

Conceptos fundamentales de la Encíclica «Veritatis splendor»

Muchas de las reacciones ante la última Encíclica del Papa Veritatis Splendor sobre la moral han quedado polarizadas entre el rechazo frontal o la alabanza entusiasta. Es —creemos— la primera vez en la historia que un Papa publica un documento de ese rango sobre la fundamentación de la moral. Requiere por tanto una acogida respetuosa y una reflexión reposada. El autor de este artículo, Peter Knauer, colabora en la revista de los jesuitas alemanes *Stimmen der Zeit*. Este artículo se publica simultáneamente y por cortesía de *Stimmen der Zeit*. La versión castellana ha sido revisada personalmente por el autor.

Peter Knauer*

* Profesor de Teología fundamental. Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen / Frankfurt am Main.

EL primer capítulo de la encíclica consiste en una predicación sobre el encuentro del joven rico con Jesús (Mt 19, 16-21.26). El segundo lleva por título «No os amoldéis a este mundo» (Rm 12, 2) y como subtítulo «La Iglesia y el enjuiciamiento de algunas tendencias de la actual teología moral». Los motivos principales de la encíclica se encuentran en este capítulo. Consta de las partes: «I. Libertad y ley», «II. Conciencia y verdad», «III. Opción fundamental y comportamientos concretos», y «IV. El acto moral». El tercer capítulo explica el significado del bien moral para la vida de la Iglesia y del mundo. Sigue una breve conclusión mariológica. Al comienzo se indica que la encíclica presupone las afirmaciones del «Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica» (núm. 5). En las páginas que siguen se comentará brevemente el segundo capítulo.

Libertad y ley

LA primera parte del segundo capítulo se puede resumir en una simple evidencia: la libertad del hombre no llega tan lejos como para poder decidir él mismo lo que es bueno o malo. La diferencia entre lo bueno y lo malo nos viene dada de antemano, aun cuando no pocas veces sólo se llega a conocer con bastante esfuerzo.

Juan Pablo II reconoce como una intención legítima de la teología católica moral, que pertenece a la mejor tradición del pensamiento católico, el querer exponer el carácter racional y por ello universalmente comprensible y comunicable de las normas que pertenecen al ámbito de la ley moral natural (núm. 37). Con todo pone en guardia ante la «teoría de una plena soberanía de la razón en el ámbito de las normas morales» (núm. 36) como si fuese el hombre quien en su autonomía se diese a sí mismo sus leyes.

Es claro que una tal teoría no tendría sentido alguno. Pero tampoco parece que haya ningún teólogo moral católico conocido que la defienda. Quienes enseñan la «autonomía de la razón» no quieren con ello decir que la razón se dicte sus propias leyes sino que la razón debe obedecer las leyes inherentes a su propia naturaleza. No puede, por ejemplo, permitirse ninguna contradicción lógica.

El Papa recuerda que según las enseñanzas de Pío XII (DS 3876), el cual cita el Vaticano I (DS 3005), en el estado actual [de pecado original]

de la humanidad, es necesaria la revelación sobrenatural también para poder conocer de manera fácil y sin impedimentos determinadas verdades en sí mismas no inaccesibles a la razón natural. ¿Debe entenderse esto como si la Revelación con su autoridad divina instruyese al hombre también en aquellas cuestiones de la razón que son importantes para la salvación y que con ello por de pronto le ahorrarse al hombre sus propios esfuerzos en este ámbito? Entonces las normas morales serían no sólo una cuestión de la razón, sino que pertenecerían además al «auténtico contenido de la Revelación» (núm. 37) y por tanto estarían dotadas de autoridad divina.

La formulación del Vaticano I insinúa en su contexto otra interpretación. La certeza de la fe consiste en saberse amado por Dios con un amor que no tiene su medida en nosotros mismos sino que es el eterno e incondicionado amor de Dios a Dios, del Padre al Hijo. Quien se sabe amado así por Dios ya no necesita en su obrar dejarse guiar por el miedo por sí mismo y queda de este modo capacitado para un amor desinteresado. Cuando ya no se está bajo el poder del miedo por sí mismo se puede emplear la razón de una forma mejor y más lúcida. Ciertamente el mensaje cristiano presupone implícitamente algunas afirmaciones de la razón. Pero el poder convincente de estas afirmaciones les viene de los argumentos aducidos por ellas y no de una autoridad divina que ocupe el lugar de los argumentos.

