

FINNIS Y GRISEZ ANTE EL ARGUMENTO DE LA FACULTAD PERVERTIDA

Joaquín GARCÍA-HUIDOBRO
Alejandro MIRANDA MONTECINOS

SUMARIO: I. *Origen y sentido del argumento de la facultad pervertida según Germain Grisez.* II. *Crítica de Grisez al AFP.* III. *¿Cabe reformular el AFP?* IV. *Tomás de Aquino y el AFP.* V. *Origen del AFP.*

En su defensa de las teorías iusnaturalistas clásicas, John Finnis procura mostrar desde diversas facetas cómo esas concepciones no incurrir en la llamada “falacia ser/ deber ser”, también conocida como “ley de Hume”, que consiste en intentar derivar valores a partir de hechos, es decir, extraer la ética a partir de la naturaleza.¹ Entre otras ideas, el profesor de Oxford hace ver que, si bien la noción de naturaleza desempeña un papel fundamental en la filosofía de autores como, por ejemplo, Tomás de Aquino, el lugar donde ese concepto entra en acción no es primordialmente la filosofía práctica, sino la metafísica, y que la ética tomista en ningún caso se deriva a partir de proposiciones metafísicas o de aseveraciones relativas a estados de cosas. El ámbito del que se ocupa la razón práctica —y, por tanto, la ética— no es el del ser, sino el del deber ser, no el de los hechos, sino el de los valores.

Una de las manifestaciones de que la filosofía práctica clásica no puede ser acusada de “naturalismo” sería, para Finnis, el hecho de que en su argumentación el criterio de medida de la bondad o maldad de las acciones no es el de lo natural, sino, normalmente, el de lo racional. La descripción de una acción mala como de algo *contra naturam*, en cambio, es una categoría frecuente en la escolástica postomista, por ejemplo, en la escuela española del derecho natural. Esta formulación no tendría por qué ser rechazada por Tomás, sólo que él le habría otorgado un lugar muy subordinado y derivado en su sistema moral.² Para Tomás, “el modo de descubrir lo mo-

¹ Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1980, cap. II. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, vol. 2, Nacional, 1977, pp. 689 y 690.

² Finnis, J., *Natural...*, *cit.*, p. 45, nota 60.

ralmente bueno (virtud) o malo (vicio) consistiría en preguntar, no qué es lo que está de acuerdo con la naturaleza humana, sino qué es razonable”.³ En esta misma línea, otros autores, como Martin Rhonheimer,⁴ han insistido en que si la naturaleza puede ser considerada como fundamento de la moral, lo será sólo a través de la razón, porque, como recuerda Finnis, “el criterio de la conformidad o contrariedad con la naturaleza humana es la razonabilidad”.⁵

En estas páginas no se busca directamente ahondar en la discusión acerca de lo natural o lo racional como fundamento de la ética,⁶ sino sólo llamar la atención acerca de un punto en el que se hacen especialmente visibles las diferencias prácticas que revisten una y otra postura sobre el fundamento de la moral: el valor de la argumentación sobre la base del recto uso de las facultades naturales, es decir, el valor del denominado “argumento de la facultad pervertida” (AFP).

Dice Finnis que una de las consecuencias de la influencia de la escolástica renacentista (Suárez, Vázquez) es el argumento, común en los últimos siglos, de que “las funciones naturales nunca deben ser frustradas o que las facultades humanas no deben ser desviadas (“pervertidas”) de sus fines naturales”,⁷ ya que esto “conllevaría no sólo una oposición a la naturaleza humana biológicamente considerada, sino también una oposición a la razón y por eso a la moralidad”.⁸ Él piensa que este argumento es “ridículo”, si se lo toma como una premisa general, suficientemente fuerte como para sacar de allí las conclusiones que normalmente en la historia ha pretendido apoyar (por ejemplo, en los últimos años, en materia de contracepción).⁹ Lo considera “poco convincente, en la medida en que parece pasar demasiado rápidamente de la frase «apartarse de la finalidad biológica (natural)» a esta otra: «apartarse de la razón (natural)»”.¹⁰

³ Finnis, J., *Natural...*, cit., p. 36.

⁴ Rhonheimer, M., *Naturals Grundlage der Moral*, Tyrolia, Wien, 1988, *passim*.

⁵ Finnis, J., *Natural...*, cit., p. 35.

