

CAPÍTULO IV

LA JUSTICIA CON LA VIDA HUMANA (I)

1. ENSEÑANZAS DE LA SAGRADA ESCRITURA SOBRE EL VALOR DE LA VIDA HUMANA

Un estudio completo de la vida en la Sagrada Escritura debería comprender también temas como la vida en Cristo, o la vida eterna, que quedan fuera de nuestro propósito actual. Nos limitaremos a una presentación sintética de los aspectos que son relevantes para nuestro actual objeto de estudio, que serán integrados a lo largo de este y del próximo capítulo, conforme lo pida cada uno de los temas afrontados¹.

a) *El Antiguo Testamento*

La fe en el Dios vivo — Para el pensamiento hebreo en el Antiguo Testamento, la vida no es ante todo un concepto biológico o antropológico sino un *concepto teológico*². La percepción de la vida como prerrogativa divina está en la base de la distinción de Yahvé, el Dios viviente, de las divinidades paganas privadas del aliento y de la vida³. La vida le corresponde a Yahvé como algo propio, pues no la recibió de nadie. Él, desde siempre y para siempre es el Viviente, el principio de la vida, aquel que ama la vida⁴. La vida de los hombres es vista como un bien que Dios da a los hombres, y sobre el cual Él tiene un completo dominio⁵.

¹ Para una visión de conjunto, cfr. R. CAVEDO, voz *Vita*, en P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (editores), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, cit, pp. 1660-1680; H. G. LINK, voz *Vita* in L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, cit., pp. 1994-2001. En relación a los temas que más nos interesan, cfr. E. SHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*. Queriniana, Brescia 1997, capítulo III. Para el Magisterio de la Iglesia, la exposición más amplia de las enseñanzas bíblicas sobre el valor de la vida humana y desde luego esa contenida en la encíclica *Evangelium vitae* de Juan Pablo II, 25-III-1995. Sobre ella ver también: E. SGRECCIA, R. LUCAS LUCAS (editor), *Commento interdisciplinare alla "Evangelium vitae"*. Lib. Edizioni Vaticane, Città del Vaticano 1997; L. MELINA, *Corso di biotetica. Il Vangelo della vita*, Piemme, Casal Monferrato 1996.

² Cfr. E. SHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, cit., p. 110.

³ Cfr. *Sal* 115 (*Vg* 113, 9-26)

⁴ «Tú perdonas a todos, porque son tuyos, Señor, amigo de la vida» *Sap* 11, 26.

Según *Gn 2, 7* (tradicón yahvista), Yahvé forma al hombre del polvo de la tierra e insufla en el cuerpo inanimado el espíritu divino, y así el hombre se convierte en un ser vivo. Si Dios retrae su espíritu de vida, el hombre vuelve al polvo⁶. La creación divina es vista como permanente dependencia de la fuerza creadora de Dios. El texto sacerdotal subraya la idea de la creación mediante la palabra divina⁷. Dios llama al hombre a la existencia, y la creación es llamada divina, diálogo dispensador de la vida. El libro del Deuteronomio pone la vida en relación con la alianza. La palabra y los mandamientos de Yahvé ponen a la comunidad frente a la elección entre la vida y la muerte⁸. Permaneciendo vinculada a la fidelidad a la alianza, la vida es tarea, y no solo don. El hombre viviente es portador de un proyecto divino.

Creado a imagen de Dios — Es de importancia decisiva la afirmación de que el ser humano, varón y mujer, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios⁹, sea porque la Sagrada Escritura la pone como fundamento del mandamiento «no matarás»¹⁰, sea porque después asume un papel central en la antropología cristiana, que ve en tal afirmación el fundamento último de la dignidad humana. Sólo del hombre se dice que fue creado a imagen de Dios, distinguiéndolo así de las cosas, de las plantas y de los animales. Ha habido y hay muchas discusiones sobre la imagen: en qué consiste, por qué el hombre es imagen, etc. En cualquier caso, parece claro que aquella afirmación trata de poner en evidencia que el hombre es capaz de entrar en diálogo con Yahvé y que, como Yahvé, el hombre debe dirigirse al mundo con inteligencia y amor. Indudablemente está presente la idea de que ser a imagen y semejanza de Dios es un bien permanente en el hombre, garantía que protege la vida humana, haciéndola sagrada, inviolable.

Los abusos contra la vida — El libro del Génesis muestra que Dios ha hecho bien todas las cosas. Ha colocado a Adán y Eva en el paraíso, y ellos obran como imagen y semejanza de Dios, como sus representantes, capaces de guardar y transformar con el trabajo el mismo paraíso, así como dominar los animales, a los cuales pueden dar su nombre apropiado. Pero después del primer pecado, el mal prolifera hasta el punto de que Dios casi se arrepiente de haber creado al hombre. Uno de los principales rostros del mal es el homicidio. Caín mata a Abel y los cainitas se matan entre sí. El homicidio de Abel evidencia un aspecto que en sentido teológico más profundo está presente en todo homicidio. El homicidio es violencia entre hermanos: un hermano le quita la vida a otro hermano, por consiguiente, a alguien que es igual a él, igualmente hijo del mismo padre divino. Yahvé aparece en todo momento como protector de la vida. Hasta de la vida de Caín. Nadie debe hacerse justicia por mano propia. Nadie puede disponer de la vida del prójimo.

Después del diluvio, Yahvé renueva la alianza con Noé, y el respeto de la vida es uno de los puntos capitales de la alianza. A causa de las condiciones surgidas del pecado, los hombres pueden disponer de los animales. Pero su poder de disposición tiene límites: deben respetar la sangre («no

⁵ «Ved ahora que yo, sólo yo soy, y no existe otro dios frente a Mí. Yo doy la muerte y doy la vida, yo hago la herida y yo mismo la curo, y no hay quien pueda librar de mi mano» (*Dt 32,39*)..

⁶ «Si Dios pensara sólo en Él y orientara hacia Sí su espíritu y su aliento, expiraría toda carne mortal y el hombre volvería al polvo» (*Jb 34, 14-15*).

⁷ Cfr. *Gn 1,26*.

⁸ Cfr. *Dt 30, 1-20*.

⁹ Cfr. *Gn 1, 26-27*.

¹⁰ Por ejemplo *Gn 9,6*.

comerás la carne con su vida, es decir, su sangre») y deben respetar la imagen de Dios: «Más aún, pediré cuentas de vuestra sangre y de vuestras vidas; se las reclamaré a cualquier animal, y sobre todo, al hombre, a cualquier hermano suyo. Si uno derrama sangre de hombre, otro hombre derramará su sangre; porque a imagen de Dios fue hecho el hombre»¹¹. Este pasaje sugiere que los crímenes contra la vida humana son también crímenes contra Dios mismo, una profanación de su imagen, aunque el pasaje parece decir también que Dios, como quien detiene el supremo dominio sobre la vida, autoriza la ejecución de la pena capital contra quienes han violado mediante el asesinato la imagen divina en el hombre, sobre los cuales, sin embargo, no es lícita la venganza privada.