De hecho el Vaticano I en una de sus afirmaciones más subrayadas enseña que hay que distinguir de manera clara entre la fe y la razón:

*«También eso lo mantuvo y mantiene el consenso perpetuo de la Iglesia que hay un doble orden de conocimientos que no sólo se distinguen por su manera de conocer (**principio**), sino también por su objeto (**objeto**). Se distinguen por la manera de conocer, porque en el uno conocemos por razón natural, en el otro por fe divina; y se distinguen por el objeto, porque, más allá de lo que es asequible a la razón natural, se nos proponen para ser creídos misterios escondidos en Dios que, si no se nos revelasen por Dios, no podrían llegar a nuestro conocimiento» (DS 3015).*

Se debe excluir por tanto que un mismo objeto sea al mismo tiempo conocido por la razón y creído. Todo cuanto no es Dios es Mundo y como tal, incluida su condición de creatura y todas las normas morales, es

objeto de la razón. Como objeto de la revelación y de la fe no hay otra cosa sino la autocomunicación de Dios a su creatura. Esto recibe su expresión en la distinción tradicional entre «ley» y «evangelio». Todo lo creado y como tal accesible a la razón nos sale al encuentro como una realidad que apela a nuestra conciencia. Se puede designar esto como «Palabra de Dios en sentido impropio» porque el mundo es el mundo de Dios. La estructura de responsabilidad inherente al mundo es ley de Dios. Pero aun cuando esta ley también aparece en la Biblia, sigue siendo una verdad de la razón. Frente a esto el Evangelio consiste en la revelación que se nos hace del ser acogidos en el amor del Padre al Hijo, el amor que nos libera del poder del miedo por nosotros mismos. Sólo el Evangelio puede ser objeto de fe. Y la fe redime al hombre de ser subyugado por el miedo por sí mismo que de otra manera le impide ser verdaderamente humano. Así sólo por medio de la fe se realiza la verdadera libertad del hombre. Ella capacita al hombre para hacer de veras justicia a la ley, no sólo de un modo fáctico aquí y ahora, sino en general y por principio. Es la «libertad de los hijos de Dios», la cual es lo contrario de la esclavitud bajo el influjo del miedo por sí mismo.

Está muy difundida entre no pocos cristianos la opinión de que los mandamientos morales pueden obligar realmente sólo cuando reciben su fundamentación en la voluntad de Dios. Esta opinión podría parecer muy devota. Pero de hecho destruiría el punto de enganche del mensaje cristiano en el hombre. Porque el mensaje cristiano pretende ser necesario para el hombre precisamente porque quiere liberarlo del poder del miedo por sí mismo, que es lo que de otra manera hace al hombre inhumano. Si la diferencia entre lo humano y lo inhumano sólo se pudiese conocer con claridad en la fe, entonces ya no habría posibilidad de dirigirse de forma comprensible a alguien que no tiene fe. La fe debe presuponer esta capacidad del hombre para ser interpelado moralmente. No consiste en que el hombre sepa de antemano qué es lo correcto y qué es lo que está mal, sino que se encuentra en la situación de poder plantearse esta cuestión y enjuiciar las respuestas a lo largo de un cuidadoso proceso.

Ni siquiera el mundo exterior está ante nosotros con un prospecto con instrucciones para su uso. ¡Cuánto tiempo han necesitado los hombres para formarse una adecuada imagen del mundo aun en el aspecto geográfico! Conocernos a nosotros mismos y darnos cuenta de nuestra verdadera responsabilidad en el mundo es todavía mucho más difícil. Por

esto resulta poco probable que la doctrina moral heredada baste ya para las necesidades de hoy.

Esperamos que esta explicación responda a la intención profunda del Papa; pues él mismo desea subrayar la *universalidad de la ley moral* (núm. 51). La ley moral obliga al hombre como tal y con ello anteriormente a su religiosidad concreta y no está limitada a una determinada cultura o época.

En conexión con esto el Papa recuerda la distinción escolástica entre preceptos afirmativos y negativos (núm. 52). Los preceptos negativos (por ejemplo, «no matarás, no faltarás al respeto a tus padres») obligan *«semper et pro semper»* (siempre y en todos y cada uno de los casos), es decir, no admiten ninguna excepción. Frente a ellos los preceptos afirmativos (por ejemplo, «debes proteger la vida» o «debes respetar a tus padres») obligan solamente *«semper, sed non pro semper»* (siempre, pero en el caso particular uno puede ser excusado de la observancia positiva del precepto por una «razón proporcionada»). El Papa funda esta distinción en el hecho que el precepto afirmativo del amor de Dios y el amor del prójimo en su dinámica no tiene ninguna limitación por arriba, pero sí tiene límites mínimos. Si se traspasan estos, se incumple el precepto. El núm. 67 insinúa una explicación que podría parecer más exacta: todos los bienes deseables tienden a ser realizados apropiadamente. Sin embargo es imposible promoverlos todos simultáneamente. No se puede dedicar uno durante todo el tiempo ininterrumpidamente a «proteger la vida» o a «respetar a los padres»; porque hay también otras metas que tienen sentido, como por ejemplo, seguir cultivando la propia formación, participar o asistir a un concierto y otros muchos ejemplos. Pero hay situaciones en las que no hay «razón proporcionada» (sobre este concepto volveremos más adelante) que le dispense a uno de cumplir un precepto afirmativo. Y en este caso el incumplimiento de un precepto afirmativo equivale a la transgresión, siempre prohibida, del precepto en su forma negativa.