⁶ Para las consecuencias históricas de esta discusión: F. Inciarte, “Natur- und/oder Vernunftrecht. 30 Thesen und ein Versuch”, en F. Inciarte, B. Wald (Hrsg.), *Menschenrechte und Entwicklung. Im Dialog mit Lateinamerika*. Vervuert. Berlin. 1992, 87-99; R. Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*. Piper. München. 1987, y V. Hildebrandt, *Virtutis non est virtus?* Peter Lang. Frankfurt a. M. 1989.

⁷ Finnis, J., *Natural...*, cit., p. 48

⁸ Finnis, J., “Objetivis criteriis ex personae ejusdemque actuum desumptis”, en AA.VV., *Ética y teología ante la crisis contemporánea*, Pamplona, Eunsa, 1980, p. 634.

⁹ Finnis, J., *Natural...*, cit., p. 48.

¹⁰ Finnis, J., “Objetivis...”, cit., p. 635.

Nuestro autor no entra en detalles acerca de cómo la filosofía escolástica ha entendido este argumento, que fue profusamente empleado en las discusiones populares en torno a la anticoncepción, pero sí lo hacen otros críticos de la escolástica post-tomista, concretamente Germain Grisez, en el que Finnis se apoya. En las páginas que siguen se expondrán sus argumentos, seguidos de algunas acotaciones nuestras a este importante tema.

I. ORIGEN Y SENTIDO DEL ARGUMENTO DE LA FACULTAD PERVERTIDA SEGÚN GERMAIN GRISEZ

En su obra *Christian Moral Principles* señala Grisez, que el argumento de la facultad pervertida surge en el contexto de lo que él llama “teoría escolástica de la ley natural”. Esta teoría, que fue desarrollada principalmente por Francisco Suárez y llegó a ser dominante durante el siglo XVII, difiere de la teoría tomista, aunque muchos piensen que se trata de la misma teoría. El modo escolástico de argumentar es, según Grisez, el siguiente: mediante un juicio teórico, se compara la acción con la naturaleza humana: si la acción es compatible con ella, se estima que es buena; si es disconforme a la naturaleza humana en cualquiera de sus aspectos esenciales, es intrínsecamente mala.¹¹

Así, uno de los modos de exteriorizar la exigencia moral básica de esta teoría estaría expresado en el mandato “Actúa de acuerdo con la naturaleza”. Pero para que la naturaleza pueda desempeñar el papel de una norma moral efectiva, piensa Grisez, es necesario considerarla como un signo de la voluntad de Dios.¹²

Esta teoría ha sido históricamente plausible porque la naturaleza sí tiene, de hecho, cierta normatividad. El estómago, por ejemplo, está hecho para la digestión. Y de esta normatividad natural se pueden seguir algunas exigencias, como las leyes de la dieta (de este modo, uno puede llegar a saber que para los monos es apropiado comer bananas). Se puede deducir que, si se estudia la naturaleza humana por un similar aunque más complejo proceso de investigación, se puede determinar lo que es existencialmente bueno y malo para los hombres.¹³

Este modo de argumentar pareció, ya desde hace medio siglo, especialmente adecuado para tratar un problema que por entonces se presentó con

¹¹ Grisez, Germain, *The Way of the Lord Jesus. Vol. 1. Christian Moral Principles*, Franciscan Press, Illinois, 1983, p 104.

¹² Grisez, Germain, *Christian Moral Principles*, p 104.

¹³ *Ibidem*, p. 105.

gran fuerza y originó encendidas polémicas. Nos referimos a la anticoncepción, particularmente por el invento de la píldora anticonceptiva, que se hizo rápidamente popular en la década de los sesenta y fue asociada tanto al fenómeno de la liberación sexual, como a una fuerte contestación contra el magisterio católico que se opuso a ella desde el principio, aunque particularmente desde la publicación en 1968 de la encíclica *Humane vitae*.

Germain Grisez se refirió a este argumento a propósito de la contracepción en un libro suyo de 1964 titulado *Contraception and the Natural Law*, en él explica que, aplicado al caso de la anticoncepción, el AFP puede formularse así:

PM: Impedir que un acto humano alcance su fin natural es intrínsecamente inmoral

Pm: La anticoncepción impide que el acto sexual alcance su fin natural

C: La anticoncepción es intrínsecamente inmoral.¹⁴

Se dice, entonces, que la anticoncepción impide que el acto sexual alcance el fin que le corresponde en cuanto proceso biológico. En efecto, desde un punto de vista fisiológico las facultades sexuales se ordenan a la reproducción. Se puede decir que esa es su teleología, de modo que el uso de métodos anticonceptivos pervierte el uso natural de la facultad generativa.

