el hecho de que quienes la emplean pretenden decidir cuándo vendrá a la existencia una nueva vida y cuándo no. También quienes practican la abstinencia periódica juzgan cuándo es oportuno concebir un hijo y cuándo no, y con ello no son irreverentes con el Creador, sino que se convierten, precisamente, en sus colaboradores.

Los esposos viven la paternidad responsable determinando con sinceridad, a la luz de su situación y posibilidades, el número de hijos que pueden y deben tener, y el momento conveniente para ello. Ellos interpretan así cuál es la voluntad de Dios. Él deja este juicio en sus manos. Lo decisivo es que venga tomado por motivos válidos. Quienes

³⁸ Cf. AA.VV., *Every Marital Act...*, p. 389. Ver texto en el artículo anterior: cf. «Alpha Omega» 7 (2004), pp. 424-425, nota 47.

³⁹ «En realidad, “el dominio confiado al hombre por el Creador no es un poder absoluto, ni se puede hablar de libertad de ‘usar y abusar’, o de disponer de las cosas como mejor parezca. La limitación impuesta por el mismo Creador desde el principio, y expresada simbólicamente con la prohibición de ‘comer del fruto del árbol’ (cf. Gn 2, 16-17), muestra claramente que, ante la naturaleza visible, no sólo estamos sometidos a las leyes biológicas sino también a las morales, cuya transgresión no queda impune [nota 29: Carta enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987), 34: AAS 80 (1988), 560]» (*Evangelium Vitae*, 42).

practican la anticoncepción pueden estar movidos por razones serias y por el deseo recto de vivir con responsabilidad su vocación como padres.

En determinadas circunstancias, no sólo puede ser conveniente no concebir un hijo, sino que puede llegar a ser moralmente obligatorio. En esa obligación moral de no procrear los esposos descubren la voluntad de Dios, que les llama desde su conciencia a escoger siempre el bien. En esos momentos Dios no puede querer que los esposos procreen una nueva vida, por lo que éstos, en su decisión de no concebir un hijo, no violan su derecho como Creador. Están viviendo su vocación a la paternidad y a la maternidad responsablemente. Si conciben irresponsablemente –cuando moralmente no debían– un hijo, más bien han implicado a Dios en una colaboración con ellos cuando Él no quería⁴⁰. La inmoralidad, en consecuencia, no reside en establecer cuándo puede nacer una nueva vida –decisión que puede ser del todo justa–, sino en los medios elegidos (acciones) para llevar a cabo esa decisión.

El segundo motivo está relacionado con el anterior y lo concreta, pero no me parece sostenible. Parte de su fuerza reside en dar una cierta entidad real a la ‘persona proyectada’ o a la ‘posible persona’. Ya hemos hablado de esto ampliamente, por lo que no es necesario que volvamos sobre ello.

En este razonamiento se presupone –justamente– que en la tarea de la procreación humana los padres son colaboradores de Dios, el cual interviene directamente en cada acto procreativo para crear el alma del ser humano⁴¹. Pero hablar de «lo que Dios tiene en mente para la vida de esa posible persona» implica presuponer que Dios está pensando en una posible persona que sería fruto de esas relaciones sexuales concretas. Pero eso no podemos saberlo. Además, quizás ese preciso acto sexual no iba a culminar, de todos modos, en la concepción de un nuevo ser. Dios lo sabía y no estaba pensando en ninguna posible persona. Por tanto, el ‘argumento creacionista’⁴² –entendido de este modo– no sirve para las relaciones sexuales infecundas. ¿Se aplica, entonces, sólo a las relaciones sexuales potencialmente fecundas? Pero hay ocasiones, como acabamos de mencionar, en las que no es conveniente que los esposos conciban un hijo o en las que es moralmente obligatorio evitarlo. En estas situaciones Dios no querría que naciera una nueva persona, por lo que no espera de los esposos que colaboren ahora con Él. Y ¿si la unión sexual hubiera originado un

⁴⁰ Lo mismo puede afirmarse de las relaciones prematrimoniales y extraconyugales.

⁴¹ Doy por supuesta esta doctrina, parte del patrimonio secular de la filosofía y de la teología cristianas, y del Magisterio de la Iglesia.

⁴² Tomo el nombre de M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, p. 47.

nuevo ser humano de no haberse empleado un método anticonceptivo? ¿Se habría quedado una persona sin la oportunidad de existir –como quien irremediablemente pierde una ocasión– y los planes de Dios para ella sin cumplirse? Es extraño que Dios piense en una posible persona, cuyos designios sobre ella quedarán incumplidos, conociendo de antemano que aquel coito será hecho voluntariamente infecundo.

La posible persona no es algo así como si un ser humano estuviera esperando en la mente divina la oportunidad de encarnarse, oportunidad que, además, perdería para siempre si los esposos impiden la fecundidad de su sexualidad. No pretendo afirmar que Grisez sostiene esta opinión, sino simplemente mostrar hasta dónde se puede llegar tratando de seguir la línea de su argumentación hasta sus últimas consecuencias.