Conciencia y verdad

EN la segunda parte del segundo capítulo se expresa el Papa contra la idea según la cual los preceptos morales ciertamente ofrecen una orientación fundamental general, pero que en casos particulares podría uno apartarse de ella. La conciencia consiste más

bien precisamente en aplicar la ley moral a cada caso particular (núm. 59). El Papa dice:

*«Si el hombre actúa contra ese juicio [de la conciencia] o bien realiza un acto aunque no esté seguro de si es correcto y bueno, es condenado por su misma conciencia, **norma próxima de la moralidad personal**» (núm. 60).*

Con las palabras subrayadas en la propia encíclica confirma Juan Pablo II claramente una importante afirmación tradicional. Hay que mencionar con todo que de muchos actos se puede constatar definitivamente que *no* deben ser realizados. Pero es de preguntar si jamás se puede alcanzar una positiva certeza sobre la rectitud objetiva y la bondad de un acto; siempre es posible que, incluso los actos realizados con las mejores intenciones, tengan unas consecuencias imprevistas que, de haber sido conocidas, no habrían permitido realizar estos actos con buena conciencia.

En relación con la conciencia errónea recuerda el Papa la doctrina tradicional: sin culpa se pueden considerar subjetivamente buenas como cosas que no lo son. Todo aquel que en sus actos sigue una conciencia inculpablemente errónea, permanece sin culpa alguna; sin embargo hace algo que no le sería lícito hacer si supiera que está en contradicción con el orden moral. Pertenece por tanto a la buena conciencia querer aceptar informaciones y trabajar con ellas que nos llegan como respuesta de la realidad. Se está obligado a formar la propia conciencia, y para ello la Iglesia y el magisterio ofrecen una importante ayuda (núm. 64).

Opción fundamental y actos concretos

EN la tercera parte discute el Papa la falsa opinión según la cual se puedan separar de la opción fundamental las acciones individuales. En realidad también esas acciones particulares en definitiva deben ser expresión de la opción fundamental. La auténtica opción fundamental consiste en la fe (núm. 66). Aquí no se puede sino consentir. En última instancia no son los frutos los que hacen bueno al árbol sino que sólo un árbol bueno da buenos frutos. En el núm. 22 había citado el Papa, y dejado abierta la pregunta de San Agustín (*In Johannis*

Evangelium Tractatus 82,2): «¿Es el amor el que nos hace observar los mandamientos o es la observancia de los mandamientos la que hace nacer el amor?». La verdaderamente correcta es la primera alternativa. El amor a Dios consiste en creer en su amor para nosotros; y sólo desde ese ser acogidos brotan las obras buenas ante Dios. Es sólo el amor que Dios nos tiene el que hace posibles nuestras buenas obras y nuestra fe.

El Papa sigue subrayando la importancia de la distinción entre pecado mortal y pecado venial (núm. 69). Pecado mortal es no sólo el rechazo expreso de Dios sino cada pecado «que tiene por objeto una materia grave y que, además, es cometido con plena conciencia y deliberado consentimiento» (núm. 70). Pero dice que con todo se dan casos en los que, a pesar de la materia grave, no hay pleno conocimiento o consentimiento y por ello no hay pecado mortal.

Tal vez el concepto de «grave» requiera en el futuro una más precisa clarificación porque con demasiada facilidad podría, por contraste, llevar a no tomar muy en serio el pecado «venial». Por ejemplo, no resulta muy convincente que el nuevo Catecismo retome la afirmación escolástica que dice que la mentira «en sí sólo constituye un pecado venial» y sólo se convertirá en pecado mortal cuando vulnere gravemente las virtudes de la justicia y el amor (Cat., núm. 2484).

El acto moral

LA parte más importante de la encíclica que es también la que suscita más preguntas se ocupa del análisis del acto humano. «Los actos humanos son *actos morales* porque expresan y determinan la bondad o malicia del hombre mismo que realiza esos actos» (núm. 71).