II. CRÍTICA DE GRISEZ AL AFP

Si bien Germain Grisez rechaza decididamente la licitud de emplear anticonceptivos, no está de acuerdo con la forma que en esos años fue habitual para oponerse a ellos; concretamente, piensa que el AFP es un mal argumento. El asunto no es trivial, porque el haber apoyado sobre malas bases su argumentación llevó a muchos teólogos moralistas a cambiarse de bando en cuanto advirtieron que sus razones eran deficientes y, por tanto, a transformarse en partidarios del empleo de la píldora como medio de regulación de la natalidad. Otros se dieron cuenta de que, en realidad, la píldora no hacía más que emular artificialmente el proceso que se daba en la naturaleza, y se quedaron sin argumentos para oponerse a su uso.

La crítica de Grisez al AFP depende de la crítica general que hace a la “teoría escolástica de la ley natural”: piensa él que hay un argumento fundamental para rechazarla, a saber, que ella incurre en un paso ilícito desde (a) la naturaleza humana como una realidad dada, y (b) lo que debe o no

¹⁴ Grisez, Germain, *Contraception and the Natural Law*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1964, p. 20.

debe ser elegido. La apelación al mandato divino, que parecía sostenerla, no permite sortear esta objeción, por dos razones: (i) se necesitaría una norma moral previa que indique que los mandatos de Dios deben ser obedecidos; y principalmente (ii) las personas humanas difieren de las otras entidades naturales: no es la naturaleza humana como algo dado, sino la realización humana posible (*possible human fulfillment*) lo que debe proporcionar las normas inteligibles para las elecciones libres.¹⁵

Una señal de que esta teoría es defectuosa, es que sólo proporciona argumentos circulares para defender las normas específicas de la moral cristiana. Por ejemplo, como ya se ha visto, esta teoría funda la norma moral contra la anticoncepción en el hecho de que ella pervierte la facultad generativa al usarla de un modo que frustra su poder natural de iniciar una nueva vida.

En respuesta, las personas razonablemente notan que pervertir las facultades en este sentido no puede ser siempre inmoral (*wrong*) —nadie objeta el uso de tapones auditivos o de chicles sin azúcar—. Tal como las personas mastican chicles sin azúcar por el placer de masticar, independientemente de la nutrición, ¿por qué ellas no deberían también comprometerse en actividad sexual por algún propósito humano, como celebrar la unidad marital, y excluir a la vez otros propósitos que en ese momento no pueden ser apropiadamente perseguidos?¹⁶

A su juicio, los argumentos que van de lo que *es* natural a lo que *se debería obrar* son ejemplos notorios de la falacia de “equivocación”: el término “natural” es usado descriptivamente en las premisas pero normativamente en las conclusiones, y, así, estos argumentos tienen cuatro términos.

El hecho de que la naturaleza pueda ser entendida (como lo es por Aristóteles) teleológicamente (*purposively*) no es de gran ayuda, porque la normatividad característica de la naturaleza corresponde a la de un tipo general en relación con sus casos (*instances*) particulares, mientras que la normatividad moral es una exigencia establecida por un juicio sobre la libre elección entre alternativas abiertas.¹⁷

En *Contraception and the Natural Law*, Grisez se había hecho cargo del argumento en cuestión. Piensa él que impedir que un acto alcance el *fin natural* de la función respectiva, sólo es intrínsecamente inmoral si *fin natural*

¹⁵ Grisez, Germain, *Christian Moral Principles*, p 105.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

se refiere a un bien que uno está *moralmente obligado* a buscar. Sin embargo, ¿es siempre moralmente obligatorio cumplir lo que la teleología natural requiere? No parece que sea así, y el autor lo muestra recurriendo a algunos contraejemplos. Concretamente, al acto de fumar, y a la extracción de exceso de leche en una madre que tiene un lactante que es alimentado artificialmente.¹⁸ La licitud de fumar no goza hoy de la aceptación que tenía en 1964, cuando se editó su libro. Sin embargo, nadie sostiene que la extracción artificial de leche materna, incluso para desecharla, pueda ser inmoral.

