



## Tres errores comunes al hablar de la anticoncepción y la crítica que de ellos ofrece G. Grisez

*José María Antón, L.C.*

En un artículo anterior trataba de mostrar cómo la abstinencia periódica –los llamados ‘métodos naturales’– no puede convertirse en una forma de contracepción –incluso cuando se vive ilícitamente, sin motivos serios– porque se trata de dos especies de actos diversas<sup>1</sup>. Para aclarar este punto analizaba el pensamiento de un importante teólogo moralista contemporáneo, G. Grisez, quien hasta 1998 afirmaba lo contrario. Este autor señalaba anteriormente que «uno debe mostrar que la anticoncepción se diferencia moralmente de la planificación familiar natural en su relación con el valor de la vida o debe evitar basar la inmoralidad de la anticoncepción en su carácter contra la vida»<sup>2</sup>. Al corregirse de lo que Grisez reconocía como un «importante error»<sup>3</sup>, la primera y explícita consecuencia es que la abstinencia periódica y la

---

<sup>1</sup> Cf. *Aclarando un punto de la teología moral: ¿puede ser la abstinencia periódica una forma de anticoncepción? Análisis del pensamiento de G. Grisez*, en «Alpha Omega» VI/1 (2003), pp. 3-36.

<sup>2</sup> «Opponents of this teaching almost always claim that contraception is morally indistinguishable from NFP, since, they say, both propose to prevent pregnancy. Confronted with this argument, one defending the tradition either must show that contraception differs morally from NFP precisely in its relationship to the value of life or must avoid grounding the immorality of contraception in its contralife character» (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. 367; 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.

<sup>3</sup> Cf. G. GRISEZ - J.M. BOYLE, *Response to Our Critics and Our Collaborators*, 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, pp. 231-232.

contracepción ya no se diferencian por su respeto u oposición al valor de la vida. La segunda consecuencia, implícita, es que se «debe evitar basar la inmoralidad de la anticoncepción en su carácter contra la vida». Su cambio de opinión respecto a la abstinencia periódica ilícita pide una revisión de su posición respecto a la anticoncepción, a la que considera todavía como un acto contra la vida, y a la que clasifica en relación al quinto mandamiento en cuanto que impide que venga a la existencia una posible persona.

Hay dos eventos que inspiran éste y otra serie de artículos que, espero, seguirán acerca de la contracepción. El próximo 25 de julio conmemoraremos la promulgación de la encíclica *Humanae Vitae* de Pablo VI, sobre la paternidad responsable, hace 25 años. El 30 de septiembre del 2004 cumplirá 75 años G. Grisez, estudioso que ha dedicado numerosos escritos al tema de la contracepción y que, en el mundo anglosajón católico, es, probablemente, la figura más destacada y prolífica como filósofo y teólogo moralista, y, sin duda, uno de los protagonistas de la renovación de la moral pedida por el Concilio Vaticano II<sup>4</sup>.

Las reflexiones de Grisez son abundantes, matizadas y, en ocasiones, complejas. Mi intención es exponer y explicar el pensamiento del autor respecto a la contracepción y sus raíces filosófico-teológicas, tratando de evidenciar los muchos puntos positivos y los que, en mi opinión, no se pueden sostener. No será posible recoger las muchas ideas en un solo artículo. Así que en el presente escrito me limitaré a desarrollar brevemente *qué no es para Grisez* la contracepción, es decir, los errores más comunes respecto a la contracepción y a su ilicitud intrínseca.

Una última observación en cuanto a la metodología que sigo. Este artículo –y los siguientes– contienen primero unas partes expositivas del pensamiento del autor y, seguidamente, partes en que, bajo el título de ‘algunas observaciones críticas’ ofrezco mi parecer. Esto comporta, en mi opinión, tres ventajas. La primera es que permite a Grisez explicarse y da a quien lo lee la oportunidad de entenderlo bien antes de juzgar sus afirmaciones. Para dialogar con alguien lo primero es escuchar. Por eso el presente trabajo abunda en textos literales. Si, por un lado, esto puede aburrir al lector y frenar el ritmo de la exposición, por otro, es la única manera de salir de las interminables discusiones sobre lo que este teólogo moralista ha afirmado o ha querido afirmar.

---

<sup>4</sup> El primer artículo de G. Grisez data del 1951. Ahora son ya quince sus libros (escritos solo o en colaboración; algunos traducidos a varios idiomas) y más de cien sus artículos.

La segunda es que el pensamiento del autor fluye sin altos que cortan el hilo de las ideas. Es de buena educación no interrumpir al interlocutor. La tercera es que no se mezcla el pensamiento de Grisez con el mío, de forma que el escrito gana en claridad.

He aludido a las inacabables discusiones en relación con algunos puntos de Grisez. Es justo dar la palabra también a quienes se muestran de acuerdo o en desacuerdo con sus ideas, pero su foro será las notas a pie de página o la sección de ‘observaciones críticas’. El texto principal de las secciones expositivas es, como decía, para ‘dejar hablar’ a nuestro autor y para ‘escucharle’. Esto contribuirá al tono sereno y ajeno a la polémica propio de un estudio científico. Quizás este artículo es un signo más de estos interminables debates con o sobre Grisez. Ciertamente no pretendo el monopolio sobre la interpretación de este estudioso ni decir la última palabra. Si fuera aceptable, por mi parte no tendría inconveniente en titular este trabajo: ‘Lo que yo he entendido sobre la anticoncepción... en el pensamiento de G. Grisez’. Pero en los trabajos científicos, lamentablemente, no hay lugar para tanta modestia<sup>5</sup>.

## Introducción

Para que la discusión sobre un tema sea fecunda es necesario aclarar desde el inicio el significado de los términos que se emplean. Desde un punto de vista simplemente metodológico es conveniente,

---

<sup>5</sup> Esta modestia evitaría que las discusiones terminen, a veces, dirigiéndose *ad hominem* en tonos poco apropiados: «Professor Grisez selectively quotes passages from his books, not unlike someone who cites proof-texts from scripture to suggest that there are no theological problems. It is difficult to ascertain in this piece what is philosophically important or trivial, except that he is displeased that I have tampered with the canon of his writings without the proper decretals. I stand by the material and interpretive accuracy of the quotations which I use in my book. Professor Grisez should give himself more credit, and entertain the possibility that what he has written and said over the years invites philosophical discussion of substantive issues. At least in this piece, he reduces the philosophical issues to an argument from authority, which in this case is his own» (R. HITTINGER, *Response to Professor Grisez's Critique*, en «The New Scholasticism» 62 [1988], p. 466). R. HITTINGER, *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1987, criticaba severa, aunque serenamente, la interpretación de Grisez sobre la ley natural. La respuesta venía un año después en el artículo de G. GRISEZ, *A Critique of Russell Hittinger's Book*, «A Critique of the New Natural Law Theory», en «New Scholasticism» 62 (1988), pp. 438-465, donde nuestro autor respondía punto por punto mostrando los errores de interpretación de Hittinger. Para ello citaba exactamente y de forma completa algunas de las afirmaciones censuradas y otras que aclaraban su pensamiento, evitando lo que me parece ser una selección de frases no imparcial por parte de Hittinger. La historia termina no felizmente con la respuesta de éste último, en un artículo de una sola página, al que pertenece la cita anterior.

como primer paso, disipar los errores o confusiones.

Son tres las equivocaciones más comunes respecto a la contracepción y su ilicitud intrínseca: (1) la primera considera que es un cierto tipo de comportamiento externo, o el usar determinados métodos o el lograr ciertos resultados respecto a las relaciones sexuales y su fecundidad; (2) la segunda juzga que la anticoncepción –he ahí su malicia– consiste en una intervención de carácter artificial respecto a la procreación; (3) la tercera coloca la esencia de su inmoralidad en la perversión de la naturaleza biológica o fisiológica de la sexualidad. Las tres se relacionan y, en ocasiones, se sobreponen, aunque conservan una perspectiva propia, pero ninguna de ellas llega al núcleo del problema y suelen suponer teorías defectuosas sobre la moralidad en general y sobre el acto humano en particular.

### **1. No se trata de la conducta externa ni del método ni de los resultados**

Grisez aclara que el acto de la anticoncepción no puede definirse moralmente sobre la base de un específico patrón de comportamiento externo o del empleo de un determinado método. Esto obedece a dos razones. Por una parte existen diversas técnicas contraceptivas, que difieren en cuanto a su eficacia. Pero desde el punto de vista de la moralidad, no importa, sin embargo, que algún procedimiento sea poco eficaz o inútil para impedir un posible embarazo. «Dado que se escoge para impedir la concepción, tal proceder es, moralmente hablando, una manera de practicar la anticoncepción»<sup>6</sup>. Algo parecido sucede, por ejemplo, si uno intenta suicidarse apuntándose a la cabeza con una pistola que contiene una sola bala. Se trata, moralmente, de un acto de suicidio, aunque el medio usado tal vez no sea eficaz<sup>7</sup>.