Además, no sólo «nadie puede saber lo que Dios tiene en mente para la vida de esa posible persona», sino que no podemos siquiera suponer que Dios tiene algo determinado en mente, a menos que este ‘algo’ exista ya o que sea el bien moral que hay que realizar –y, por consiguiente, su voluntad– o que Él nos lo haya revelado. No se puede ir contra los designios de Dios a no ser que se conozca con certeza cuáles son. Estamos seguros de que Él quiere que los actos conyugales estén siempre abiertos a la vida, no de que en todos ellos esté pensando en una posible persona, cuya existencia real se verá definitivamente comprometida si se emplea algún método, contraceptivo o no, dado que la misma lógica de la posible persona en la mente de Dios es atribuible a la abstinencia periódica. ¿Estará Dios pensando en el posible ser humano que no nacerá porque los padres, en el periodo fecundo para concebir un hijo, decidieron responsablemente esperar?; ¿o sólo se aplica este argumento cuando la decisión de los esposos es irresponsable, egoísta o insuficientemente motivada, dado que entonces no deberían evitar concebir un hijo y Dios esperaba que cooperasen con Él engendrando alguno?

Como bien concluye Rhonheimer, el verdadero problema por resolver es: ¿por qué impedir la fecundidad del acto sexual no es un modo adecuado para colaborar con Dios responsablemente?; ¿por qué la anticoncepción es un modo moralmente equivocado para asumir la responsabilidad procreativa y, en consecuencia, para colaborar con la voluntad creadora de Dios? Sólo si logramos mostrar que la anticoncepción es un acto inmoral, podremos deducir que va contra el querer de Dios y que se ultrajan sus prerrogativas⁴³.

⁴³ Cf. M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, pp. 52-53. Para una crítica del ‘argumento

Summary: *This article is the sequel to another which presented Grisez's appraisal of contraception as an act against life, somewhat akin to deliberate homicide. The author intends to show what seem to be some weaknesses of Grisez's arguments likening contraception to homicide. (1) You cannot speak of a 'possible person' as if she were a real person because strictly speaking (2) what exists is not a 'possible child' but the possibility of begetting a child. (3) Therefore, you cannot hate, reject or mistreat someone who does not exist. With regard to justice, the article notes that (4) justice is not the foundation of all morality, but is the essential ground for why homicide is evil. (5) Furthermore, if a new human being is engendered, in the moment of contraception it is not the person of the child – which does not even exist– that is unwanted, but its appearance at that moment or in those circumstances. Hence, someone who recurs to contraception is not taking the risk of committing a possible injustice, namely the risk of giving birth to an unwanted child. As far as the comparison with suicide goes, the article argues that (6) such an analogy is unfounded because contraception is not an attempt on someone's life. (7) The point of 'limited suicide' has some suggestive and profitable elements, but only applies to the marital communion of the spouses. Lastly, (8) in deciding when a new life 'should' exist, contraception does not derogate from the Creator's dominion any more than periodic abstinence. Rather, contraception is evil and a sin against God only if it can be shown that it is wrong to separate the procreative and the unitive aspects of sexual acts; that to deliberately render one's sexual acts infertile is not a morally suitable way of living parenthood responsibly or of collaborating with God.*

Key words: contraception, homicide, suicide, abortion, "practical hatred", emotions, analogy, "possible person", "basic human goods", justice.

Palabras clave: anticoncepción, homicidio, suicidio, aborto, "odio práctico", emociones, analogía, "posible persona", "bienes humanos básicos", justicia.

creacionista' más amplia y articulada: *Ibid.*, pp. 47-53. En la p. 48, nota 28, se menciona como autor partidario de este argumento a J. SEIFERT, *Der sittliche Unterschied zwischen natürlicher Empfängnisregelung und künstlicher Empfängnisverhütung*, in E. WENISH (ed.), *Elternschaft und Menschenwürde*, Vallendar 1984, p. 213. Otro autor favorable, no mencionado por Rhonheimer, pero, ciertamente, representativo es C. CAFFARRA, *Diritti di Dio e beni dell'uomo*, en «L'Osservatore Romano», 1 diciembre de 1983, pp. 1-2; *La trasmissione della vita nella «Familiaris Consortio»*, en «Medicina e Morale» 33 (1983), pp. 391-392, 398-399; «*Humanae Vitae*: venti anni dopo», en AA.VV., «*Humanae Vitae*: 20 anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale, Roma (9-12 novembre 1988), Ares, Milano, 1989, pp. 183-195 (especialmente pp. 183-185). También J. FUCHS, *Il Verbo si fa carne*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1989, pp. 63-97, y especialmente pp. 67-72, crítica, en este sentido, la imagen que nos podemos formar de un Dios 'soberano', 'super-antropomórfico'. Algunas ideas son pertinentes, pero, en general, las reflexiones se encuentran marcadas por una fuerte dependencia de Rahner en cuanto al problema de la animación –con ideas discutibles– y por el contexto del proporcionalismo –con la negación de las normas morales absolutas–, del que el autor es uno de sus más insignes exponentes. Sobre la dignidad de la procreación humana como cooperación con Dios, con una oportuna crítica a Fuchs: M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, EUNSA, Barañáin (Navarra) 2000, pp. 124-126 (original alemán: *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1987).