La teología moral católica tradicional presupone que hay actos «malos en sí mismos» que se caracterizan por el hecho de no poder ser justificados en modo alguno y, sin excepción, no están permitidos. Debe apuntarse con todo que en realidad esto vale no sólo para los actos «intrínsecamente malos» sino para todas las acciones que moralmente no sean buenas. Una acción de la que consta que es mala no puede justificarse en modo alguno por consideraciones adicionales o circunstancias.

El Papa aduce diversas teorías, por él denominadas «teleologismo», «consecuencialismo» o «proporcionalismo», de las que afirma que no

son compatibles con la tradición. Dice que en estas teorías no se consiguen los criterios para el enjuiciamiento moral de una acción desde esa misma acción, sino desde la consideración de bienes a conseguir, no morales o premorales, y de los correspondientes valores no morales o premorales a respetar. Coinciden, según el Papa, estas teorías en un elemento común: hacen imposible la formulación de una prohibición absoluta (núm. 75) y por ello son claramente rechazadas por él. Por otra parte muy probablemente apenas habrá teólogo alguno que pueda reconocer su propia concepción en estas descripciones de teleologismo, consecuencialismo y proporcionalismo. Porque en estas concepciones no se trata de «la finalidad del que actúa» sino de la determinación del «objetivo de la acción» misma.

Surgen aquí dos preguntas principales. La primera sobre el significado exacto del concepto «intrínsecamente malo». La segunda sobre los criterios según los cuales una acción es «intrínsecamente mala».

1. *¿Qué significa «intrínsecamente malo»?* El concepto «intrínsecamente malo» puede recibir dos significados distintos. El primero se refiere a la diferencia entre una ley moral natural y una disposición positiva humana. Se trata de la diferencia entre lo «prohibido porque ya desde antes es malo (es decir, malo en sí mismo)» y «malo sólo desde el momento en que es prohibido». Por ejemplo: la necesidad de tomar medidas para evitar accidentes pertenece a la «naturaleza» del tráfico (también el tráfico, aunque es algo completamente artificial, tiene su «naturaleza»). Procurar esto por una ordenación general de circular por la izquierda o por la derecha es cuestión de ley positiva humana. Ni la circulación por la derecha ni por la izquierda es de por sí o intrínsecamente «mala»; sólo cuando se ha determinado circular por la derecha, está prohibido circular por la izquierda y por este motivo lo último es algo malo. Evidentemente las leyes humanas positivas pueden obligar moralmente sólo cuando se fundamentan en la ley moral natural, como aquí sería en la necesidad de evitar accidentes. El primer significado del «intrínsecamente malo» consiste por tanto en que algo, anteriormente a toda prohibición de cualquier autoridad humana, es ya malo y no hay nada que lo pueda justificar.

Hay una segunda significación algo más estrecha que, en relación con la encíclica, es decisiva, del concepto «intrínsecamente malo». Una acción puede ser desde un principio «intrínsecamente mala», a diferencia del convertirse en mala sólo por ser utilizada, mediata o inmediatamente,

para hacer posible otra acción que, a su vez, es «intrínsecamente mala». Una persona emprende un viaje de descanso. El motivo del descanso es suficiente para emprender esa acción de viajar; se trata de un acto humano que en sí no es malo. Pero cuando el viajero en cuestión quiere utilizar la oportunidad del viaje de recreo para adicionalmente permitirse un adulterio, entonces el viaje de recreo queda contagiado por la maldad de esa segunda acción. Esa maldad colorea todo el viaje. Así la primera acción, aunque no es «intrínsecamente mala», es sin embargo moralmente mala ella también en razón de la «intención del agente», es decir, por la orientación adicional a una segunda acción (el adulterio) que a su vez, sí es «intrínsecamente mala». En este sentido estricto, una acción no puede ser «intrínsecamente mala» por la así llamada «intención del agente» que consiste en su ordenación a una segunda acción, sino sólo por el «objetivo» de la primera acción misma.

Pero queda todavía la segunda cuestión: ¿de dónde se conoce que una acción es «intrínsecamente mala»? La encíclica remite a la doctrina tradicional de las llamadas «fuentes de la moralidad» (núm. 71), que solas determinan la moralidad de una acción. La encíclica pretende que la comprensión de estas fuentes ha quedado oscurecida en los últimos decenios. Pero tal vez ha quedado oscura ya a lo largo de casi toda la tradición de la teología moral. Las explicaciones que siguen intentan una clarificación.