Por otra parte, se pueden tomar drogas o llevar a cabo algunas acciones exteriores que generalmente son métodos anticonceptivos por otros motivos que nada tienen que ver con la anticoncepción y que confieren al acto un significado moral completamente diverso, como, por ejemplo, el tratamiento de un situación patológica. En este caso no se está practicando la anticoncepción, y la esterilidad temporal es un

---

<sup>6</sup> «Morally speaking, such behavior, because it is chosen to contracept, is a way of contracepting» (G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 2: *Living a Christian Life*, Franciscan Press, Quincy, Illinois, 1993, p. 507). Citado en adelante como *Living a Christian Life*. Cf. G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1964, pp. 95-99, 157-158, 166-167, 176-177; AA.VV., *Every Marital Act...*, p. 369.

<sup>7</sup> Cf. G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, p. 95.

efecto colateral no buscado directamente, sino sólo aceptado, tal vez con gusto, tal vez de mala gana. De hecho la persona podría no involucrarse nunca en relaciones sexuales ni estar interesada en ellas<sup>8</sup>.

«Aparte de consideraciones médicas o psicológicas, la diferenciación entre los modos de anticoncepción son más una cuestión de estética que otra cosa»<sup>9</sup>. Juzgar su inmoralidad como la distorsión de un comportamiento respecto a su patrón normal es ingenuo fenomenalismo moral<sup>10</sup>. No se trata, pues, ni del acto externo realizado ni del método empleado ni de los resultados obtenidos.

## 2. El problema no es la ‘naturalidad’ o la ‘artificialidad’

Grisez desplaza también la discusión de los conocidos tópicos ‘natural’ y ‘artificial’, donde lo único que parece importar es el tipo de método empleado y sus consecuencias físicas. No es la «naturalidad» o la «artificialidad» el criterio para discernir el valor moral de nuestros actos, ni siquiera en el campo sexual<sup>11</sup>. Si fuera ésta la regla de discernimiento ético, sería justo acusar de biologismo la opción a favor de la planificación familiar natural en vez de a favor de la contracepción, como si la diferencia entre el cielo y el infierno pudiera determinarse por la diferencia entre usar un pedazo de goma en vez de un termóme-

<sup>8</sup> Cf. G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, pp. 507-508.

<sup>9</sup> «Apart from medical and psychological considerations, distinctions among modes of contraception are more a matter of aesthetics than anything else» (G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, p. 39).

<sup>10</sup> «How, then, is the malice of contraception intrinsic to the act? It is not primarily intrinsic to the external act in isolation, as if the distortion of the normal behavior pattern were all that is wrong. That notion is a naive moral phenomenalism» (G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, p. 92).

<sup>11</sup> Pero ésta parece ser todavía la visión de algunos autores sobre la doctrina de la Iglesia: «As we have seen, the Catholic Church says that because of the divinely willed inseparability of the two dimensions of sexuality, spouses should not engage in sexual intercourse while at the same time positively trying to interfere with the procreative potential of the act. The Church is opposed, in other words, to the *artificial prevention* of conception» (V.J. GENOVESI, *In Pursuit of Love. Catholic Morality and Human Sexuality*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1986, 2ª ed. 1996, pp. 192-193; cf. pp. 192-206; cursiva en el original). También J. MASÌÀ CLAVEL, *Bioética y antropología*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998, pp. 214-217; J. HEINZEMANN, *Amare è la tua vocazione. Guida al matrimonio cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano, 1988, 4ª ed. 1996, pp. 156-158 (orig. alemán: *Lieben ist dein Beruf. Ein Ehebuch für Glaubende*, Kanisius Verlag, Freiburg 1982); J. SNOEK, *Ensayo de Ética sexual*, San Pablo, Santafé de Bogotá, 3ª ed. 1998, pp. 155-164 (orig. portugués) y J. VICO PEINADO, *Liberación sexual y ética cristiana*, San Pablo, Madrid 1999, pp. 322-323, hablan de control «natural», permitido por *Humanae Vitae*, y de «métodos artificiales», condenados.

tro<sup>12</sup>. No se podría comprender por qué es legítimo intervenir artificialmente en el proceso fisiológico de la ovulación con el fin de remediar la esterilidad, pero no es lícito usar las mismas hormonas para impedir la concepción<sup>13</sup>. La abstinencia periódica parecería un método anticonceptivo admisible entre los católicos, mientras que, por alguna absurda razón, otros métodos no son admisibles<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> «Of course it will be argued that natural family planning also prevents babies and that insistence on one method rather than another is biologicistic. An eminent Catholic obstetrician-gynecologist once remarked that he could not see how the difference between hell and heaven could be determined by the difference between a bit of rubber and a thermometer» (G. GRISEZ, *Natural Family Planning is Not Contraception*, en «International Review of Natural Family Planning» 1 [1977], p. 126; reprinted en *Ibid.* 5 [1981], p. 248). Citaré el artículo en su reimpresión de 1981. Este breve escrito es interesante por la exposición del dualismo antropológico implícito en la práctica común de la contracepción. Cf. *Ibid.*, p. 249; G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, p. 93.

<sup>13</sup> Cf. G. GRISEZ, *A New Formulation of a Natural-Law Argument Against Contraception*, en «The Thomist», 30 (1966), p. 344; G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, p. 101.

<sup>14</sup> Cf. G. GRISEZ, *Natural Family Planning is Not Contraception*, p. 248; G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, pp. 166, 174-175. En la misma línea de Grisez, pueden verse las pertinentes reflexiones de M. RHONHEIMER, *Etica della procreazione*, Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma 2000, pp. 21-23. Un típico error en estos autores es la confusión entre 'función' procreativa y 'significado' procreativo: por ejemplo B. HÄRING, *The Inseparability of the Unitive-procreative Functions of the Marital Act*, in C.E. CURRAN (ed.), *Contraception, Authority and Dissent*, Herder and Herder, New York 1969, esp. pp. 185-189; V.J. GENOVESI, *In Pursuit of Love...*, pp. 194-197, 201; A. HASTINGS, 'Letter' en «The Tablet» (March 2, 1985), pp. 238-239; J. MARSHALL, *Amarsi davvero. Aspetti psicologici della Pianificazione Familiare Naturale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, p. 145 (orig. inglés: *Love one another. Psychological Aspects of Natural Family Planning*, Sheed & Ward, London 1995; el autor, médico, formó parte de la comisión para estudiar el problema de la población, de la familia y de la natalidad, instituida por Juan XXIII y ampliada por Pablo VI); R. MCCORMICK, *Notes in Moral Theology*, en «Theological Studies» 29 (1968), p. 728; J. VICO PEINADO, *Liberación sexual...*, pp. 320, 322, 327-328. Para captar la diferencia entre 'función' y 'significado' procreativos se necesita una adecuada antropología: Cf. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Plaza y Janés, Barcelona 1996, pp. 59-89, 267-292 (orig. polaco: *Mitosc i odpowiedzialnosc*, Wydawnictowo «Znack», Krakow, 1ª ed. 1960); M. RHONHEIMER, *Etica della procreazione*, pp. 53-56; G. MIRANDA, *La sessualità umana: i valori e i significati*, en M.L. DI PIETRO - E. SGRECCIA, *Bioetica ed educazione*, La Scuola, Brescia 1997, pp. 79-89. Desde un punto de vista teológico: JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plano divino*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2000, esp. pp. 619-697 (orig. italiano: *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice - Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985, 5ª ed. 2001). También excelentes: C. CAFFARRA, *Etica generale della sessualità*, Ares, Milano 1992, esp. pp. 7-49 (trad. española: *Ética general de la sexualidad*, EIUNSA, Madrid 1995); X. LACROIX, *Le corps de chair. Les dimensions éthique, esthétique et spirituelle de l'amour*, Cerf, Paris 1992, 4ª ed. 2001, esp. pp. 111-265; el voluminoso estudio de A. MATTHEUWS, *Le «dons» du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Culture et vérité, Bruxelles 1995, especialmente, en cuanto a los fundamentos antropológicos, pp. 27-341, 459-623 (el autor revisa la enseñanza de la Iglesia sobre el matrimonio desde Pío XI hasta nuestros días y presenta el matrimonio desde una teología del 'don', proponiendo hablar de 'dones' del matrimonio en vez de hablar de

Más aún, un argumento contra la anticoncepción basado en el carácter natural o artificial de los métodos empleados podría emplearse a favor de la misma, desplazando la atención hacia los resultados. Se podría afirmar, en efecto, que el efecto causado es, desde el punto de vista biológico, de carácter ‘natural’. Grisez pone en evidencia con un ejemplo cómo la naturalidad o la artificialidad de un método empleado no tiene que ver con la moralidad de la acción. Uno comete homicidio cuando emplea una insignificante droga que produce sólo un efecto ‘natural’ –si se pretende que ese efecto sea mortal–, tan sin lugar a dudas como si hubiera empleado un cuchillo de carnicero, aunque en este segundo caso el homicidio sea evidente y en el primero pueda quedar oculto el verdadero significado de la acción<sup>15</sup>. Lo esencial respecto a las drogas anticonceptivas no es cómo funcionan, sino que «su empleo contraceptivo es una inequívoca acción planeada para lograr un determinado efecto»<sup>16</sup>.