El mandamiento «no matarás» — El decálogo es el núcleo normativo de la Alianza del Sinaí. El quinto mandamiento del Decálogo es «no matarás»¹². *Rasah* no significa la muerte de animales, ni la muerte en guerra (*harag*) o en conflictos violentos con extranjeros. La pena de muerte (*hemit*) y la muerte enviada por Dios es designada con otros términos. *Rasah* podría traducirse como asesinato. Implica un acto de violencia particularmente perverso y desleal, que hiere a una víctima indefensa. Con *rasah* se quiere decir que la sangre inocente no debe ser derramada, en sentido semejante a *Ex 23,7*: «no harás morir al inocente y al justo». *El mandamiento representa una protección divina de la vida humana contra toda forma de voluntad homicida, que permanece absolutamente excluida.*

b) *El Nuevo Testamento*

Vida terrena y vida eterna — En el Nuevo Testamento la revelación de la vida eterna se vuelve clara y plena: el hombre está llamado a vivir eternamente en la comunión con Dios a imagen de Cristo resucitado. Cristo ha venido a anunciar y traer esta vida¹³. La vida terrena no es la única vida, y tampoco es el bien supremo del hombre. Por la vida eterna hay que estar dispuesto incluso a perder la vida terrena. Pero todo esto no disminuye para nada la inviolabilidad de la vida humana y la responsabilidad moral al respecto.

El precepto «no matarás», retomado y perfeccionado — El mandamiento «no matarás» es retomado en el Nuevo Testamento¹⁴. Cristo lo asume, presentándolo como condición irrenunciable para poder «entrar en la vida»¹⁵ y lo lleva a la perfección. La prohibición de matar es trasladada a la raíz de la violencia homicida en el corazón del hombre, y a las primeras manifestaciones exteriores de rencor y de aversión. «Habéis oído que se dijo a los antiguos: "No matarás", y el que mate será reo de juicio. Pero yo os digo: todo el que se llene de ira contra su hermano será reo de juicio; y el que insulte a su hermano será reo ante el Sanedrín; y el que le maldiga será reo del fuego del in-

¹¹ *Gn 9, 5-6.*

¹² Cfr. *Ex 20, 13; 21, 12; Lv 24,27, Dt 5, 17; 17,8.*

¹³ Cfr. *Jn 10, 10.*

¹⁴ Cfr. *Mt 5,21; Mc 10,19; Rm 13,9, St 2,11.*

¹⁵ Cfr *Mt 19, 16-19.*

fierno»¹⁶. Jesús pide a sus discípulos que establezcan con los otros relaciones tales que les hagan percibir como insoportable todo desacuerdo¹⁷.

El mandamiento del amor — En el Nuevo Testamento se desarrolla el mandamiento en sentido positivo: amor a todos, incluso a los extranjeros (el buen samaritano), y hasta a los enemigos, a quienes nos persiguen: «Habéis oído que se dijo: "Amarás a tu prójimo" y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre buenos y malos, y hace llover sobre justos y pecadores. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tenéis? ¿No hacen eso también los publicanos?»¹⁸. En el contexto de la antítesis entre los hijos de Dios que viven en el amor, y el mundo que vive en el odio, y recordando el episodio de Caín, Juan afirma la coincidencia entre la ausencia total de caridad, como es el odio, y el homicidio¹⁹. La absorción del quinto mandamiento, como todo el decálogo, en la ley de la caridad es proclamada también por san Pablo²⁰.

Imagen de Dios e imagen de Cristo — El Nuevo Testamento retoma pacíficamente la enseñanza del Antiguo según la cual el hombre es imagen de Dios²¹. Pero añade algo muy importante: Jesucristo es la verdadera y única imagen de Dios²². En Jesucristo, Dios pone delante de los ojos de los hombres su propia imagen, para que reconozcamos cuál es la dignidad a la que hemos sido llamados. En Cristo se hace visible qué significa una vida libre y plena de amor hacia la vida humana. Cristo enseña qué es la solidaridad y la justicia respecto del hombre. El hombre es, en realidad, imagen de la Imagen, y tiene en Cristo una idea perfectamente clara de la imagen que debe reproducir en la propia vida: «Un mandamiento nuevo os doy: que os améis unos a otros. Como yo os he amado, amaos también unos a otros. En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si os tenéis amor unos a otros»²³. La idea de la imagen y de la semejanza con Dios expresa así la doble relación de Dios con el hombre mediante la creación y la Encarnación-Redención.

La actitud de Cristo, y de los discípulos de Cristo, respecto de cada hombre expresa una profunda visión moral, de la cual Jesús mismo ha expuesto las virtualidades que la confrontación con algunas interpretaciones fariseas de la ley de Moisés requería explicitar. Son las antítesis formuladas por Jesús: «Habéis oído que se dijo: "Amarás a tu prójimo" y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persigan... »²⁴. Pero en cuanto las comunidades apostólicas y subapostólicas entraron en estrecho contacto con el mundo griego y romano, aquella visión debía explicitar hasta el fondo todas sus virtualidades éticas. Piénsese en el modo cómo los padres apostólicos reaccionaron frente al aborto, la homosexualidad, etc. Sobre este punto nos detendremos más adelante.

¹⁶ *Mt* 5, 21-22.

¹⁷ Cfr *Mt* 5, 23-24.

¹⁸ *Mt* 5, 43-46.

¹⁹ Cfr. *I Jn* 3, 11-15.

²⁰ Cfr *Rm* 13, 8-10.

²¹ Cfr. *I Cor* 11, 7, *St* 3,9.

²² Cfr. *Col* 1, 15; *Rm* 8,29; *I Cor* 15,-45-49; *2 Cor* 3,18.

²³ *Jn* 13, 34-35.

²⁴ *Mt* 5,43-44.