2. *Las «fuentes de la moralidad»*. La moralidad de una acción es determinada por estos tres criterios: 1. El «objeto» (*objectum*) que también es llamado «objetivo de la acción» (*finis operis*); 2. La intención (intentio) que también se llama «el objetivo del agente» (*finis operantis*); 3. Las circunstancias (*circumstantiae*). En el nuevo Catecismo, que la encíclica presupone, leemos sobre estos conceptos:

«El objeto elegido es un bien hacia el cual tiende deliberadamente la voluntad. Es la materia de un acto humano. ...Frente al objeto, la intención se sitúa del lado del sujeto que actúa. La intención, por estar ligada a la fuente voluntaria de la acción y por determinarla por razón del fin, es un elemento esencial en la calificación moral de la acción. ...Las circunstancias, comprendidas en ellas las consecuencias, son los elementos secundarios de un acto moral. Contribuyen a agravar o a disminuir la bondad o la malicia moral de los actos humanos. ...Las circunstancias no pueden de suyo modificar la calidad moral de los

actos». Bajo las circunstancias se entienden por ejemplo «la cantidad de dinero robado» o causas que pueden atenuar o aumentar la imputabilidad de la acción» (Cat., núm. 1751-1754).

Según este texto sólo puede ser «objeto» de la acción y por ello finalidad de la acción misma aquello que es *pretendido* por el que actúa; es aquello hacia lo cual «tiende deliberadamente la voluntad». El «objeto» debe ser por tanto necesariamente pretendido e intentado por el *sujeto*. Como ejemplo: no basta para comprender el «objeto» de una acción o su «finalidad», fotografiar el hecho de que alguien entrega dinero a otra persona. El auténtico «objeto» sólo es captado cuando se percibe qué es lo que aquí real y «objetivamente» es intentado. Porque podría tratarse del pago de una deuda o del pago del precio de una compra o de la entrega de un crédito o de una limosna o también de un soborno. Sólo una de estas diversas posibilidades es el verdadero «objeto» de la acción. No es posible determinar la moralidad de una acción con antelación a la pregunta de qué es lo que se *quiere* objetivamente en sí mismo; esto último puede abarcar toda una serie de sucesos concatenados que, sólo por la motivación suficiente para su realización, constituyen una acción. Y entonces aquello de lo que en concreto se trata, depende no del gusto del que actúa sino del contexto real.

Si se quiere distinguir de manera clara la «intención», es decir, la «finalidad del que actúa» como un segundo criterio para la rectitud o la maldad de la acción, entonces sólo puede consistir en que una acción primera, con su «objeto» o su «finalidad», por ejemplo, de ser un viaje de vacaciones, sea orientada adicionalmente a hacer posible un adulterio. El «fin del que actúa» que se añade al «fin de la acción» primera es idéntico en su contenido con el «fin de la acción» segunda, al cual se ordena la primera acción. Con ello también la «intención» o el «fin del que actúa» es referido a un «objeto» y por ello de ningún modo es algo puramente subjetivo. El «fin del que actúa» sólo es subjetivo en cuanto libremente queda en sus manos la concatenación de su primera acción con una segunda. Por el contrario, cuando una acción se realiza sólo por sí misma y no es además ordenada a otra segunda, entonces sólo su propio «finis operis» es lo verdaderamente pretendido, y no tiene ningún «finis operandi» adicional. La escolástica erróneamente pretendió que en cada acción había que distinguir entre el «objeto» o el «fin de la acción» por una parte y la «intención» o «la finalidad del que actúa» por otra.

Incluir, como lo hace el Catecismo en el núm. 1754 y también la encíclica en el núm. 74, las «consecuencias» de una acción sólo entre las «circunstancias» constituye por eso una contradicción lógica con la afirmación de que las circunstancias no determinan si una acción es buena o mala, sino únicamente el grado en que lo es. Esto equivale a negar que una acción, por razón de sus consecuencias negativas previstas que se permiten o causan sin «razón proporcionada», pueda ser «intrínsecamente mala». El fumar puede ser cuanto más agradable y gustoso y que contribuya a crear un «ambiente», pero cuando una consecuencia previsible es el cáncer del pulmón causado sin «razón proporcionada», entonces en realidad el fumar es una acción «intrínsecamente mala». *Endosar las «consecuencias» previstas de una acción sólo a las circunstancias, implicaría un grave desconocimiento del «objeto» de la acción.* Con razón la encíclica hace notar que no es posible prever todas las consecuencias de una acción (núm. 77). Pero de ahí sólo se sigue que nunca podemos saber definitivamente si una acción es objetivamente correcta; las consecuencias de hecho previstas pueden sin embargo ser suficientes para prohibir definitivamente una acción determinada.