### 3. No es una cuestión biológica o fisiológica

Grisez evita, así mismo, el desacierto de colocar el problema de la contracepción en el contexto de la naturaleza física, biológica y psíquica del ser humano y de los actos sexuales. Más aún, critica duramente esta postura.

#### a) Naturaleza y moralidad: dos órdenes diversos

Las leyes propias de nuestra estructura o constitución biológica, fisiológica o psicológica no son normas morales<sup>17</sup>. Nuestra naturaleza física, biológica y psíquica –afirma Grisez– nos ha sido dada, y sigue leyes fijas, leyes que no se pueden violar, pues su aparente violación no es más que el cumplimiento de otras leyes del mismo orden. Las

---

‘bienes’ y ‘fines’); A. SCOLA, *Il mistero nuziale*, vol. 1: *Uomo e donna*, Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma 1998, 2ª ed. 2000, e vol. 2: *Matrimonio e famiglia*, Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma 2000; W. MAY, *La «communio personarum» e l'atto coniugale*, en PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Morale coniugale e sacramento della penitenza. Riflessioni sul «Vademecum per i confessori»*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 135-150.

<sup>15</sup> Cf. G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, pp. 174-175.

<sup>16</sup> «The essential point about the use of the conception-preventing drugs is that however they work, their contraceptive use is an unambiguous deed designed to accomplish a definite effect. As such the act by which they are used happens to be immoral» (G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, p. 175).

<sup>17</sup> Tampoco las leyes o principios de nuestra naturaleza metafísica, como veremos enseguida, al hablar del problema del paso del ‘ser’ al ‘deber ser’.

acciones y el comportamiento estructurados por dichas leyes son meramente instintivos y siempre ‘naturales’, en cuanto a la naturaleza física, biológica y psíquica se refiere. No hay en ellos posibilidad para lo moral. Esto es evidente, por ejemplo, en el comportamiento de los animales, del cual nunca puede decirse que vaya contra la naturaleza. La masturbación y el comportamiento homosexual en algunos de los animales superiores es ‘natural’; no viola las leyes de la naturaleza relativas a la sexualidad más de lo que el movimiento de traslación de la tierra viola la ley de la gravedad<sup>18</sup>.

No existe, pues, una estructura del acto sexual, en cuanto acto humano, dada por la naturaleza:

«“La estructura, dada por la naturaleza, del acto sexual”—ésta es una frase que uno encuentra frecuentemente en discusiones sobre la anticoncepción. Mi opinión aquí es que no existe tal cosa, si es que estamos hablando del acto humano; pues los actos humanos reciben su estructura de la razón. Precisamente en la medida en que se considera una acción en relación con su estructura dada naturalmente, no se la juzga como un acto humano —es decir, como un acto moral—, sino más bien como un proceso fisiológico o como un comportamiento instintivo. Los actos con una estructura ya dada y los actos que son estructurados por la inteligencia difieren tan radicalmente como la naturaleza difiere de la moralidad. La naturaleza posee un orden que la razón puede considerar, pero que no puede construir ni alterar. La moralidad posee un orden que la razón instituye guiando los actos de la voluntad»<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. G. GRISEZ, *A New Formulation...*, p. 343. En esto acierta E. MAZZARELLA, *Sacralità e vita. Quale etica per la bioetica?*, Guida, Napoli 1998, p. 40.

<sup>19</sup> «“The naturally given structure of the sexual act”—that is a phrase one often encounters in discussion of contraception. The contention here is that there is no such thing, if we are talking about the human act; for human acts have their structure from intelligence. Just insofar as an action is considered according to its naturally given structure, it is to that extent not considered as a human act—i.e., as a moral act—but rather as a physiological process or as instinctive behavior. Action with a given structure and acts structured by intelligence differ as totally as nature differs from morality. Nature has an order which reason can consider but cannot make and cannot alter. Morality has an order which reason institutes by guiding the acts of the will» (G. GRISEZ, *A New Formulation...*, p. 343). En esta misma línea argumenta M. RHONHEIMER, *Etica della procreazione*, pp. 27-31, quien cita varias veces a Grisez. Por el contrario, se pueden encontrar todavía razonamientos como los siguientes: «L’única maniera umana di compiere l’atto sessuale, secondo la carne, consiste nella compenetrazione genitale e nell’emissione degli spermatozoi nella loro unica sede naturale: le vie genitali femminili. Chi può solo per un istante dubitare che sia questa la maniera in cui la natura ha voluto la congiunzione dei sessi? Tutto il resto è anomalia, squilibrio, artificio. I gesti d’amore si compiono come esige la natura, senza frode» (D. NORMAN, *Amarsi corpo e anima*, San Paolo, Cinisello Balsamo [Milano] 1991, 10ª ed. 1998, p. 89 [orig. francés: *S’aimer corps et âme*,

En los casos de infecundidad, por ejemplo, es moralmente lícito interferir en la relación sexual transportando el semen de la vagina a las partes superiores del útero. Si el criterio fuera la integridad de la estructura natural del acto, sería igualmente aceptable conducir el semen en la dirección opuesta<sup>20</sup>.

La moralidad –prosigue nuestro autor– requiere, además, la libertad. Si se considera la anticoncepción como una intervención tecnológica en un proceso biológico, no está en juego ningún valor moral; se trata simplemente de impedir la fecundación del óvulo por un espermatozoo<sup>21</sup>. Pero de la anatomía, la fisiología o la psicología no se puede deducir moralidad alguna. En ellas no entra la libertad, y, por tanto, tampoco la obligación moral. La estructura dada de la acción sexual es una cuestión de hecho, y no puede ser violada. Por el contrario, «la moralidad de los actos sexuales es una cuestión de obligación, y la noción misma de ‘obligación’ implica que el asunto examinado está hasta tal punto en nuestro poder, que lo que de hecho sucederá depende de nuestra elección»<sup>22</sup>. Efectivamente, la moralidad tiene que ver con nuestras acciones humanas –conscientes y libres–. La obligación de no impedir la procreación que podría resultar de una relación sexual libre implica que puedo impedirla, que puedo violar la ley moral que lo prohíbe.

El argumento basado en la ‘estructura natural del acto sexual’ no sirve, pues, como argumento contra la anticoncepción. Simplemente

---

Casterman, Tournai 1959]); «L’amore senza frode è poi, l’amore che desidera o accetta il figlio: scopo e ragion d’essere della sessualità è fare dell’uomo e della donna due esseri fecondi. Chi potrebbe dubitarne? Sul piano fisico, innanzi tutto: perché gli spermatozoi? Perché gli ovuli? Perché le mammelle che secernono un latte quanto mai nutriente? Se la natura avesse voluto soltanto il gioco sessuale, non avrebbe dotato la razza umana di tutti questi dispositivi accessori» (*Ibid.*, p. 93; cf. p. 50). Aunque, haciendo justicia al autor, también se encuentran afirmaciones excelentes: «[...] né erotismo né angelismo, ma vero umanesimo che abbracci tutto l’uomo, anima e corpo, per guidarlo all’amore fecondo e creatore» (*Ibid.*, p. 8); «l’amore coniugale è donazione di tutto l’essere, cioè donazione dell’anima e del corpo [...]. Amarsi con l’anima vuol dire, infine, donarsi totalmente l’uno all’altra, con il corpo e con il cuore. L’anima deve rispettare il posto che l’amore fisico occupa nell’amore completo; deve consentire che vengano alla luce le possibilità di piacere, de gioia, di fecondità amoroso che esso contiene. Si tratta, in sostanza, di riconoscergli tutto il suo posto, non ignorandolo, non soffocandolo, ma animandolo, scoprendo così il suo senso pieno, le sue gioie al servizio dell’amore reciproco e della fecondità generosa della coppia» (*Ibid.*, p. 11).