No obstante, la lactancia es el fin esencial de una facultad natural muy importante. Y, como el sexo, depende de depositar una valiosa secreción glandular en el receptáculo natural apropiado. Pero la mera conveniencia es una razón suficientemente buena para interferir en este proceso. De ahí que si la contracepción es de verdad seriamente inmoral debe existir alguna razón para su malicia que no tenga nada que ver con lo que estos dos casos tienen en común—esto es, impedir que una importante facultad alcance su fin natural—. ¹⁹

Otro ejemplo empleado frecuentemente por los contrarios a la píldora, y que supone el contexto general del AFP, es el vomitorio de los romanos, que les permitía seguir comiendo una vez que ya se habían saciado. La analogía con la contracepción está al alcance de la mano y muchas veces los contrarios a la píldora la emplearon, ya que en ambos casos veían frustrarse una función natural. Sin embargo, dos razones llevan a pensar al autor que este modo de argumentar está errado.

En primer lugar, comer no puede ocurrir normalmente sin alcanzar su fin nutritivo, pero las relaciones sexuales la mayoría de las veces no son generativas. Quien usa el *vomitorium* difícilmente puede tener un motivo distinto a la gula, mientras que la persona que practica la contracepción puede tener las buenas razones para el acto sexual que usualmente justifican comprometerse en él durante los períodos naturalmente estériles. / En segundo lugar, en cuanto exista alguna buena razón para inducir el vómito, no se formula ninguna objeción contra actuar así. Por ejemplo, incluso un pequeño peligro de que uno haya ingerido veneno, o una moderada incomodidad que puede ser aliviada por el vómito, son justificaciones suficientes para inducirlo.²⁰

Nadie objetaría, entonces, el hecho de que se recurriera al vómito para evitar un daño a la salud. Esto no muestra que se está ante un acto intrínseca-

¹⁸ Grisez, Germain, *Contraception and the Natural Law*, p. 29.

¹⁹ *Ibidem*, p. 30.

²⁰ *Ibidem*, pp. 30 y 31.

mente malo. Lo reprobable aquí no es la frustración de la facultad natural orientada a la nutrición, sino la glotonería del que se involucra en ella por una causa que no resulta razonable.

La crítica de Grisez contra el AFP ha alcanzado, entre tanto, una amplia aceptación. De hecho, Martín Rhonheimer llega a decir que ningún moralista serio lo hace suyo en la actualidad. Y recoge la distinción de Grisez entre uso de la facultad natural y moralidad cuando dice que:

... “actuar en contra de la naturaleza” no implica automáticamente un *verro moral*. Puede que sea eso lo que sucede, pero habrá que fundamentar siempre por qué la violación de una estructura natural es moralmente *errónea*, es decir, por qué constituye una violación del orden de la moralidad establecido por la razón: “*Agere contra naturam*” (“actuar en contra de la naturaleza”) no es ya lo mismo que “*peccare contra naturam*” (“*pecar* en contra de la naturaleza”).²¹

Considerar, por tanto, que las estructuras naturales son moralmente vinculantes es un caso de biologismo. Como este biologismo no puede sostenerse racionalmente, no debe parecer extraño que muchos de sus partidarios de hace medio siglo hayan terminado por abandonar ese modo de argumentar y hayan adoptado posturas proporcionalistas.

III. ¿CABE REFORMULAR EL AFP?

¿Significa lo dicho que la noción de facultad natural o incluso de naturaleza no juegan un papel significativo en la ética? No sería una conclusión acertada. La facultad natural es un dato relevante, que, en un contexto determinado, puede llevar a que sea ilícito frustrar su fin, ya que esta perturbación es vista como un acto contrario a la razón, pero, por sí sola, no da elementos suficientes para sacar esa conclusión. Así, es lícito ponerse tapones para los oídos, de modo que nuestro sueño no sea interrumpido por ruidos molestos, pero no sería lícito que un sujeto se tape los tímpanos de manera permanente a causa de haber perdido una apuesta macabra. Esto nos muestra que lo definitivo aquí no es el logro o malogro del fin natural de la facultad, sino su conformidad con el entero bien de la persona huma-

²¹ Rhonheimer, Martín, *Ética de la procreación*, trad. de J. Mardomingo y J. Pérez-Arangüena, Riapl, Madrid, 2004. Rhonheimer llega a decir incluso que el propio Grisez habría incurrido en el AFP al proponer su tesis de que los actos sexuales en los que se impide la inseminación no pueden ser verdaderos actos maritales: *cf.* Rhonheimer, Martín, “On the Use of Condoms to Prevent Acquired Immune Deficiency Syndrome”, *The National Catholic Bioethics Quarterly* 5, 2005, pp. 40-48 [44].

na, que es algo que habrá que determinar racionalmente. Por eso, aunque muchos actos malos, es decir contrarios a la razón, van acompañados por una frustración de una facultad natural, esta frustración no es suficiente para pronunciarse acerca de la moralidad de una determinada conducta, puesto que hay otros casos en que sí es lícito evitar que la facultad alcance su fin natural.