La contribución cristiana al nacimiento del concepto de persona — Limitándonos ahora a los aspectos más fundamentales, es preciso señalar que el hombre es considerado como llamado por Dios en su ser más propio. En virtud de su relación directa con Dios, el hombre no puede ser poseído por ninguna instancia humana, porque trasciende todas las relaciones humanas y mundanas en las cuales se encuentra envuelto. El hombre no está constituido como tal por las relaciones horizontales, ni debe a ellas su existencia. No puede ser reducido a papeles o funciones. Posee su propia existencia *per se*, recibida de Dios, y amada por Dios en su irrepetible singularidad. Un hombre no puede disponer de otro hombre, un hombre no puede ser enteramente funcional a otro semejante suyo, ni puede ser tratado por él instrumentalmente. El hombre es la única criatura que Dios ha querido por sí misma²⁵. *Aquí tenemos las ideas constitutivas de la contribución cristiana al concepto de persona, destinadas a tener un influjo decisivo en la historia de la humanidad.* De la particular y directa relación existente entre Dios y el hombre, que en Cristo se hace manifiesta, depende la no disponibilidad radical del hombre, que nos obliga a respetarnos recíprocamente de modo incondicional, respeto que está contenido en la idea de persona. Ella dice que, en el otro hombre, yo encuentro a uno que debe su propia existencia al amor creador (y redentor) de Dios, exactamente como yo.

2. FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA Y TEOLÓGICA DEL PRINCIPIO DE LA INVIOLABILIDAD DE LA VIDA HUMANA

Los principios fundamentales de la ética de la vida se reducen en última instancia a la justicia, que el teólogo ve también en su relación con la caridad. Se trata, en definitiva, de dar a cada uno lo que es suyo, respetando sus bienes y derechos, también en situaciones altamente conflictivas. Sin embargo, es necesario formular orientaciones normativas más concretas, que muestren cuáles son las exigencias de la justicia y de la caridad, en las situaciones ordinarias tanto como en las extraordinarias y conflictivas. De otro modo, se corre el riesgo de quedarse en un plano formal, abierto a las más variadas interpretaciones subjetivas.

Ahora, vamos a ocuparnos de una exigencia fundamental y mínima de la justicia, que es el principio de la inviolabilidad de la vida humana. Según este principio, *toda acción deliberada y directamente orientada a la supresión de un ser humano inocente, o bien el abandono intencional de vidas humanas cuya subsistencia depende de la propia responsabilidad, y están sujetas al propio control, constituye objetivamente un desorden moral grave.* Este principio es absoluto, no admite excepciones: excluye de modo absoluto la muerte intencional, toda forma de voluntad homicida.

Aquí, lo estudiaremos desde el punto de vista teológico-moral. Al tratarse de una cuestión de justicia, nos movemos en un ámbito de argumentación fundamentalmente racional, comprensible por todos, que encuentra en la fe confirmación y profundizaciones ulteriores. Hay que tener presente que el Evangelio de la vida puede ser conocido en sus rasgos esenciales también por la razón humana²⁶.

²⁵ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 24.

²⁶ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 29.

a) *La dignidad del hombre*

El fundamento del principio de la inviolabilidad de la vida humana es la dignidad del hombre. El concepto de dignidad expresa sintéticamente el valor del hombre. Este concepto es fruto de un largo proceso de maduración histórica de la conciencia humana, y posee aspectos de índole antropológica, ética, política y religiosa. La encíclica *Evangelium vitae* habla de un «Evangelio de la dignidad de la persona» que constituye un «único e indivisible Evangelio» con el «Evangelio de la vida» y con el «Evangelio del amor de Dios al hombre»²⁷.

Desde el punto de vista de su génesis histórica, *la idea de dignidad humana debe mucho al Cristianismo, pero puede ser suficientemente fundada en motivaciones racionales de carácter reflexivo.* De hecho, el pensamiento cristiano sobre la dignidad humana ha recorrido simultáneamente dos vías complementarias²⁸. Por un lado, una vía de reflexión racional, que se mueve en el ámbito de la justicia y de lo que la tradición llamaba derecho natural. De otra parte, una vía más específicamente teológica, vinculada a la teología de la creación y de la historia de la salvación, como se puede hallar por ejemplo en la Const. Past. *Gaudium et spes*²⁹ y también en la encíclica *Evangelium vitae*.

Desde el primer punto de vista, el pensamiento cristiano se encuentra con *la evidencia ético-filosófica de que el hombre trasciende el mero ser individuo de una especie.* El hombre posee una interioridad, que le permite desarrollar una vida y una especial comunicación con el mundo, con los otros y con Dios, por la cual es un sujeto, alguien que está en sí mismo lleno de sentido. Características de la vida que llena la interioridad humana son la autoconciencia, la autodeterminación y el dominio de sí, el ser incomunicable en el sentido de inalienable e insustituible³⁰.

*En la perspectiva propiamente teológica, la dignidad de los seres humanos se presenta acrecentada por el hecho de haber sido creados a imagen y semejanza de Dios*³¹, y queda todavía más reforzada por la redención³² y por la llamada a participar de la eterna vida divina como hijos de Dios en Cristo³³. La existencia de todo hombre responde a una llamada divina. El ser de cada individuo humano remite directamente a Dios. Y en esta remisión está su verdad más profunda, de la cual brota en último término su «altísima dignidad»³⁴.

²⁷ *Evangelium vitae*, n. 2.

²⁸ Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Dignità e diritti della persona umana* (1985), en ID., *documenti* (1969-1985), Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1988, pp. 421-461. Véase también E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, cit., pp. 172-186; J. VIAL CORREA, E. SGRECCIA (eds.), *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide nel contesto culturale contemporaneo* (Atti dell'VIII Assemblée Generale della Pontificia Accademia per la Vita, 25-27 febbraio 2002), Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2003; J.M. HAAS, *Dignità umana e bioetica*, en G. RUSSO (ed.), *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, Elledici, Leumann (Torino) 2004, pp. 627-629.

²⁹ Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 12-17 y 22-32.

³⁰ Para una exposición más amplia, cfr. A. RODRÍGUEZ-LUÑO, R. LÓPEZ MONDÉJAR, *La fecondazione "in vitro". Aspetti medici e morali*, Città Nuova, roma 1986, pp. 55-66.

³¹ Cfr. *Gn* 1, 26-27.

³² Cfr. *Ef* 1, 7; *1 Tim* 2, 5-6.

³³ Cfr. *Rm* 8, 14-117; *Ef* 1, 4-5.

³⁴ *Evangelium vitae*, n. 34.

Es necesario hacer al menos una mención a la teología de la imagen. La imagen es un tipo de analogía, de «impronta»³⁵, que el acto creador deja en cada individuo humano y en todos los hombres. Para san Buenaventura, «*dicitur imago quod alterum exprimit et imitatur*»³⁶. La sustancia del concepto de imagen consiste en lo siguiente: al crear al hombre, Dios no solo comunica el ser y la vida, sino que además comunica y expresa algo de Sí mismo. Es decir, mediante una intervención especialmente directa³⁷, comunica y expresa algo que Él es, aunque esta comunicación sea imperfecta, puesto que sólo en las procesiones intratrinitarias Dios se comunica y expresa perfectamente a Sí mismo. En el hombre hay, en resumen, una imagen expresiva de Dios y, en consecuencia, mucho más que un simple vestigio o una sombra lejana. Si al crear al hombre Dios deja en él algo Suyo, este “algo” divino presente en el hombre es un bien sagrado, divino³⁸, en el sentido de que la imagen es de Dios.