Es evidente que también el concepto de las «consecuencias de la acción» requiere una más exacta clarificación. Si yo administro conscientemente cianuro a alguien, entonces su muerte ¿es sólo la «consecuencia» de mi acción o en realidad es el «objeto» mismo de la acción en cuestión? ¿Cuándo el resultado de una acción es sólo una consecuencia que no influye moralmente sobre la acción y que por tanto no pertenece ni siquiera a las «circunstancias» moralmente relevantes, y cuándo es en realidad el «objeto» mismo de la acción decisivo en el plano moral e idéntico con el «fin de la acción»?

3. *La determinación del «objeto» de una acción.* Una respuesta a la mencionada pregunta la ofrece el así llamado principio de doble efecto, en la tradición generalmente muy poco comprendido en su significación fundamental. En su formulación más corriente dice así:

Se puede tolerar o producir un efecto malo de la propia acción cuando:

- a) la acción no es «intrínsecamente mala»;
- b) el efecto malo no es buscado por sí mismo;
- c) el efecto malo no es un medio para conseguir un buen fin;

d) si tiene una «razón proporcionada» para tolerar o causar ese efecto malo.

En la escolástica el principio del doble efecto ha llevado una existencia marginal y su aplicación ha sido siempre problemática y muchas veces ininteligible. Por razón del orden de sus condiciones (hermenéuticamente, no reflejo; y de hecho, falso) ha producido la impresión de ser aplicable sólo a ciertas acciones marginales de las cuales no consta ya de otro modo que sean «intrínsecamente malas». En realidad prácticamente todas las acciones tienen un doble efecto; en casi toda acción junto a un logro está unida una pérdida (o un perjuicio, un daño). La cuestión fundamental a la cual el principio de doble efecto quiere responder es la siguiente: Permitir o causar un efecto malo (un daño) ¿cuándo es «moralmente malo» y por tanto no hay nada que lo justifique, y cuándo no lo es?

Se presupone aquí y debiera ser inmediatamente una evidencia para todo el mundo: *Una acción sólo puede ser «intrínsecamente mala» cuando en ella a sabiendas (o al menos por una suposición errónea) se tolera o causa un daño. Pero no en todos los casos la acción de hecho es «intrínsecamente mala».* Causar dolores a otro es en muchos casos «intrínsecamente malo». Pero para salvarle la vida a alguien puede ser necesaria una operación dolorosa y entonces de ningún modo es «intrínsecamente mala». Entonces el «fin de la acción» misma, y no sólo del que actúa, es salvar la vida.

El principio del doble efecto con ayuda de sus cuatro condiciones quiere ofrecer la frontera exacta que separe las acciones «moralmente malas» de las otras.

La cuarta condición es la decisiva y debería en realidad estar en primer lugar: Una acción sólo puede ser «intrínsecamente mala» cuando no se tiene una «razón proporcionada» para tolerar o causar un daño sino que en un último y definitivo análisis contradice el fin mismo de la acción formulado de manera universal. El concepto de «razón proporcionada» no tiene nada que ver ni con el de «razón suficiente» ni con el de «motivo grave» sino que se trata de la proporción interna del acto mismo con su propia finalidad expresada universalmente; o, por el contrario, si la «razón» de un acto no es «proporcionada» se trata de una contradicción interna que hay entre el acto real y la razón misma que lo motiva, universalmente tomada.

Cuando consta que una acción es «intrínsecamente mala», la primera condición del principio del doble efecto prohíbe una repetición de la

prueba (como en una especie de programa circular y repetitivo). Tomada estrictamente la formulación expresa de esta primera condición es innecesaria ya que se contiene implícita en la mencionada cuarta condición.

La segunda y tercera condiciones tratan únicamente de casos en los que una primera acción plenamente constituida y moralmente ya cualificada queda adicionalmente ordenada a una segunda acción (a diferencia de dos partes constitutivas de una única acción).

La segunda condición afirma que una segunda acción «intrínsecamente mala», («un fin malo») no queda «santificada» por una primera acción pretendidamente intachable (un «medio bueno») ordenada a aquella; más bien un fin malo corrompe todos los medios también. Un viaje de vacaciones, en sí mismo sin problemas, por su orientación adicional a un adulterio se convierte en algo definitivamente malo (aunque no sea «intrínsecamente malo»).

La tercera condición dice entonces que tampoco una segunda acción pretendidamente buena (el «fin bueno») puede santificar posteriormente una primera acción mala ordenada adicionalmente a ésta, sino que más bien esta segunda acción participa ella misma de la maldad de la primera. Cuando alguien comete un adulterio y lo toma como ocasión para conseguir una ventaja justificada para otra persona, no por ello el adulterio se convierte en algo bueno sino que también esa segunda acción queda moralmente dañada por la primera acción, que era el medio empleado que la ha hecho posible.