<sup>20</sup> Cf. G. GRISEZ, *A New Formulation...*, p. 344.

<sup>21</sup> Cf. G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 509.

<sup>22</sup> «The given structure of sexual action is a matter of fact, and since it is natural, it *can not* be violated. The morality of sexual acts is a matter of *ought*, and the very meaning of “ought” implies that the subject matter is in our power to such an extent that what will in fact occur is contingent on our freedom» (G. GRISEZ, *A New Formulation...*, p. 344).

no nos permite trazar una línea entre lo lícito y lo ilícito ni en cuanto a la contracepción ni en relación con otras formas de comportamiento en el campo de la sexualidad.

«Algunos podrían alegar que, ya que algunos animales se masturban, se trata de una función natural. Eso puede ser verdad para los animales y también para el comportamiento espontáneo de niños muy pequeños. Pero aquí se considera la masturbación no simplemente como un patrón de comportamiento, sino como un acto libremente escogido, cuya estructura intencional revela su significado e importancia moral. El parecido externo de este acto respecto a la conducta animal es tan irrelevante en cuanto a la moralidad como la semejanza del infanticidio deliberado por parte de un progenitor en relación con la conducta de un animal matando a su propia cría»<sup>23</sup>.

A diferencia de los animales, el hombre posee una fecunda imaginación para idear nuevas posturas y comportamientos en las relaciones sexuales. Hay abundantes posibilidades además del coito (el sexo oral, las relaciones anales, la mutua masturbación, etc.), y todas estas acciones se pueden adaptar tanto a las relaciones heterosexuales como a las homosexuales. Pero un biólogo que observa estos modos de proceder no puede ver, desde un punto de vista meramente biológico, algo más o menos natural acerca de los mismos<sup>24</sup>.

Si se acepta la anticoncepción, no hay razón para no cambiar algunos comportamientos ‘naturales’ por otros ‘antinaturales’, como las relaciones homosexuales, a menos que la razón sea psicológica. Pero el valor psicológico –lo malsano de semejantes costumbres–, aunque quizás es válido en general, no puede probarse como un absoluto universal, sin excepciones. No se puede evidenciar de este modo que la anticoncepción es moralmente mala. Se puede mostrar únicamente que no es peor que muchos actos estimados generalmente como malos, ya que la anticoncepción y otros así llamados ‘actos antinaturales’ son admisibles según los mismos principios<sup>25</sup>.

Grisez muestra la importancia de las argumentaciones anteriores.

---

<sup>23</sup> «Someone might argue that, since some animals masturbate, it is a natural function. That may be true for animals, and also for the spontaneous behavior of very small children. But the masturbation is considered, not simply as a pattern of behavior, but as a freely chosen act, whose intentional structure reveals its moral significance. This act's outward similarity to animal behavior is as irrelevant to morality as is the similarity of a parent's deliberate infanticide to the behavior of an animal killing its own young» (G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 649, nota 189).

<sup>24</sup> Cf. G. GRISEZ, *A New Formulation...*, p. 344.

<sup>25</sup> Cf. G. GRISEZ, *A New Formulation...*, p. 345.

Sólo una vez que hemos comprendido esto podemos apreciar el verdadero problema: ¿según qué principios debe el ser humano estructurar o conformar su conducta sexual? Esta configuración será tarea de la razón y sólo se podrá realizar mediante la libre elección. La estructura de los actos humanos sexuales –en cuanto ‘actos humanos’ y no en cuanto actos ‘del hombre’– se articula a través de un proceso racional, en el que la razón procede a partir de algunos principios de acción y concluye con la formulación de posibles actos acerca de los cuales pronuncia también su juicio: ‘Tal y tal cosa debe (o no debe) hacerse’<sup>26</sup>.

El problema de la anticoncepción nos lleva, a fin de cuentas, a la cuestión central de toda teoría ética: ¿cuál es la norma o el criterio último del bien y del mal para los actos humanos y cómo debe aplicarse? Sin tomar una posición clara en relación con esta pregunta no se puede responder al problema de la anticoncepción, pues este asunto concreto depende, ante todo, de la cuestión sobre los principios. Iniciar la discusión en cualquier otro punto –concluye nuestro autor– será errar el tiro<sup>27</sup>.

### b) ¿Del ‘ser’ al ‘deber ser’?

Encontramos una postura clara sobre la regla para discernir la moralidad de las acciones en aquellas éticas que proponen como tal la conformidad a la naturaleza del hombre, observada especulativamente. A la dimensión física, biológica y psíquica, puede añadirse la metafísica. Además de las apreciaciones apenas expuestas, Grisez descubre, en el fondo, la pretensión errónea de pasar del ‘ser’ (*is*) al ‘deber ser’ (*ought*).

Para pasar de nuestra naturaleza humana como una realidad dada a lo que se debe o no se debe escoger es necesario dar un paso ilícito desde un punto de vista lógico<sup>28</sup>. Tratar de derivar proposiciones que contienen una obligación (verdades prácticas), de premisas que no contienen o implican una obligación (verdades especulativas) es una falacia lógica, pues un razonamiento lógico no introduce en la conclusión lo que no aparece en las premisas<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Cf. G. GRISEZ, *A New Formulation...*, p. 345.

<sup>27</sup> Cf. G. GRISEZ, *A New Formulation...*, pp. 345-346.

<sup>28</sup> Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles, The Way of the Lord Jesus*, vol. 1: *Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago 1983, reimpresso en 1997, pp. 103, 105, 108 (citado en adelante como *Christian Moral Principles*); G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, pp. 46-53.

<sup>29</sup> «Arguments from what is natural to what should be done are notorious examples of

La relación entre los principios y la conclusión es una relación lógica entre proposiciones. Por consiguiente, los últimos principios de la moralidad no pueden ser verdades especulativas. El ‘deber’ moral no puede derivarse del ‘es’ de verdades teoréticas –v.gr., de la metafísica o de la antropología filosófica–, como si la ética fuera un mero corolario de las mismas. Santo Tomás se preocupó de explicar cuidadosamente que las conclusiones prácticas deben convertirse, últimamente, en principios prácticos, los cuales son diversos de los teóricos e irreducibles a los mismos<sup>30</sup>. Por ejemplo, el mismo hecho de tratar

---

equivocation; “natural” is used descriptively in the premises but normatively in the conclusions, and so these arguments have four terms. The fact that nature can be understood (as it is by Aristotle) purposely does not help matters, for the normativity characteristic of nature is that of a type for its instances, while moral normativity is a requirement set by a judgment upon free choice between open alternatives» (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 113, nota 21). R. CESSARIO, *Introduction to Moral Theology*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2001, pp. 86-87, comenta que *ens et bonum convertuntur*, aplicándolo en el contexto de la inclinación natural de la persona hacia lo bueno y también a las inclinaciones naturales de la persona hacia los bienes que constituyen su perfección integral. No hay duda de que las inclinaciones naturales son como el punto de partida de la ley moral natural, como la materia que la razón ordena o regula virtuosamente, pero no se puede pasar de ellas a la moral directamente sin la mediación de la razón práctica y de sus principios prácticos, que siguen, ciertamente, el surco de las inclinaciones naturales (gracias a las cuales entramos en contacto y podemos conocer los bienes humanos), pero que no son la simple enunciación descriptiva de las mismas. El principio *ens et bonum convertuntur* es un principio metafísico, no ético. El *ens* del que se habla no es la acción humana en cuanto moral y el *bonum* no se refiere al bien moral. Se puede encontrar una buena reflexión sobre la razón práctica y las inclinaciones naturales en el contexto de la ley moral natural en: M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000, pp. 277-310 (orig. alemán: *Die Perspektive der Moral. Grundlagen der philosophischen Ethik*, Akademie-Verlag, Berlin 1994, 2ª ed. 1999); E. COLOM - A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 1999, 2ª ed. 2002, pp. 215-220 (trad. española: *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de teología moral fundamental*, Palabra, Madrid 2000).