La idea de dignidad, al igual que la de persona, significa excelencia, valor supra - cosal, y supra-utilitario, valor no negociable. Es de todos conocida la reflexión de Kant, según la cual «tiene precio aquello en cuyo lugar se puede poner otra cosa equivalente; por el contrario, lo que está por encima de cualquier precio, y por eso no admite equivalencia alguna, tiene dignidad»³⁹. La dignidad es un valor intrínseco, no relativo y no instrumental. Respecto de este valor, no es posible conceder un peso determinante a categorías como útil, inútil, oneroso, deseado, no deseado, etc. El hombre es comparable sólo con quienes tienen igualmente la condición humana, pero esa condición los hace precisamente iguales, y no fundamenta para nadie ningún privilegio natural de superioridad sobre los demás.

Este concepto de dignidad humana es considerado por la tradición teológica católica como punto de referencia normativo supremo. En las actividades referidas a las personas, no se debe olvidar que no pueden ser tratadas de modo solamente instrumental, en orden a la satisfacción de los deseos, a las exigencias económicas, al progreso de la investigación o de las técnicas terapéuticas, etc. Solo el respeto y el amor son las actitudes adecuadas respecto de ellas.

b) *La dignidad como valor de todo individuo humano vivo*

Ciertamente, existe también una dignidad en sentido moral, que se conquista con el bien o se pierde con el mal que cada uno realiza, pero *la dignidad humana básica, de la que estamos hablando ahora, es de índole ontológica. Depende de la propia naturaleza, y no de lo que se hace o se es capaz de hacer actualmente.* La dignidad pertenece por igual a todo ser individual que tiene estas dos características: ser humano, y estar vivo. En cuanto tal, imagen de Dios, hermano de Cristo, y llamado a la vida eterna. Por lo tanto, la dignidad de los hombres no depende de su condición social, de su formación cultural, de su desarrollo físico y espiritual, de su figura exterior, de su edad, de sus convicciones filosóficas y religiosas. El concepto de dignidad humana excluye todo intento de establecer subrepticamente distinciones fundamentales entre los hombres basadas en la comparación de sus prestaciones, como también excluye todo propósito de subordinar el valor de cual-

³⁵ *Evangelium vitae*, n. 39.

³⁶ S. BUENAVENTURA, *In I Sententiarum*, 31, 2,1,1, Concl. [ed. Quaracchi] vol. I, p. 540. Cfr. También Sto. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 35, ad 1 y q. 93.

³⁷ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 53; Atenagora, *Apologia per i cristiani*: PG VI, 970.

³⁸ Cfr. *Evangelium vitae*, nn. 34-39.

³⁹ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Aguilar, Buenos Aires 1973, p. 157 (hemos modificado ligeramente la traducción). Para un análisis del contexto de la reflexión kantiana, cfr. A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *I. Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Magisterio Español, Madrid 1977.

quier individuo humano vivo al cálculo utilitarista de la diferencia entre alegría y dolor, o bien a la comparación entre daños y beneficios para la comunidad.

De todo cuanto se ha dicho se desprende que es una ofensa a la dignidad humana poner a un ser humano vivo en situación de tener que demostrar su propia humanidad, o de tener que justificar su propio valor según criterios establecidos por el consenso científico o social. Los derechos basados en la dignidad humana implican en sí mismos un criterio de humanidad. Como ha escrito R. Spaemann, «desde que existe, hablando en absoluto, un derecho del hombre, no se está autorizado a definir el carácter que deberían tener los portadores de este derecho»⁴⁰. Si se atribuye a un foro humano la competencia de establecer quién de entre los hombres vivos es persona y quién no, entonces los derechos humanos no serían derechos vinculados necesariamente a la condición humana, sino a una concesión por parte de quienes tienen el poder de decidir quién es hombre en sentido jurídico. *La idea de dignidad consiste precisamente en afirmar que, por lo que se refiere a su valor fundamental, no es posible establecer distinciones relevantes entre los hombres vivos.* En este sentido se puede afirmar que el modo en el que un embrión se convierte en feto, niño, muchacho y adulto, implica ya que debe ser tratado no como una cosa, sino como lo que es: un ser humano. Si fuera tratado como una cosa mientras no se manifiestan en él los primeros signos de racionalidad o de cualquier otro criterio convencional de humanidad, estos criterios no se manifestarían jamás. La misma idea de derecho humano comporta que el concebido por una madre humana tiene derecho a un crédito de humanidad⁴¹.

c) *El principio de igualdad*

La dignidad humana, entendida en sentido básico, tiene su fundamento en la humanidad como condición ontológica, que es común a todos los hombres, y no en la manifestación empírica de los signos particulares distintivos de la personalidad. Todos los individuos humanos vivos tienen la misma dignidad. De aquí surge la exigencia ética de tratar a todos los hombres como iguales en sentido fundamental, independientemente de sus múltiples desigualdades empíricas, y esto por el único motivo de que todos son igualmente seres humanos. Este es el principio ético de igualdad, que puede expresarse también así: *el reconocimiento de los derechos de igualdad (igual respeto, igual libertad, etc.) no está vinculado a otra característica que no sea aquella de la condición humana de un individuo vivo, condición o naturaleza en la cual todos los individuos humanos coinciden antes de cualquier diferenciación biológica, social, política o cultural.*

La justicia reclama el reconocimiento del principio de igualdad como límite ético insuperable. Ningún hombre, al perseguir sus fines, puede violar los derechos fundamentales de los demás, así como los otros deben respetar los bienes y derechos vinculados a la condición humana de cada uno de nosotros. En este sentido, el principio de la calidad de vida, entendido como conjunto de parámetros que permitirían conocer el valor real de cada vida humana singular, no es compatible con el principio de la igual dignidad fundamental de todos los hombres. El valor de la persona dependería entonces de criterios establecidos por otros, y no de la condición humana. Además, en base a tales criterios se establecen diferencias cualitativas entre los seres humanos, según las cuales la vida de algunos es promovida, y la vida de otros puede ser abandonada o interrumpida. Así, se niega la igualdad en lo que se refiere a la vida, bien fundamental ligado esencialmente a la dignidad humana.