Con respecto al análisis de la cuarta condición que lógicamente debiera ser la primera: Todo depende de lo que se entienda por «razón proporcionada». El que frecuentemente no se reconozca la trascendencia del principio del doble efecto proviene del hecho de no comprender bien este concepto.

Para toda acción inevitablemente se tiene una «razón» porque únicamente se puede actuar «intentando algún bien» (*sub ratione boni*). Necesariamente o se esfuerza uno por conseguir un bien o por evitar un daño. Pero eso solo no basta para la rectitud moral de la acción.

La «razón» de una acción es «proporcionada» sólo cuando la acción hace justicia *a la larga y en el contexto de toda la realidad* al valor o conjunto de valores premorales que se pretende en la acción y que para el análisis debe ser formulado de manera *universal*. Bajo formulación «universal» se entiende la diferencia de una formulación «particular». Por ejemplo: «ri-

queza como tal» a diferencia de «mi riqueza o la riqueza de tal grupo». Para un análisis ético se requiere siempre la formulación universal.

Por el contrario la «razón» de una acción no es «proporcionada» *cuando la acción no hace justicia a la larga y en la totalidad al valor o conjunto de valores que con ella se pretenden sino que en definitiva frente a ellos la acción es contraproduktiva o sacrifica innecesariamente otros valores*. Toda acción que sea moralmente mala, frente al valor o conjunto de valores con ella pretendidos, que deben ser formulados de modo universal, tiene el carácter de «explotación destructiva» («Raubbau» en alemán), lo cual sucede también cuando sacrifica sin necesidad otros valores. Este es el último criterio para la inmoralidad.

4. *Conclusiones*. En la Ética se trata en definitiva no tanto de la cuestión de cuáles son los valores que debemos elegir, sino cómo los elegimos: es decir, si les hacemos justicia en la totalidad de la realidad y a la larga como a valores universalmente formulados. No se trata de elegir entre la bolsa o la ecología; una publicidad del Ministerio de Economía para la propagación de una conciencia ecológica decía: «El uno ahorra energía por causa del medio ambiente —y se alegra su bolsa también; el otro ahorra energía por razón de su bolsa— y se alegra también el medio ambiente». Por el contrario, una política de ahorro energético que, por razón del coste de sus consecuencias, a la larga llevase a un mayor consumo de energía, sería irresponsable.

Cuando permitir un mal o cometerlo no está justificado por una «razón proporcionada», el permitir o causar este mal es «directo» en sentido moral y determina la propia finalidad de la acción (el *obiectum* o *finis operis*); por el contrario si existe una «razón proporcionada», entonces es «indirecta» en sentido moral y ya no determina el «objeto» o la «finalidad de la acción».

El conocimiento de esa explotación destructiva es procesual y necesita con frecuencia una especie de «período de incubación». En muchos casos se puede saber en definitiva que una acción tiene el carácter de explotación destructiva. Por el contrario casi nunca se puede saber de modo definitivo que una acción no tiene ese carácter. Si una acción tiene el carácter de explotación a la larga y en el conjunto destructiva y por ello es inmoral, es un hecho independiente de si le gusta o no a quien hace la acción. A esta objetividad previa nos referimos cuando hablamos de la ley moral «natural».

Un posible cambio de la ley moral natural tiene su fundamento en la obligación del hombre de seguir buscando siempre posibilidades nuevas para minimizar la permisión o causación de males. Si esas posibilidades se encuentran, entonces acciones hasta ahora permitidas ya no lo serán. Mientras sólo se podía combatir la tuberculosis con un medicamento que tenía el efecto secundario de una irritación de la membrana intestinal, era moralmente obligatorio el empleo de ese medicamento. Pero se estaba obligado a procurar el desarrollo de un medicamento que no tuviera este efecto secundario. Desde el momento en que este nuevo medicamento existe, ya no resulta moralmente responsable en las mismas condiciones continuar con el uso del antiguo medicamento.

Haría falta, además, para poder describir correctamente nuestras acciones un vocabulario diferente para describir la permisión o causación de un mal, prescindiendo todavía de si la acción está justificada o no por una «razón proporcionada», y otro vocabulario para señalar la permisión o causación de un mal, no justificadas por una «razón proporcionada», por ejemplo: apropiación de bienes ajenos - robo; homicidio - asesinato; falsiloquio - mentira; interrupción del embarazo - aborto criminal; amputación - mutilación. El lenguaje ordinario por desgracia en muchos casos no prevé este vocabulario diferente y por ello se llega a muchas confusiones.