La ‘ley de Hume’ continúa siendo objeto de discusión entre los filósofos y no es ésta la sede para exponer y, mucho menos, dirimir la cuestión. Para hacerse una idea del debate en el ámbito italiano: cf. P. ZECHINATO, *La normatività della natura nella più recente filosofia italiana*, en E. BERTI (ed.), *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, Fondazione Lanza - Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1990, pp. 325-427, esp. 357-408. Sobre la ‘ley de Hume’ y la ‘falacia naturalista’ de Moore son muy oportunas las reflexiones de: A. PESSINA, *Linee per una fondazione filosofica del sapere morale*, en PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *Identità e statuto dell’embrione umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 217-223; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General*, EUNSA, Barañáin, Navarra, 1991, 4ª ed. 2001, pp. 61-70.

<sup>30</sup> Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 112-113, nota 21 (donde aparecen las referencias: *S.Th.*, 1, q. 79, a. 12; 1-2, q. 94, a.2; 2-2, q. 47, a.6 ); G. GRISEZ, J.M. BOYLE, J. FINNIS, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, en «*American Journal of Jurisprudence*», 32 (1987), pp. 101-102; reimpresso en J. FINNIS (ed.), *The International Library of Essays in Law and Legal Theory: Natural Law*, Vol. I, New York University Press, 1991, pp. 236-237; citaré este artículo en su publicación original); G. GRISEZ, *A Critique of*

de reducir las verdades prácticas a verdades especulativas requiere pensar ‘prácticamente’ que debe llevarse a cabo tal reducción<sup>31</sup>, lo cual muestra que las verdades prácticas son de otra naturaleza respecto a las verdades especulativas<sup>32</sup>.

---

*Russell Hittinger's Book...*, p. 465. «Counterexamples often suppress a premise: “The house is on fire; therefore you ought to get out”, assumes that one ought to leave a burning house. Other counterexamples work by smuggling an “ought” into an apparently descriptive premise: “This act is uncharitable; therefore, you should not do it,” follows because the uncharitable by definition is to be avoided» (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 112-113, nota 21). «Logically, of course, one can derive a moral ought from an is, whenever the is expresses a truth about a reality which embodies a moral norm. Thus, from “This is the act an honest person would do” one can deduce “This act ought to be done”» (G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, p. 102).

<sup>31</sup> «One who takes this position tries to reduce practical to theoretical knowledge. However, “is to be” cannot be uniformly replaced by “is.” (One cannot even try to reduce practical to theoretical knowledge without thinking practically—that such a reduction is to be carried out)» (G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, p. 116).

<sup>32</sup> «[...] what is known by practical knowledge has its reality, not prior to that knowledge, but through it. In coming to know theoretically, one comes into accord with prior reality. But in coming to know practically, one becomes able to bring something into reality. It follows that practical knowledge cannot have its truth by conformity to what is known. Rather, a practical proposition is true by anticipating the realization of that which is possible through acting in conformity with that proposition, and by directing one’s action toward that realization. [...] Thus, “truth” is said of practical propositions by analogy» (G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, pp. 115-116). «What human persons can be through their freedom and action depends on practical knowledge rather than vice versa, and so the adequation which is the truth of practical knowledge is not conformity to some already existing order. The adequation of practical knowing is not that of theoretical knowing, namely, conformity of knowledge to known. But neither is it a merely formal truth involving a “conformity to its own structures” or something of that sort. The truth (that is, the adequation) of practical knowledge is the conformity of what is to be through knowing to the knowledge which will help to bring it about» (*Ibid.*, p. 117). «The truth of practical knowledge with respect to its first principles is their adequation to possible human fulfillment considered precisely insofar as that fulfillment can be realized through human action» (*Ibid.*, p. 125). Cf. *Ibid.*, pp. 115-119, 125-127; G. GRISEZ, *The First Principle of Practical Reason: A Commentary of the Summa Theologiae, 1-2, question 94, article 2*, en «Natural Law Forum», 10 (1965), pp. 175-176, con referencias a Santo Tomás (cf. *S.Th.*, I-, q. 79, a. 11; I-II, q. 57, aa. 4-5; III, q. 78, a. 5, c.); *In Libros Ethicorum Aristotelis*, lib. 1, lect. 1) y a J.E. NAUS, *The Nature of the Practical Intellect According to Saint Thomas Aquinas*, Libreria Editrice della Università Gregoriana, Roma 1959 (este artículo ha sido reimpresso en J. FINNIS [ed.], *The International Library of Essays in Law and Legal Theory: Natural Law*, Vol. I, New York University Press, New York 1991, pp. 191-224; de forma abreviada [sin permiso del autor] en KENNY, A. [ed.], *Modern Studies in Philosophy: Aquinas: A Collection of Critical Essays*, Doubleday, Garden City, New York, 1969). Esto responde a las críticas de B. JOHNSTONE, *The Structures of Practical Reason: Traditional Theories and Contemporary Questions*, en «The Thomist» 50 (1986), pp. 417-446, que erróneamente sugiere que Grisez entiende la verdad práctica como la conformidad a los propios requisitos de la razón práctica o a su estructura directiva. Para una respuesta más amplia puede consultarse: G. GRISEZ, *The Structures of Practical Reason: Some Comments and Clarifications*, en «The Thomist» 52 (1988), pp. 269-291. Puede verse un interesante y profundo comentario sobre la razón práctica en: L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul commento di san*

Grisez y sus colaboradores no pretenden afirmar que la ética carece de un fundamento en la naturaleza –como si existiera un muro de separación entre los hechos y los valores, entre el razonamiento práctico y el especulativo<sup>33</sup>– ni que el conocimiento de la realidad es irrelevante para la ética<sup>34</sup>. Sin duda, la posibilidad de la moralidad presupone la realidad dada de una naturaleza humana –con sus capacidades

---

*Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma, 1987, pp. 27-125; M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, pp. 119-169, 267-424. De forma sintética, sobre la originalidad del conocimiento moral, con un oportuno comentario sobre 'la ley de Hume' y referencias bibliográficas a reconocidos estudiosos (J. De Finance, G.E.M. Anscombe, W. Kluxen, M. Rhonheimer): cf. L. MELINA, *Riconoscere la vita. Problematiche epistemologiche della bioetica*, en A. SCOLA (ed.), *Quale vita? La bioetica in questione*, Mondadori, Milano 1998, pp. 107-112 (pp. 364-365, para las notas); *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, PUL - MURSIA, Roma 2001, pp. 136-137.

<sup>33</sup> Como interpreta H. VEATCH, *Natural Law and the "Is"- "Ought" Question*, en «Catholic Lawyer», 26 (1980-1981), pp. 251-265; *Review of "Natural Law and Natural Rights" by J. Finnis*, en «The American Journal of Jurisprudence» 26 (1981), pp. 247-259.

<sup>34</sup> Como parece interpretar R. MCINERNY, *The Principles of Natural Law*, en «American Journal of Jurisprudence» 25 (1980), pp. 7-15; R. MCINERNY, *Ethica Thomista: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1982, pp. 38-59; y 2ª ed. revisada de 1997, pp. 38-56 (donde McInerny mantiene su exposición, pero suprimiendo caballerosamente las alusiones críticas a Grisez y Finnis, juzgando que no era el lugar apropiado [cf. p. xi]; al citar esta obra, si no hago referencia explícita a la 1ª ed. de 1982, donde aparece la crítica a Grisez y Finnis, significa que uso el texto de la 2ª ed. revisada). H. Veatch y R. McInerny son los oponentes más sobresalientes en esta cuestión. McInerny pretende mostrar que la doctrina de Grisez y Finnis no encuentra apoyo en Santo Tomás ni puede ser una interpretación fiel de su pensamiento. Nuestros autores replicarán que, sobre este punto, por el contrario, están interpretando correctamente al Aquinate. Para una exposición amplia y equilibrada de los argumentos de ambas partes, pero favorable a Grisez y Finnis, con la que concuerdo, remito al minucioso estudio de E. MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis*, Eunote, Pamplona 1996, pp. 377-402, 404-406, 410-417; y de A. ANSALDO, *El primer principio del obrar moral y las normas morales específicas en el pensamiento de G. Grisez y J. Finnis* (tesis de doctorado en Teología Moral), Pontificia Universidad Lateranense, Roma 1990, pp. 103-119. Buena parte de las críticas de Veatch y McInerny obedecen a defectos de comprensión de lo que Grisez y Finnis quieren expresar. Molina y Ansaldo señalan, con todo, que se echa en falta en nuestros autores un desarrollo sistemático acerca de la naturaleza de la naturaleza de la dimensión práctica de la razón, y de su relación y diferencia respecto a la dimensión especulativa, y, como consecuencia, de la distinción y relación entre ética y metafísica: cf. E. MOLINA, *La moral entre la convicción...*, pp. 417, 427, 443-444; A. ANSALDO, *El primer principio...*, pp. 114-119, 211-214. Es cierto, aunque esto se puede explicar por la novedad de su sistema y planteamientos (cf. E. MOLINA, *La moral entre la convicción...*, pp. 443-444), y no impide que su exposición sea, a mi juicio, penetrante y clara. Ansaldo señala también en nuestros autores una cierta dicotomía entre el pensamiento especulativo y el práctico. En mi opinión no es así, aunque en su afán por afirmar la originalidad de la razón práctica en la ética en ocasiones dan motivo para parecerlo. Se puede ver la bibliografía (de opositores y defensores) sobre la discusión de este problema (el paso del 'ser' al 'deber ser') en torno al pensamiento de Grisez y sus colaboradores en *Ibid.*, pp. 377-378, nota 840.

e inclinaciones naturales— y las habilidades y recursos de las personas, junto con los desafíos y oportunidades que ofrece el mundo real en el que éstas viven sus vidas<sup>35</sup>. Pero el que una persona sea virtuosa o viciosa, y la simple posibilidad de ser lo uno o lo otro, requiere algo más que todo esto. Por eso la naturaleza humana incluye también la capacidad del conocimiento práctico para definir y proyectar posibilidades, y la capacidad de elegir y de actuar<sup>36</sup>.