⁴⁰ R. SPAEMANN, *Discussioni sulla vita "degni di essere vissuta"*, «Cultura & Libri» IV/27 (1987) 509.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 510.

d) *La inviolabilidad de la vida humana como exigencia mínima de la dignidad del hombre*

La dignidad humana posee, además, una dimensión moral, es decir, una dimensión vinculada no al hecho de ser hombre, sino a la rectitud moral del obrar. Quien obra moralmente bien es digno en sentido moral. Quien obra mal, y sólo en cuanto obra mal, no es digno, ofende la dignidad humana. En este sentido, la dignidad humana es una realidad muy amplia: evitar el hurto, la mentira, el adulterio, etc., son exigencias de la dignidad humana, tomada en la totalidad de su contenido, y por consiguiente en sentido maximalista. *La inviolabilidad de la vida y de la integridad física de los otros, en cambio, es una exigencia mínima de la dignidad humana*⁴². Lo cual significa que el respeto de la vida de los demás es un mínimo, absolutamente necesario, exigible a todos sin excepciones, también a través de la coerción jurídica, y que no está fundado sobre otro criterio que no sea el de nuestra común condición humana.

Que se trate de una exigencia mínima, se ve con claridad al considerar que la vida es un bien de carácter fundamental, presupuesto de cualquier otro bien humano (la libertad, etc.). Si no está asegurado el respeto de la vida no está asegurado el espacio en el cual la persona puede crecer, desarrollarse y decidir libremente ser una cosa o la otra, etc. Tener dignidad, y no precio, tiene la implicación mínima de que nadie puede ser sacrificado como medio para un fin ajeno, ni siquiera por amor de un gran bien, como la salud de las futuras generaciones. Por tanto, *el respeto de la vida ajena debe ser reconocido como el límite que ninguna actividad individual o estatal puede traspasar.* Con razón decía Guardini que la personalidad da al hombre su dignidad, lo distingue de las cosas y hace de él un sujeto. Algo se trata como cosa en cuanto se lo posee, se lo usa, y al final, se lo destruye. La prohibición de matar al hombre representa la coronación de la prohibición de tratarlo como una cosa⁴³. No ser tratado como cosa es, sin duda, la exigencia mínima de la dignidad humana.

Respecto a esta exigencia fundamental de la dignidad humana, no es admisible ninguna discriminación, ni siquiera la que se funda en los diversos períodos de la vida. Nacemos como hombres en virtud de lo que somos. No estamos llamados a ser hombres por voluntad de una mayoría política. Por eso, también en situaciones conflictivas, es determinante la pertenencia natural a la especie biológica humana, el único distintivo de la descendencia humana o, en el caso de que la línea del límite de la intervención biomédica debiera trasladarse hacia adelante, el hecho de haber sido procreado por parte de seres humanos. El no matar, como exigencia mínima de la dignidad humana, vale igualmente para los estadios primitivos de la vida humana, en los cuales comienza a dibujarse el ser personal del hijo. Con esto, no se impone a la investigación biomédica límites diversos a los que la dignidad personal impone a la acción responsable en cualquier otro campo del obrar humano. Es universalmente reconocido que el principio «no matarás» debe ser respetado en la solución y composición civil de cualquier conflicto.

e) *La vida como objeto de un derecho fundamental*

Queremos subrayar, ahora, que *el respeto de la vida humana es una cuestión fundamental de justicia.* Por eso, no se puede renunciar a su protección, invocando la tolerancia, la libertad de pensamiento, el pluralismo de las concepciones del bien, etc. Cuando en una sociedad existen diversas concepciones del hombre y del mundo que son, de alguna manera, conflictivas, se puede pensar

⁴² Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, cit., pp. 182-186.

⁴³ Cfr. R. GUARDINI, *Il diritto alla vita prima della nascita*, La Locusta, Vicenza 1985, p. 20.

que no es tarea del Estado resolver tal conflicto, y que, por tanto, debe asegurar las condiciones generales de la convivencia, dejando después a cada ciudadano la libertad de promover las concepciones que considera justo promover. Cada uno puede tener su idea de la felicidad, al menos hasta cierto punto. Pero los conflictos éticos que se refieren a cuestiones de justicia no pueden resolverse remitiendo a la propia posición, distinta del otro. Aquí, no existe solamente un conflicto de concepciones ideales, sino que están en juego derechos ciertos de terceras personas, que no se tutelan sólo con la tolerancia. Tales cuestiones sólo pueden resolverse sobre un fundamento que preexiste a las preferencias culturales de cada hombre, y que sea válido para todos. El modo más antiguo y universal de resolver los conflictos relativos al cuerpo y a la vida física en base a un criterio elemental de justicia es, justamente, la prohibición de matar⁴⁴.

Quizá convenga añadir que la libertad es un grado de vida, el grado más alto de la vida del espíritu. La libertad expresa el modo en el cual el espíritu vive. Invocar la libertad (de pensamiento, de opinión, etc.) para destruir la vida de un ser libre es una contradicción insostenible. Mi libertad termina donde comienza el derecho a la vida de los demás, por la misma razón que la libertad de los otros debe detenerse donde comienza mi derecho a la vida. Quien atenta contra la vida de los demás no puede invocar para su propia ventaja, ni la libertad ni la tolerancia ni el pluralismo de las concepciones del bien.

f) *La sacralidad de la vida humana*

La Encíclica *Evangelium vitae*, de acuerdo al tradicional modo de hablar de la doctrina de la Iglesia, de la catequesis y de la teología, afirma que *la vida humana es sagrada*⁴⁵. Esta afirmación tiene un claro fundamento bíblico, aunque se discuta teológicamente sobre su significado exacto y sobre su alcance⁴⁶. Nosotros pensamos que con esta idea se procura responder a la siguiente pregunta: ¿por qué la vida humana siempre es un bien intrínseco de gran importancia, también cuando las apariencias podrían hacer pensar lo contrario? La respuesta esencial a esta pregunta no es: porque la vida es agradable, porque todos los vivos quieren vivir y nadie quiere morir, porque me siento lleno de fuerza y de tantos buenos proyectos, etc. La respuesta última es otra: *la vida humana es siempre un bien porque es un don especialísimo del Creador, signo de su presencia y huella de su gloria.* «En el hombre –dice *Evangelium vitae*– se refleja la realidad misma de Dios»⁴⁷.

A nuestro parecer, esto explica por qué la idea de sacralidad ha sido invocada por la tradición teológica católica para *excluir absolutamente la voluntad homicida*, es decir, todo querer intencional que responde a un juicio práctico según el cual es bueno que Tizio sea quitado de en medio, porque su vida es un mal, ya sea en sí misma considerada, ya sea porque estorba los propios planes, o porque impone cargas o responsabilidades. La idea de sacralidad generalmente no es invocada, en cambio, en referencia a otros comportamientos, justos o errados, que en su estructura intencional miran a de-

⁴⁴ Una exposición sintética de esta argumentación se encuentra en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre el aborto procurado*, 18-XI-1974, n.2. Para una exposición más amplia, ver E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, cit., pp. 186-188.