Sólo una insuficiente precisión de conceptos puede explicar una frase como la siguiente del nuevo Catecismo, tan confusa y falsamente formulada: «Exceptuados los casos de prescripciones médicas de orden estrictamente terapéutico, las *amputaciones, mutilaciones o esterilizaciones directamente voluntarias* de personas inocentes son contrarias a la ley moral» (Cat., núm. 2297). Porque «amputaciones, mutilaciones o esterilizaciones» de veras «directamente voluntarias», según el lenguaje del catecismo mismo, tendrían que ser «intrínsecamente malas» y por tanto prohibidas *sin excepción alguna*. Pero cuando razones estrictamente terapéuticas (la salvación de la vida) exigen una intervención quirúrgica, entonces se trata en realidad no de pretendidas «amputaciones, mutilaciones o esterilizaciones de personas inocentes directamente queridas» sino que el mal permitido o causado en esas intervenciones es sólo «indirectamente» querido y no influye en la moralidad de la acción. Pero únicamente es «indirectamente» querido cuando se procura que sea el menor posible.

De mi época de estudio de la teología recuerdo un artículo de revista de teología moral en el que se afirmaba que la donación de órganos de

una persona viva (por ejemplo la donación de un riñón) para salvar a otra persona no estaba moralmente permitida dado que un fin bueno no justifica medios malos y que la mutilación es un medio malo. Evidentemente este análisis es totalmente falso. No estamos ante dos acciones distintas, la primera de las cuales fuese mala y entonces no pudiese ser justificada por la segunda. Más bien de entrada se trata de una sola acción, cuyo «objeto» o «finalidad de la acción misma» es la salvación de la vida de otra persona. Se trata de una «razón proporcionada» la cual hace «indirecta» la causación del mal que consiste para el donante en la pérdida de un riñón.

Cuando en un embarazo gravemente peligroso tienen que morir la madre y el niño o se puede salvar por lo menos la vida de la madre por medio de la interrupción del embarazo, entonces esta acción en un análisis moral tiene como «objeto» o «finalidad» la salvación de una vida y de ninguna manera un aborto criminal.

Se debe estar de acuerdo con la afirmación de la encíclica cuando dice que todo desemboca en la correcta comprensión del concepto teológico moral del «objeto» de una acción (núm. 74). Pero aquí vale que sólo el examen de la acción si tiene el carácter de explotación destructiva es lo que hace posible calificarla como «intrínsecamente mala».

Tampoco nosotros sabemos primero que Dios quiere esto o aquello y a partir de ahí ya podemos decir que es bueno o es malo. Se caería así en errores como el de Tertuliano, que calificó de pecados el adorno y el tinte de los cabellos porque de esta manera se intervendría artificialmente en un orden establecido por Dios (*De cultu feminarum* 2, 6). Más bien al revés: sólo de aquello que en un análisis racional aparece como «explotación destructiva» y por lo tanto «irresponsable» podemos también decir que contradice a la voluntad de Dios.

De acuerdo con lo hasta aquí dicho, una nueva formulación hermenéutica del principio de doble efecto en su significación como principio fundamental de toda la moral y como criterio último para la responsabilidad o no-responsabilidad de una acción podría hacerse así:

Se puede permitir o causar un efecto malo (un daño):

a) cuando se tiene una «razón proporcionada» para ello (es decir, cuando la acción no socava el valor o conjunto de valores con ella pretendidos que para el análisis deben ser formulados de manera universal, y cuando esa acción no perjudica innecesariamente otros valores); de no ser así la acción es «intrínsecamente mala» y no puede quedar justificada por ninguna otra consideración;

b) cuando la acción no es utilizada adicionalmente como un medio para hacer posible otra acción «intrínsecamente mala» por carecer de una «razón proporcionada»;

c) cuando para hacer posible la acción no se emplea otra que es «intrínsecamente mala» por carecer de una «razón proporcionada»;

Una acción irresponsable siempre es mala. Pero, por el contrario, una acción «correcta» no por sólo ello ya es siempre verdaderamente buena. Se actúa correctamente cuando no se hurta en un supermercado sino que se pagan las mercancías. Pero si esto se hace sólo mientras haya peligro de ser apresado, entonces la acción ciertamente todavía no es buena. Sólo es buena una acción cuando uno quiere actuar responsablemente no sólo de hecho en algún caso sino por principio. Para tal desprendimiento se requiere en definitiva una redención que libere al hombre del poder de la angustia por sí mismo. Este verdadero desprendimiento sólo llega a darse por medio de la gracia, por la certeza de ser acogido en un amor que no tiene su medida en algo creado.