El conocimiento especulativo (de lo fáctico como un hecho) es, en efecto, condición necesaria para el conocimiento moral. Por ejemplo, sin un mínimo de conocimientos teóricos acerca del hombre, del funcionamiento de su organismo, de las propiedades de determinadas sustancias y sus efectos sobre el mismo, no se pueden formular juicios morales acerca de lo que debe o no debe hacer para mantenerse sano. Algo similar se puede afirmar en relación con la anticoncepción, cuyo concepto mismo requiere nociones especulativas como la de ‘procreación’<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> En este sentido son oportunas las críticas al pensamiento antimetafísico de Hume y a su negación de que sea posible un conocimiento racional de los valores morales (ahora se diría su ‘no-cognitivismo’), junto con la afirmación de un fundamento metafísico y antropológico de la ética, por ejemplo: E. SGRECCIA, *Manuale di Bioetica*, Vita e pensiero, Milano 1988, 3ª ed. 1999, pp. 49-51, 63-64; R. COLOMBO, *Vita: dalla biologia all’etica*, en A. SCOLA (ed.), *Quale vita?...*, pp. 193-195; (pp. 386-387, para las notas). Se suele pasar por alto, sin embargo, el acierto de Hume al considerar las afirmaciones morales como diversas y originales respecto a las verdades especulativas. Por lo cual, para construir el puente entre el ‘ser’ y el ‘debe ser’, o —en palabras de Moore— para resolver el problema de la ‘falacia naturalista’ es necesario, pero no suficiente referirse a los conceptos metafísicos de ‘naturaleza’ o ‘esencia’ en los que se fundamenta la ética, como parecen suponer algunos autores: «Allora il dover essere può trovare un fondamento nell’essere che ogni soggetto cosciente è chiamato a realizzare. [...] ma può essere pensata anche l’«essenza» dell’uomo o la «natura» umana propria della persona razionale o la «dignità» dell’uomo» e allora si può — e si deve — trovare una fondazione razionale per cui tra chi ruba e chi non ruba possa essere stabilita una differenza sul piano morale» (E. SGRECCIA, *Manuale di Bioetica*, p. 50). «La ragione [...], così facendo trasforma l’ontologia in etica sulla base della riconosciuta teleologia della natura» (R. COLOMBO, *Vita: dalla biologia all’etica*, p. 195). Al oportuno fundamento metafísico y antropológico hay que añadir que: «[...] la conoscenza pratica non dipende [...] da conoscenze speculative: ha il proprio punto di partenza in un’aspirazione ad un bene, che può essere realizzato mediante l’agire [...], essa ha la sua origine nell’aspirazione al bene dell’uomo in quanto uomo, realizzabile praticamente mediante l’azione. In senso proprio e rigoroso la conoscenza morale non avviene mediante deduzione applicativa da affermazioni metafisiche sulla natura dell’uomo, ma come una luce di verità sul bene umano, che irraggia verso la realtà dell’azione e la dirige. Il bene dell’uomo, che costituisce il principio della ragione pratica, è anche il fine, verso cui sono orientate le inclinazioni naturali» (L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell’agire...*, pp. 136-137; cf. L. MELINA, *Riconoscere la vita...*, pp. 108-109).

<sup>36</sup> Cf. G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, pp. 116-117, 127.

<sup>37</sup> R. Hittinger tiene razón cuando afirma: «[...] a society that holds a Deweyan or Marxist philosophy of nature—or, indeed, a society that holds that no coherent philosophy or nature is at all possible—will have an ethics more or less in accord with those beliefs» (R.

Lo que acertadamente sostienen nuestros autores es que los juicios morales no se derivan del simple conocimiento de lo fáctico al modo de una inferencia lógica. De las proposiciones especulativas: ‘Joe pesa 250 libras’ y ‘no es sano pesar demasiado’, no se puede justificar una conclusión del tipo: ‘Joe debe ponerse a dieta’. Para ello se necesita introducir una premisa práctica como: ‘la salud es un bien

---

HITTINGER, *A Critique of...*, p. 194). Efectivamente: «[...] it is not advisable to suppress the issues in a philosophy of nature and then, as it were, to take the ethics and run» (*Ibid.*, p. 194). «Any effort to extract a part of the ethic in the absence of its proper foundations, or to assign that part to some other foundation, is tantamount to constructing a materially different ethic» (*Ibid.*, p. 195). «If there are no “natures” [...], then I see no compelling reason to opt of Aristotelian virtue rather than Nietzsche» (*Ibid.*, p. 196). Pero este autor no acierta, a mi juicio, al estar pensando en Grisez y Finnis. Hittinger cree hallar una incoherencia en el primero, pues, a pesar de negar que los principios morales se derivan de principios especulativos, para mostrar la malicia intrínseca de la anticoncepción Grisez ‘dependería’ de argumentos teóricos (cf *Ibid.*, pp. 62-64). Aparte de la lectura desacertada y, a veces, selectiva de estos autores, el problema de Hittinger es su convicción de que: «A natural law theory must show how nature is normative with regard to practical rationality», de lo que se desprende que: «This has not been accomplished by Grisez-Finnis method» (*Ibid.*, p. 192); «[...] the position does have serious deficiencies» (*Ibid.*, p. 6); «[...] the system proves insufficient [...]» (*Ibid.*, p. 7); «[...] the problem lies in a failure to interrelate systematically practical reason with a philosophy of nature», dado que un reclamo a la ley natural «[...] obviously requires a commitment to law as in some way “natural”, and nature as in some way normative» (*Ibid.*, p. 8). Hittinger espera de los autores lo que éstos no pretenden ofrecer; más aún, lo que explícitamente niegan que se pueda ofrecer en una correcta presentación de la ley natural. Por eso concluye: «What we are awaiting is a retrieval of natural law, or something very much like it. [...] we are sorry to report that despite the ambition of the Grisez-Finnis project, we are still waiting. What is clear is that there is no way to recover natural law theory by way of shortcuts» (*Ibid.*, p. 198). Hittinger encuentra el mismo error en otros estudiosos cuales Alasdair McIntyre, Alan Donagan y Stanley Hauerwas (cf. *Ibid.*, pp. 1-4, 190-198). Cf. R. HITTINGER, *Varieties Of Minimalist Natural Law Theory*, en «The American Journal of Jurisprudence» 34 (1989), pp. 133-170; *Natural Law and virtue: Theories at cross purposes* 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, pp. 42-70. J. Porter critica a Grisez y Finnis en la misma línea de Hittinger: J. PORTER, *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westminster-John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1990 / Society for Promoting Christian Knowledge, London 1994, pp. 43-48 (esp. 44-45). Como respuesta a Hittinger, y en defensa de la postura de Grisez y Finnis: cf. R.P. GEORGE, *Natural Law and Human Nature*, en GEORGE, R.P. (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, Clarendon Press, Oxford 1992 - Oxford University Press, New York, pp. 31-41; reimpresso en R.P. GEORGE, *In Defense of Natural Law*, Clarendon Press, Oxford 1999, pp. 83-91. R. CESSARIO, *Introduction to Moral Theology*, pp. 84-85, muestra cómo –por ejemplo, en el caso de la extensión del SIDA y la facilidad de su contagio– la realidad biológica es inmediatamente relevante para la moral. Esto es cierto – como ya se dijo – en cuanto que son necesarios determinados conocimientos especulativos de la realidad sobre la que se emite un juicio moral, pero no significa que de los datos biológicos se pueda pasar a la formulación de unas normas morales de comportamiento sexual sin contar con la ayuda de algunos principios morales relativos a la sexualidad o a la caridad. Cessario es favorable al paso del ‘ser’ al ‘deber ser’: cf. *Ibid.*, pp. 22-24, 39-40. Sobre la relación entre la metafísica y la ética en esta obra de Cessario: cf. pp. 45-48, 81-94, 158-166.