⁴⁵ Cfr. *Evangelium vitae*, nn. 2, 22, 53, 61, 62, 81, 87. Véase también *Catecismo*, nn. 2258 y 2319.

⁴⁶ Cfr. B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica nella teologia morale cattolica*, Cittadella Editrice, Asís 1975, pp. 167-189. Schüller es muy crítico con el modo en el que se ha empleado el principio de la sacralidad de la vida por la teología moral. Para una interpretación más constructiva del valor absoluto del mandamiento “no matarás”, cfr. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, cit., pp. 280-288.

⁴⁷ *Evangelium vitae*, n. 34.

fender la vida de la persona o de la colectividad, aunque se pueda seguir de ellos la muerte de alguien como efecto colateral o preterintencional (por ejemplo, la legítima defensa). En otras palabras: *lo que la idea de sacralidad de la vida humana excluye absolutamente es el pensamiento de que, en determinadas circunstancias, la vida de un concreto ser humano es un mal que es legítimo eliminar de la tierra*. En el caso en que un ser humano fuera eliminado, la idea de sacralidad subraya la particular gravedad de tal acción⁴⁸. La voluntad homicida no sólo atenta contra un bien de gran importancia, cometiendo una grave injusticia, sino que atenta también contra un bien sagrado, divino, en el cual se «refleja la misma inviolabilidad del Creador»⁴⁹.

Algunas objeciones.- No faltan autores que presentan críticamente una interpretación caricaturesca del principio de la sacralidad de la vida, como si su significado fuera el de afirmar una prerrogativa divina que excluye cualquier intervención de la inteligencia humana en la promoción de la vida y de su deseable calidad. Estos autores tienden a identificar este principio, con una especie de áspera oposición a cualquier aplicación de los progresos científicos en el ámbito de la vida. Puede servir como ejemplo una cita del ensayo de D. Hume *Sobre el suicidio*: «¿Tenemos que pensar que el omnipotente ha reservado para sí en particular el poder de disponer de la vida de los hombres, y que no subordinó este evento, como todos los demás, a las leyes generales del universo? [...] Si disponer de la vida humana fuese una prerrogativa peculiar del omnipotente, al punto de que para los hombres disponer de la propia vida fuese una usurpación de sus derechos, sería igualmente criminal salvar o preservar la vida. Si trato de apartar una piedra que me cae en la cabeza, estoy disturbando el curso de la naturaleza e invadiendo el dominio peculiar del omnipotente, prolongando mi vida más allá del periodo en que, según las leyes generales de la materia y del movimiento, le estaba asignado»⁵⁰.

Esta objeción no entiende el sentido del principio de la sacralidad de la vida. *El principio afirma que la vida es siempre un bien, que ha sido confiado a los hombres, y que implica, por tanto, una tarea y una responsabilidad*. Por consiguiente, no se entiende como si Dios y el hombre fueran dos poderes opuestos o concurrentes, y por lo cual el señorío de Dios excluiría toda intervención de la inteligencia humana en favor de la vida humana y de su calidad (como si Dios y el hombre fueran dos automovilistas que se pelean por un mismo espacio en el estacionamiento: o lo ocupa uno, o lo ocupa el otro). Esta sería una forma del todo inadecuada para expresar en general las relaciones que se dan entre Dios y los hombres: somos hijos de Dios, y no por eso somos menos hijos de nuestros padres; les debemos la vida a nuestros progenitores, y no por esto es menos verdadero que se la debemos también a Dios. No se es hijo de Dios del mismo modo y en el mismo plano en el cual se lo es de los progenitores humanos. Estos engendran como colaboradores de Dios. Dios crea, los padres humanos procrean. En cuanto al final de la vida, es verdad que nos mata, por ejemplo, un tumor, y a la vez e igualmente es verdad que es Dios quien nos llama a pasar a la vida definitiva.

La sacralidad de la vida significa, por tanto, que la vida humana es un bien sagrado, pero un bien sagrado que Dios confía a la responsabilidad humana. Dios confía a cada uno la propia vida, y en ciertas circunstancias también la vida de los otros, especialmente cuando es débil y no puede valerse por sí misma. Confiar la vida humana al hombre implica, sin duda, un poder humano de disposición, que consiste en colaborar con Dios, por lo cual exige una actitud de servicio, de amor, y no de dominio arbitrario ni de producción. La encíclica lo expresa afirmando que el hombre tiene un señorío sobre la vida, no absoluto, sino ministerial, «reflejo real del señorío único e infinito de Dios. Por eso, el hombre debe vivirlo con *sabiduría y amor*, participando de la sabiduría y del amor inconmensurables de Dios»⁵¹. En cuanto el principio afirma que la vida es siempre un bien, también cuando aparentemente no lo sea, afirma también que destruirlo directa y deliberadamente es siempre un error moral. Sólo Dios puede deliberar cuál es el momento justo para dejar este mundo y pasar a la vida definitiva. Esto no significa que sólo Dios puede matar. Dios no mata. Son los hombres los que tienen que morir. Pero no le corresponde a los hombres determinar el momento en el cual deba llegar la muerte para cada uno, pues sólo Dios puede saber cuál es el mejor mo-

⁴⁸ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 55.

⁴⁹ *Evangelium vitae*, n. 53.

⁵⁰ D. HUME, *Sul suicidio*, en *Opere filosofiche*, a cura de E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, volumen III, pp. 588-589.

⁵¹ *Evangelium vitae*, n. 52.

mento para pasar de este mundo al otro, para cada persona singular. Respecto al poder decisorio por parte del hombre, la vida es siempre un bien.

g) *La función ético-política del principio de la inviolabilidad de la vida humana.*

La cultura política moderna presupone una concepción de la paz-seguridad, de la libertad y de la justicia, que le proporciona su legitimación moral. Respecto de la paz y seguridad, la cultura política moderna requiere la monopolización de la fuerza física por parte del Estado, y la proscripción de la violencia en las relaciones humanas. Los individuos renuncian al uso de la fuerza, y su seguridad queda enteramente garantizada por el Estado⁵². Con otras palabras: *el Estado moderno nace en la medida en la que desarma a sus ciudadanos y consigue hacer observar de modo cada vez más eficaz la prohibición de matar.*

La debilitación de este principio desencadenaría el fenómeno de la “pendiente resbaladiza”, que al final llevaría a la barbarie. *La prohibición de matar sólo puede cumplir su función pacificadora, de eliminación de la violencia en las relaciones humanas, si es eficazmente observado y garantizado también en los casos límite.* Que la vida sea tutelada por el Estado es una cuestión de justicia, que está en la base de la convivencia, y que el Estado no puede delegar a las variadas convicciones individuales. N. Bobbio respondía a quien se apoyaba en el contrato social a favor del aborto: «que el primer gran escritor político que formuló la tesis del contrato social, Tomás Hobbes, consideraba que el único derecho al que los contrayentes que entran en sociedad no habían renunciado era el derecho a la vida»⁵³.