Uno podría reformular el citado argumento y decir que la facultad alcanza su fin natural no simplemente cuando consigue su finalidad biológica, sino cuando este desarrollo es visto como una exigencia racionalmente necesaria para conseguir el bien de la entera persona. Pero en esa misma medida habríamos cambiado la premisa mayor del AFP, pues, en vez de decir, “impedir que un acto humano alcance su fin natural es intrínsecamente inmoral” habría que señalar “impedir que un acto humano alcance su fin natural, entendido como aquel que, en ese contexto, resulta exigido por la razón, es intrínsecamente inmoral”. Pero, más allá de las semejanzas lingüísticas, ese cambio implica abandonar el terreno sobre el que estaba situado el mencionado argumento.

IV. TOMÁS DE AQUINO Y EL AFP

Finnis y Grisez atribuyen este argumento a la escolástica española, particularmente a Suárez, y su posteridad. Sin embargo, vale la pena ir un poco más atrás y ver si en el propio Tomás de Aquino se encuentra el argumento de la facultad pervertida o, al menos, algunos antecedentes del mismo.

Cuando se examina la obra del Aquinate, cabe encontrar en ella ciertas expresiones generales que, consideradas aisladamente, parecen una formulación del AFP. Por ejemplo, en el *Comentario* a las *Sentencias* de Pedro Lombardo escribe que “todo lo que hace que una acción se torne inconveniente para el fin que la naturaleza intenta en alguna obra, se dice ser contra la ley natural”.²² Además, aparte de este principio de carácter general, es posible encontrar argumentos específicos de estructura similar al AFP. Así, cuando quiere demostrar que existe un pecado de lujuria, relativo a los actos venéreos, una de las objeciones dice que acerca de tales actos no puede haber pecado, porque en el acto venéreo se emite el semen, que es una superfluidad, y la emisión de otras superfluidades no es pecado. Ahora bien, la respuesta de nuestro autor es que, a diferencia de otras superfluidades que no son necesarias, el semen sí es *necesario* para la obra de la virtud generativa. Por eso,

²² “Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturae esse dicitur” (*In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, c.).

piensa el Aquinate, no hay paridad entre la emisión de otras superfluidades y la emisión del semen, “que debe hacerse como conviene al fin para el que es necesario”.²³ Por último, se puede recordar aquí el pasaje sobre la demostración de la malicia moral de la mentira, que, como advierte el propio Finnis, podría, aunque no debería, interpretarse como un recurso por parte del Aquinate al AFP.²⁴ En este pasaje Tomás de Aquino dice que la mentira es un acto malo *ex genere*, pues es un acto que cae o se ejerce sobre materia indebida, en la medida en que, “como las voces son naturalmente signos de lo que hay en el intelecto, es innatural e indebido que alguien signifique por las voces lo que no tiene en su mente”.²⁵

Aunque el parecido a primera vista es grande, es necesario tener presente que Tomás de Aquino no sostiene que se realiza un acto moralmente malo cada vez que se frustra, impide o “pervierte” el fin natural de una facultad. Él, en efecto, señala explícitamente que se debe distinguir entre la inclinación natural de una facultad o potencia —que se dirige a un fin natural— y esa misma inclinación *secundum rationis ordinem*. Cuando argumenta para mostrar que no es lícito al condenado a muerte defenderse si puede, se plantea la siguiente objeción:

Aquello a que la naturaleza inclina es siempre lícito, como que es de derecho natural. Pero la inclinación de la naturaleza tiende a resistir a todo lo que la ataca, no solamente en los hombres y animales, sino aun en las cosas insensibles. Luego, es lícito al reo sentenciado resistir, si puede, a fin de que no se le haga morir.²⁶

Y la respuesta de santo Tomás dice que “le ha sido dada al hombre la razón para que siga aquello a que inclina la naturaleza, no en todos los casos, sino según el orden de la razón”.²⁷ Es, pues, manifiesto que si la razón puede ordenar una inclinación natural de toda la sustancia —*sc.*, la inclinación natural a conservar la vida—, de tal modo que sea recto, en algún caso, que esa inclinación no alcance su fin, *a fortiori* puede la razón ordenar las

²³ *S. th.*, II-II, q. 153, a. 3, ad 1: “... debet fieri ut conveniat fini ad quem eo indigetur”.