que debe ser buscado y protegido'<sup>38</sup>. Esto muestra, de nuevo, la originalidad de la función práctica de la razón y de sus principios prácticos, *per se nota*, y no simplemente derivados de principios especulativos<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Cf. J. FINNIS - G. GRISEZ, *The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerney*, en «American Journal of Jurisprudence» 26 (1981), p. 24. «We have never said that one cannot pass from metaphysical and/or factual truths together with principles of practical reasoning to normative conclusions. Our point rather was that there can be no valid deduction of a normative conclusion without a normative principle, and thus that first practical principles cannot be derived from metaphysical speculations» (*Ibid.*, p. 24). Cf. *Ibid.*, pp. 22-25. El conocimiento práctico se basa en el especulativo y lo presupone, pero no se deriva lógicamente de él. Por ejemplo, para que un médico pueda juzgar acertadamente si debe seguir intentando salvar la vida a un paciente o si, por el contrario, debe permitir que muera sin procurarle cuidados que serían desproporcionados y gravosos, o si cierta práctica equivaldría a la eutanasia, es indispensable que posea un mínimo de conocimientos especulativos sobre qué es el ser humano (si fuera como un gato, una flor o una piedra, no se plantearían dilemas morales, o serían mínimos), cómo funciona su organismo, en qué condiciones concretas se encuentra el paciente (cuánto tiempo se prevé que le queda de vida, cuánto está sufriendo, cuáles son las posibilidades razonables de curación), qué medios técnicos se tienen a disposición, cuáles son las propiedades y efectos de determinados medicamentos o intervenciones, etc., pero de estos conocimiento teóricos no se deriva lógicamente lo que el médico debe o no debe hacer. La prueba está en el hecho de que, después de saber todo esto, ante un paciente en fase terminal, con agudos sufrimientos y sin esperanzas razonables de curación el médico puede decidir libremente llevar a cabo cualquiera de estas tres acciones: (1) permitir que el paciente muera, procurando que sufra lo menos posible, sin tratar de salvarle o de prolongar su vida de forma irrazonable y sin sentido; (2) tratar todavía de curarlo o de prolongar su vida, aun a costa del paciente mismo (ensañamiento terapéutico); (3) practicarle la eutanasia. En la situación concreta del médico, la conclusión moral sobre cómo debe actuar no se encuentra contenida en los conocimientos especulativos enunciados. Querer derivar conclusiones éticas de proposiciones puramente especulativas lleva a dos problemas que evidencian lo infundado de dicha pretensión: (1) implica aceptar el determinismo en el actuar humano; si las normas morales se derivaran lógicamente de proposiciones especulativas, no habría posibilidades para diferentes conclusiones, como una vez puestas las premisas de cualquier silogismo no hay más que una conclusión lógica correcta, dado que está ya incluida en las premisas; (2) supone una concepción intelectualista del bien y del mal moral, que serían, ante todo, cuestión de conocimiento o de ignorancia, de razonamiento lógico o ilógico, de acierto o de error. Efectivamente el mal moral es un error, pero no tanto del conocimiento, cuanto de la elección, como señaló Aristóteles (cf. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, pp. 179-181).

<sup>39</sup> Véase al respecto: J. FINNIS, *Natural Law and the 'Is' - 'Ought' Question: an Invitation to Professor Veatch*, en «Catholic Lawyer» 26 (1986), 266-277, esp. pp. 267-269; *Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving 'Ought' From 'Is' According to Aquinas*, en L.J. ELDERS - K. HEDWIG (ed.), *Lex et Libertas. Freedom and Law according to Thomas Aquinas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, pp. 43-55, donde, basándose en Santo Tomás, el autor distingue brillantemente entre el nivel epistemológico y en nivel ontológico. A nivel epistemológico conocemos nuestra naturaleza conociendo sus potencialidades, y a éstas conociendo sus actuaciones, y a éstas conociendo sus objetos, que son los bienes humanos. En este sentido el 'deber' no se deriva del 'ser', sino que, por el contrario, para un adecuado conocimiento de nuestra naturaleza humana es necesario partir de la experiencia de nuestras acciones, es decir, del conocimiento práctico de los bienes humanos. Por el contrario, a nivel ontológico, la bondad (conveniencia) de los humanos bienes depende de la naturaleza a la que esos bienes perfeccionan, pues esos bienes no perfeccionarían esa naturaleza si fuera diversa de como es. Y en este sentido, ontológicamente, el 'deber' 'depende', se 'deriva' del

Una muestra de la debilidad de este modo de pensar –observa Grisez– es que no puede construir un fundamento sólido a las normas morales concretas. En relación con la anticoncepción, por ejemplo, se argumenta que con ella se pervierte la facultad generativa, pues se usaría al tiempo que se frustra su poder natural para dar inicio a una nueva vida o que se le impide alcanzar su finalidad natural<sup>40</sup>. Pero no

---

‘ser’ (cf. pp. 45-47). Lo expresa lúcidamente M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, pp. 193-194: «Sin embargo, la esencia de las cosas no nos es conocida en sí misma; la conocemos en virtud de las facultades que surgen de esa esencia y de los actos de dichas facultades, pues sólo en ellas se revela como esencia la naturaleza subyacente [referencia a *De Veritate*, q. 10, a. 1]. El camino que lleva al conocimiento de la naturaleza pasa, así pues, por los análisis de los actos peculiares del ser en cuestión [...]. Ahora bien, el hombre actúa en virtud de la razón, y la razón está abierta a “muchas cosas”, puede “tener diferentes concepciones sobre el bien [referencia omitida]. Precisamente por eso, el caso “normal” o lo que se da regularmente no es un criterio decisivo para determinar lo peculiar, lo bueno y natural. Sino al revés: sólo el conocimiento del bien mismo nos puede revelar qué lo peculiar del hombre, lo normal y por tanto también lo natural para él, y en qué consiste, por tanto, la perfección correspondiente a su naturaleza humana. Precisamente por eso es por lo que existe la ética [...]. Por paradójico que parezca: para saber qué es la “naturaleza humana”, o para interpretarla adecuadamente, tenemos que conocer antes “lo bueno para el hombre”. El conocimiento de la naturaleza humana, así pues, no es un punto de partida de la ética, sino más bien uno de sus resultados». Cf. *Ibid.*, pp. 277-282. Por otra parte, también Cessario y McNerny, siguiendo a Santo Tomás, hablan de la prioridad del conocimiento de nuestros actos (‘materiales’) para poder conocer nuestras capacidades (inmateriales) (cf. R. MCINERNY, *Ethica Thomista*, p. 76) o del conocimiento de la naturaleza humana a través de las formas básicas de los bienes humanos (cf. R. CESSARIO, *Introduction to Moral Theology*, p. 89). Puede verse un buen estudio del problema *is - ought* en G.E.M. Anscombe y P. Geach, dentro el contexto de una ética de la virtud, en: C. MARTIN, *Virtues, Motivation and the End of Life*, en L. GORMALLY (ed.), *Moral Truth and Moral Tradition. Essays in honour of Peter Geach and Elizabeth Anscombe*, Four Courts Press, Blackrock, Co. Dublin / Portland, Oregon, 1994, pp. 111-132. Sobre la verdad práctica, especialmente en Platón y Aristóteles, es interesante: F. INCIARTE, *Discovery and Verification of Practical Truth*, en L. GORMALLY (ed.), *Moral Truth...*, pp. 25-52. Sobre la irreducible originalidad del hecho moral y de la ética: cf. A. PÓLTAWSKI, *The Epistemological Locus of Moral Values*, en L. GORMALLY (ed.), *Moral Truth...*, pp. 53-67.