*El respeto a los derechos fundamentales —entre los cuales el derecho a la vida ocupa el primer lugar— es la condición que verdaderamente distingue a un Estado constitucional democrático del que no lo es*⁵⁴. Algunos regímenes totalitarios del pasado tenían una constitución escrita, pero no eran estados constitucionales, porque el poder de algunos órganos del Estado (o del Partido) no eran limitados, al menos en la práctica, por los derechos de la persona. Con otras palabras: en un Estado democrático y constitucional la vida no puede carecer de tutela. Si careciese de tutela, a largo plazo el Estado no conseguiría cumplir su función pacificadora, y la violencia privada acabaría por entrar de nuevo en las relaciones entre los hombres.

⁵² La radicación del Estado moderno en los valores ético-políticos de la paz, la libertad y la justicia ha sido puesta vigorosamente en evidencia por M. KRIELE, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, 4ª ed., Westdeutscher Verlag, Opladen 1990. Sobre todo este asunto, cfr. M. RHONHEIMER, *Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta*, «Acta Philosophica» I/2 (1992) 233-263.

⁵³ Entrevista concedida por N. Bobbio en «La Stampa» del 15-V-1981. Citado por A. PALINI, *Aborto. Dibattito sempre aperto da Ippocrate ai nostri giorni*, Città Nuova Editrice, roma 1992, p74.

⁵⁴ Cfr. P. HÄBERLE, *Die Wesensgehaltgarantie des Art. 19 Abs. 2, Grundgesetz. Zugleich svorbehalt*, 3ª ed. ampliada, C.F. Müller, Heidelberg 1983 (traducción parcial italiana: *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993); N. MATTEUCCI, *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo democratico*, UTET, Torino 1976.

3. IMPLICACIONES NORMATIVAS DEL PRINCIPIO DE LA INVOLABILIDAD DE LA VIDA HUMANA.

De este principio de la inviolabilidad de la vida humana brota inmediatamente una norma negativa, que ha sido formulada de modo muy solemne por la encíclica *Evangelium vitae*: «Con la autoridad conferida por Cristo a Pedro y a sus Sucesores, en comunión con los Obispos de la Iglesia católica, *confirmando que la eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente es siempre gravemente inmoral*. Esta doctrina, fundamentada en aquella ley no escrita que cada hombre, a la luz de la razón, encuentra en el propio corazón (cf. *Rm 2, 1-15*), es corroborada por la Sagrada Escritura, transmitida por la Tradición de la Iglesia y enseñada por el Magisterio ordinario y universal»⁵⁵.

*La referencia explícita al Magisterio ordinario y universal significa que en esta enseñanza moral, la Iglesia ha comprometido el carisma de la infalibilidad*⁵⁶. La fórmula empleada contiene además la precisión de que la acción de matar que es siempre y sin excepciones gravemente inmoral, es la que responde a una elección deliberada y que se refiere a una persona inocente. La legítima defensa y la pena de muerte no entran en tal fórmula absoluta, y son objeto de un estudio específico⁵⁷. Hay que precisar, además, que el significado que el adjetivo inocente tiene aquí «no es el común: el que está libre de culpa. Según el lenguaje teológico y canónico tradicional, aquí el término tiene sustancialmente su significado etimológico, de “non nocens” (como, por ejemplo, “increíble” = “no creíble”; “inconsciente” = “no consciente”, etc.) y quiere decir que “no está atacando”; con la ulterior, pero sobreentendida indicación del objeto de la agresión, que es la vida de otro»⁵⁸. Una persona completamente loca, sin ninguna responsabilidad moral, que agrede gravemente a otra, no sería inocente en este sentido.

*El principio de la inviolabilidad de la vida humana excluye toda forma de matar intencionalmente a un ser humano inocente; no excluye, en cambio, el poder de disposición «ministerial»*⁵⁹. Si Dios entrega a la persona el don de su propia vida y, en ciertas circunstancias, el don de la vida de otros (de los hijos, de los padres ancianos o enfermos), la vida es también una tarea moral para aquél a quien ha sido confiada. Esta tarea comprende el amor (el odio jamás es lícito) y el respeto, y en circunstancias particulares también una acción positiva de promoción, defensa o sostén (la madre respecto al hijo que lleva en su seno, los hijos respecto a sus padres ancianos o enfermos). Sin embargo, la realización de la tarea ética comprendida en toda vida humana puede requerir alguna vez la toma de decisiones sobre uno mismo o sobre otros, que llegan a poner en peligro la propia vida. Esto sucede, por ejemplo, en el caso del médico o del sacerdote que se dedican a cuidar personas con enfermedades infecciosas graves, y en el caso de la autoridad legítima que confía al sacerdote o

⁵⁵ *Evangelium vitae*, n. 57.

⁵⁶ Sobre el valor teológico de este pronunciamiento, véase A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *La legge divina del “Non uccidere”*, «Studi Cattolici» 413/414 (1995) 435-444.

⁵⁷ Cfr. *Evangelium vitae*, nn.55-56.

⁵⁸ L. CICCONE, *La vita umana*, Ares, Milano 2000, p. 42.

⁵⁹ *Evangelium vitae*, n. 52: «el hombre es rey señor no sólo de las cosas, sino también y sobre todo de sí mismo y, en cierto sentido, de la vida que le ha sido dada y que puede transmitir por medio de la generación, realizada en el amor y respeto del designio divino. Sin embargo, no se trata de un señorío absoluto, sino ministerial, reflejo real del señorío único e infinito de Dios. Por eso, el hombre debe vivirlo con *sabiduría y amor*, participando de la sabiduría y del amor incommensurables de Dios».

al médico el cuidado de estas personas. Este sacrificio personal puede ser aceptado o legítimamente requerido a otros porque está en línea, coincide con la realización más excelente y la valoración más plena de la personalidad ética del hombre (caridad). Por eso, tal sacrificio es perfectamente congruente con el valor sagrado de la vida humana, pues en la capacidad de sacrificarse a favor del prójimo necesitado, el hombre es imagen del Dios que ha tomado nuestra naturaleza para ofrecer su sangre por nosotros. Pero una cosa es disponer de la propia vida o de la vida de otro –en el sentido que acabamos de indicar – para realizar la excelencia moral con la cual el hombre imita supremamente a Dios, y *otra es negar o destruir la propia vida o la de otro porque se rechaza completamente la tarea ética que nos presenta nuestro vivir o el vivir de la persona que nos ha sido confiada* (un hijo enfermo, aborto, eutanasia, etc.).