²⁴ Finnis, John, *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 155.

²⁵ *S. th.*, II-II, q. 110, a. 3, c.

²⁶ *S. th.*, II-II, q. 69, a. 4, 1 a. Dejamos de lado aquí el problema de la licitud de la pena de muerte. Como es sabido, Grisez y Finnis piensan que la pena de muerte no es lícita, pues en ella se atenta directamente contra el bien humano básico de la vida (*cf.* Grisez, Germain, “Toward a Consistent Natural-Law Ethics of Killing”, *The American Journal of Jurisprudence* 15, 1970, pp. 64-96 [66-70]; Finnis, John, *Aquinas...*, *cit.*, pp. 279-284).

²⁷ *S. th.*, II-II, q. 69, a. 4, ad 1.

inclinaciones naturales de las distintas facultades, de tal modo que sea recto que esas facultades no alcancen su fin natural en un caso particular. En tales casos, el impedir que la facultad alcance su fin natural es algo que se ordena al bien de la entera persona, como cuando uno se tapa la nariz para no sentir un olor repugnante o como cuando, según el expresivo ejemplo de Grisez, una madre se extrae el exceso de leche para evitar una enfermedad. El razonamiento que subyace a estos casos es, en definitiva, el mismo que fundamenta lo que la tradición escolástica posterior denominó “principio de totalidad”, a saber, que todas las partes del cuerpo humano (miembros, órganos, facultades), en cuanto partes, se ordenan al bien del todo, que les da sentido y razón de ser, por lo que es lícito sacrificar esas partes (amputar miembros, extraer órganos, frustrar facultades) si eso es necesario para el verdadero bien del todo. Como dice santo Tomás al justificar ciertos casos de mutilación, “nada impide que lo que es contrario a la naturaleza particular, sea conforme a la naturaleza universal”.²⁸

Vemos, entonces, que Tomás de Aquino trata estos problemas con un instrumental analítico que difiere del que está supuesto en el AFP. Con todo, esto no significa que para el Aquinate la frustración de una facultad natural sea algo indiferente desde el punto de vista moral. La frustración intencional de una facultad natural no da siempre lugar a un acto intrínsecamente malo, pero es algo que siempre debe justificarse ante la razón, es decir, algo que sólo es lícito si existe alguna necesidad o causa razonable.

V. ORIGEN DEL AFP

¿Dónde se origina el AFP? ¿Qué problema lleva a su formulación? Grisez y Finnis hacen depender el argumento, como se ha dicho, de una concepción de la ley natural según la cual la exigencia moral básica es el mandato de actuar conforme a la naturaleza, y esa naturaleza es un símbolo de la voluntad de Dios.

Pero, si uno revisa las obras de los autores escolásticos de los siglos XVI y XVII, incluso los posteriores a Suárez, puede constatar que el AFP no aparece como una tesis general para identificar actos intrínsecamente malos. Los discípulos españoles de santo Tomás invocan algo semejante al AFP cuando tratan acerca de los mismos problemas en los que su maestro parece utilizarlo, a saber, a propósito de la ilicitud de la mentira y, principalmente, de la ilicitud de derramar el semen fuera del acto conyugal. Si se puede ser benevolente al interpretar a santo Tomás, también es posible serlo al interpretar

²⁸ *S. th.*, II-II, q. 65, a. 1, ad 1.

a los escolásticos, pues, en efecto, ellos están de acuerdo con el Aquinate en la idea general de que no se deben seguir las inclinaciones naturales “desnudas”, sino *secundum rationis ordinem*. Dicho de otro modo, enfrentados a ciertos problemas morales concretos, los autores escolásticos fallan en dar un buen argumento —no desarrollan adecuadamente lo que el Aquinate había expuesto de modo lacónico—, pero no asumen el AFP como un argumento de validez general para determinar actos intrínsecamente malos.