<sup>40</sup> Se puede encontrar una amplia crítica a este argumento (‘*perverted faculty argument*’) en: G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, pp. 19-31; G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 103-105. De la misma opinión que Grisez es R. RHONHEIMER, *Etica della procreazione*, pp. 23-24, 27-31 (donde se cita favorablemente a Grisez). Rhonheimer menciona cómo algunos teólogos –J. Fuchs, B. Häring– varios años antes de la promulgación de *Humanae Vitae* sostenían la ilicitud de la anticoncepción basándose precisamente en la finalidad ‘natural’ (biológica) del acto sexual. «Quando poi questi autori lessero la *Humanae Vitae* non furono evidentemente in grado di rendersi conto che la visione dell’enciclica era tutt’altra» (*Ibid.*, p. 28). Por ejemplo B. HÄRING, *The Inseparability of...*, pp. 176-192: «*Humanae Vitae* confines the procreative meaning of the marital act to the faithful observance of biological laws and rhythms. It implies therein that God’s wise and divine plan is revealed to the spouses through these absolutely sacred physiological laws. This is undoubtedly the philosophy underpinning the argumentation of the whole encyclical. It goes so far as to declares biological laws as absolutely binding on the conscience of men» (*Ibid.*, p. 180). Afirmaciones parecidas aparecen también en pp. 181-187.

Pero como señala Rhonheimer (cf. *Etica della procreazione*, p. 23) no entraba en la

se ve por qué está mal ‘pervertir’ –en este sentido– una facultad natural. Nadie reprueba el uso de tapones para los oídos o el masticar chicle sin azúcar por el simple placer de masticar, sin relación con la nutrición. ¿Por qué sería ilícito entablar relaciones sexuales por algunos fines humanos como celebrar la unión marital, excluyendo otros fines que en ese momento no pueden ser perseguidos de forma apropiada?<sup>41</sup>.

---

intención de la encíclica explicar las razones filosófico-éticas del porqué la anticoncepción viola la inseparabilidad de los significados y va contra la ley natural. Simplemente afirma que es así. Lamentablemente esta equivocada interpretación de *Humanae Vitae* como ‘biologicista’ sigue siendo un tópico: Cf. L.S. CAHILL, *Between the Sexes. Foundations for a Christian Ethics of Sexuality*, Fortress Press, Philadelphia 1985, pp. 108-109, 120 nota 25; L.S. CAHILL, *Sex, Gender and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1996, pp. 200-201; C.E. GUDORF, *Body, Sex and Pleasure. Reconstructing Christian Sexual Ethics*, The Pilgrim Press, Cleveland, 1994, pp. 62-70; T.C. FOX, *Sexuality and Catholicism*, George Braziller, New York, 1995, pp. 69-70, 78; E. LÓPEZ AZPITARTE, *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, Ed. Paulinas, Madrid 1992, p. 348; ; J. MARSHALL, *Amarsi davvero...*, pp. 139-145; J. MASÍÀ CLAVEL, *Bioética y antropología*, pp. 214-217; J. SNOEK, *Ensayo de Ética sexual*, pp.153, 159-160, 163; E. MAZZARELLA, *Sacralità e vita...*, pp. 35-43; E. STUART - A. THATCHER, *People of Passion. What the churches teach about sex*, Mowbray, London 1997, pp. 32-33; J. VICO PEINADO, *Liberación sexual...*, pp. 328-333; M. VIDAL, *Moral de Actitudes*, vol. II-2ª parte: *Moral del amor y de la sexualidad*, Editorial PS, Covarrubias, Madrid, 1977, 8ª ed. 1991, pp. 575-576. Se podría aplicar la observación de Anscombe: «Elizabeth somewhere remarked about what she regarded as a fatuous opinion, that is ‘this is the kind of thing that keeps being said and the only reason for saying it is that it keeps being said’» (C.B. DALY, *Foreword*, en L. GORMALLY [ed.], *Moral Truth...*, p. vii).

Curiosamente, observa también Rhonheimer (cf. *Ética della procreazione*, p. 28), habiendo abandonado estos autores el ‘argumento de la facultad pervertida’ por ser ‘biologicista’, caen ellos mismos en una visión fisicista si no es que ‘zoológica’ sobre el problema de la contracepción, reduciéndolo a un intervención médica sobre la fisiología humana: «Los métodos actuales no reúnen, a juicio de los técnicos, una bondad absoluta. No existe, por el momento, un método que tenga todas las ventajas arriba señaladas: eficacia, poco coste, eliminación de contraindicaciones, etc. Por otra parte, la moral cristiana no es competente para entrar en las soluciones meramente técnicas del problema. Por esto mismo, es incoherente y arriesgado inclinar la valoración moral por un método determinado» (M. VIDAL, *Moral del amor...*, p. 576). «Moralmente hablando, entre los diversos métodos existentes, –excluidos absolutamente los abortivos y, en la generalidad de los casos, también los esterilizantes–, no se ve que existan razones especiales para reprobar a unos como más graves e indignos que otros. Los inconvenientes de cada método son relativos a cada pareja y deben averiguarse médicamente para comprobar cuál es el menos dañoso y desaconsejable» (B. FORCANO, *Nueva ética sexual*, Trotta, Madrid 1981, 2ª ed. 1996, pp. 234-235, 425); B. HÄRING, *The Inseparability of...*, pp. 183, 185.

<sup>41</sup> «It is a sign of the basic flaw in scholastic natural-law theory that it provided only question-begging arguments for specific norms of Christian morality. Against contraception, for instance, it argued that this practice perverts the generative faculty by using it while frustrating its natural power to initiate new life. In reply, people reasonably note that perverting faculties in this sense cannot always be wrong—no one objects to the use of earplugs or chewing sugarless gum. As people chew sugarless gum for the pleasure of chewing, apart from nutrition, why should they not also engage in sexual activity for some human purpose such as celebrating marital unity, while excluding other purposes which at the moment cannot appropriately be pursued?» (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 105).

La anticoncepción no es, por tanto, una cuestión de orden biológico, fisiológico o metafísico –por lo que la norma al respecto no puede derivarse de los mismos–, sino moral. Lo que está en juego no es lo que el hombre es, la conformidad con su naturaleza dada, sino lo que debe ser, su realización como persona según lo que está llamado a ser<sup>42</sup>.

**Summary:** *In honor of the upcoming 25<sup>th</sup> anniversary of the encyclical Humanae Vitae by Paul VI (July 25, 2003) and the 75<sup>th</sup> birthday of G. Grisez (September 30, 2004), one of the most important contemporary English speaking moral theologians, the present work inaugurates a series of articles on contraception in the thought of Grisez.*

*The present article presents Grisez's critique regarding the three most common errors in presenting the essence of the contraceptive act and its intrinsic incorrectness. The three equivocations in question consist in considering contraception as: 1) a type of external conduct either of using certain methods or of obtaining certain results in relation with the fertility of the conjugal act; 2) a sort of artificial intrusion against the fertility of the conjugal act; 3) an action that goes against the biological or physiological nature of the conjugal act.*

*Grisez shows how none of these opinions succeeds in touching the true core of the problem. They suppose an erroneous conception of the morality of human action as moral action.*

**Key words:** Grisez, contraception, human act, practical principle, periodic abstinence, natural family planning, 'naturalistic fallacy'.

**Palabras clave:** Grisez, contracepción, acto humano, principio práctico, abstinencia periódica, planificación familiar natural, 'falacia naturalística'.

---

Con 'scholastic natural-law theory' Grisez se refiere a la presentada por F. Suárez y recogida por los manuales de teología moral hasta prácticamente el Concilio Vaticano II. J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980, 6ª reimpression (con correcciones) 1992, pp. 42-49, 54-55, se muestra cercano a las opiniones de Grisez sobre Suárez (analiza también a otros autores como H. Grotius y G. Vázquez). G. ABBA, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale - I*, LAS, Roma 1995, pp. 74-103, presenta un buen resumen de la filosofía y teología de la ley moral, de Duns Scoto y Ockham a la neoescolástica del siglo XX, coincidiendo con las apreciaciones de Grisez.

<sup>42</sup> Precisamente fue el problema de la contracepción en los años sesenta, lo que motivó a Grisez a tratar de elaborar una ética coherente y, especialmente, a profundizar en el tema de la ley moral natural. Significativamente sus primeros escritos científicos, tras su tesis doctoral, son los siguientes (cito de forma completa, aunque la mayoría ha aparecido ya): G. GRISEZ, *Contraception and The Natural Law*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1964; *The First Principle of Practical Reason: A Commentary of the Summa Theologiae, 1-2, question 94, article 2*, en «Natural Law Forum», 10 (1965), 175-176; *Reflections on the Contraception Controversy*, en «American Ecclesiastical Review», 152 (1965), 324-332 (reimpreso en «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 39 [1965], 176-183); *A New Formulation of a Natural-Law Argument Against Contraception*, en «The Thomist», 30 (1966), 343-361.