Quizá los teólogos moralistas de los siglos XIX y XX tampoco hagan esto, pero en ellos ya se encuentran expresiones que corresponden indudablemente a las que Grisez y Finnis tienen en cuenta al formular su crítica. Así, en el clásico *Compendium theologiae moralis* (1850) de Jean-Pierre Gury, se puede encontrar un argumento contra la polución directa de claro cariz fisicista (aunque inspirado en el texto de Tomás de Aquino recién transcrito sobre la necesidad del semen para la obra de la virtud generativa). Gury escribe que la polución directa y perfectamente voluntaria es siempre pecado mortal, y en ningún caso se puede procurar lícitamente. La razón de esto, añade el moralista francés, es que “la polución tiene intrínseca repugnancia con la naturaleza, porque la efusión del semen se ordena únicamente a la generación”.²⁹ En la tradición manualística posterior se repite este argumento con frecuencia. En otro conocido manual, el de Génicot, se lee que la polución directa es intrínsecamente mala:

Pues, en el orden de la naturaleza, el semen humano está destinado a la prole mediante la conjunción entre el varón y la mujer en un recipiente debido (*in vase debito*) para la generación; en la polución, en cambio, el semen se emite fuera de esta conjunción, y, por lo mismo, excluye positivamente el fin intentado por la naturaleza.³⁰

Como se ve, a comienzos del siglo XX los moralistas usaban en materia de moral sexual el argumento de la facultad pervertida, no era difícil dar el paso, pues, a una defensa también fisicista de la ilicitud de la anticoncepción. Los autores echaron mano del AFP sobre todo cuando tuvieron que argumentar para mostrar la diferencia moral entre la anticoncepción, especialmente por medio de la píldora, y el legítimo recurso a los períodos infecundos de la mujer. Para poner un ejemplo entre otros, un autor como

²⁹ Gury, Jean-Pierre, *Compendium theologiae moralis*, Manz, Ratisbonae, 1862, núm. 429, p. 166. Y sobre la mentira agrega Gury que es intrínsecamente mala porque repugna a la recta razón que las voces se usen contra su fin natural (núm. 439, p. 169).

³⁰ Génicot, Eduardus, *Theologiae moralis institutiones*, 6.a. ed, t. I, Dewit, Bruxellis, 1909, núm. 395, p. 340.

Marcelino Zalba escribía, poco tiempo después de haberse promulgado la encíclica *Humanae vitae*, que en la anticoncepción los cónyuges: “se rebelan contra el designio manifestado por el Creador en la ordenación de la naturaleza humana, violando sus leyes al poner en acción la facultad generativa y destruirle la orientación que, por naturaleza, tiene a la procreación”.³¹

Se ve, entonces, que Finnis y Grisez reaccionaron contra opiniones que fueron habituales entre los moralistas durante el siglo que antecedió a la difusión de la píldora. En el caso de John Finnis, su preocupación fundamental no fue el problema de la moralidad de la anticoncepción, sino un tema más amplio, a saber, el de la relación entre ética y metafísica. El AFP no es más que una solución errada a un problema, pero la raíz de ese problema está en otra parte, es decir, en la pretensión de obtener proposiciones prácticas a partir de afirmaciones de índole metafísica. Con todo, parece que es perfectamente posible rechazar el AFP sin compartir, al menos en su totalidad, el modo en que Finnis plantea la relación entre principios morales y naturaleza, o, en otras palabras, entre ética y teleología. El AFP es simplemente un argumento poco afortunado y su crítica no forma parte exclusiva de una determinada teoría ética.³²

³¹ Zalba, Marcelino, *La regulación de la natalidad*, Madrid, BAC, 1968, p. 191.

³² Si la ilicitud de la anticoncepción no puede fundarse en el simple hecho de que no se esté alcanzando el fin de la facultad generativa, ¿dónde reside, entonces? La respuesta exige tener presente que, cuando se recurre a la anticoncepción, existen, en realidad, dos actos, con dos objetos morales diferentes. Uno es el acto conyugal, el otro es el acto cuyo objeto consiste en evitar de modo directo la concepción, es decir, destruir o impedir directamente un aspecto de la plenitud humana, en este caso la vida. La inmoralidad no está en el hecho de que no se alcance el fin de la facultad generativa, sino en que hay un acto cuyo objeto es incompatible con el bien de la entera persona. Visto desde otra perspectiva, al excluir deliberadamente un aspecto fundamental del marido o mujer, en este caso su fertilidad, está utilizando a este como medio y solo como medio para el logro de un fin ulterior, es decir, la está instrumentalizando.