Lo que ha dicho *Evangelium vitae*, aplicando el principio de la sacralidad de la vida es:

- 1) no existe ninguna circunstancia en la cual la decisión de matar a un inocente sea adecuada a lo que una persona es, a la imagen divina que en ella está presente;
- 2) no existen circunstancias en las cuales la tarea ética que toda vida comporta, para sí mismo o para los otros, pueda ser realizada impidiendo que el sujeto moral mismo viva o, si es el caso, impidiéndole nacer, incluso cuando se prevé que tendrá una vida llena de dolor o limitada por una fuerte incapacidad.

Del principio de la inviolabilidad y sacralidad de la vida deriva el deber positivo general de promover y sostener la vida. Como sucede con las otras normas positivas, obliga *semper, sed non pro semper* (es decir, las normas positivas son siempre vinculantes, pero no urgen constantemente, en cada momento, a ejecutar los actos prescritos, del modo prescrito. Las leyes *negativas*, en cambio, obligan *semper et pro semper*: pues se cumple constantemente con la simple omisión de lo prohibido). Hay que tener en cuenta muchas circunstancias (un médico está obligado a ciertos comportamientos, que no son obligatorios para el que no es médico). En todo caso, la muerte inevitable debe aceptarse (ilícitud del encarnizamiento terapéutico).

Veamos a continuación algunos comportamientos concretos, a la luz de este principio.

4. LA RESPONSABILIDAD HACIA LA PROPIA VIDA

a) *Cuidado del propio cuerpo y de la salud*

*La responsabilidad hacia la vida que nos ha confiado Dios, conlleva el cuidado razonable de la propia salud*⁶⁰. Es una responsabilidad frente a Dios, en primer lugar, y en segundo lugar, frente a los otros: padres, hijos, marido, mujer, etc. En relación a uno mismo, el cuidado de la salud

⁶⁰ Para nuestro actual estudio, no es necesario estudiar los diversos conceptos de salud actualmente más difundidos. El lector interesado encontrará una buena síntesis en L. CICCONE, *Salute e malattia. Questioni di morale della vita fisica (II)*, Ares, Milano 1986, pp. 32-38, y la amplia bibliografía de las pp. 72-74.

es un deber de caridad, no de justicia en sentido estricto, porque esta presupone la alteridad, que en este caso no existe.

El cuidado de sí mismo es una tendencia natural. Para el cristiano es algo más. «Este amor natural por la propia persona está reconocido por el Cristianismo, que lo eleva a virtud sobrenatural cristiana, y lo coloca en una relación interna y necesaria con la voluntad divina, tal como se reveló en Cristo, y como conviene a su seguimiento. Del hecho de que el amor a sí mismo ha sido colocado por Jesús, en su primer y máximo mandamiento, en íntima relación con el amor al prójimo: “Amarás al prójimo como a ti mismo” (Mt 22,39), deriva su inclusión en la esfera del amor de Dios. Del mismo modo que el amor al prójimo, cristianamente entendido, permite descubrir en todo hombre una creatura y una imagen de Dios, el amor a sí mismo, en el sentido cristiano, se convierte en objeto de una relación real con Dios»⁶¹.

En esta materia es importante comprender bien el sentido y el fin del cuidado de la propia salud. El cuerpo es parte integrante de nuestro ser en esta vida y, después de la resurrección, lo será por la eternidad, y la salud es ordinariamente una condición necesaria para el desarrollo de nuestras tareas, hasta las más espirituales. *El cuerpo humano posee en la economía divina de la salvación su propio significado y una particular importancia*. Es clara la enseñanza de San Pablo: el cuerpo es para el Señor, el cuerpo es miembro de Cristo, estamos llamados a dar gloria a Dios en nuestro propio cuerpo⁶². Por esta razón, en el cuidado cristiano del cuerpo hay, por un lado, un sentimiento de respeto a la obra divina y al mismo Cristo, y sólo por esta razón el cristiano es deudor respecto de su cuerpo. Por otro lado, sin embargo, *el cuidado de la salud deja de ser razonable cuando se convierte en fin en sí mismo, culto del cuerpo e idolatría de la salud, y menos aún si el cuerpo se convierte en instrumento de perdición*⁶³. En la aceptación de las especiales tareas que Dios confía a cada uno, el cristiano debe conservar una noble libertad respecto a su cuerpo y a la salud: «Porque el que quiera salvar su vida la perderá; pero el que pierda su vida por mí, ése la salvará. Porque ¿de qué le sirve al hombre haber ganado el mundo entero si se destruye a sí mismo o se pierde?»⁶⁴. «Por eso os digo: no estéis preocupados por vuestra vida: qué vais a comer; o por vuestro cuerpo: con qué os vais a vestir. ¿Es que no vale más la vida que el alimento, y el cuerpo más que el vestido?»⁶⁵. Tampoco hay que olvidar que el cuerpo puede fácilmente convertirse en «cuerpo del pecado», que debe ser destruido⁶⁶. Todos nuestros cuidados deben estar presididos por la conocida advertencia paulina: « De la misma manera, también vosotros debéis consideraros muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús. Por lo tanto, que no reine el pecado en vuestro cuerpo mortal de modo que obedezcáis a sus concupiscencias, ni ofrezcáis vuestros miembros al pecado como armas de

⁶¹ F. TILLMANN, *Il maestro chiama. Compendio di morale cristiana*, 4ª ed., Morcelliana, Brescia 1953, p. 219. Ver también *Ef* 5, 29.

⁶² Cfr. *1 Cor* 6, 13.15.20

⁶³ «La moral exige el respeto de la vida corporal, pero no hace de ella un valor absoluto. Se opone a una concepción neopagana que tiende a promover el *culto del cuerpo*, a sacrificar todo a él, a idolatrar la perfección física y el éxito deportivo. Semejante concepción, por la selección que opera entre fuertes y débiles, puede conducir a la perversión de las relaciones humanas» (*Catecismo*, n. 2289). Precizando la naturaleza del serio compromiso moral de cuidar la propia salud, Ciccone escribe justamente que *«la salud es un bien que se debe administrar prudentemente, más que a conservar [...] Todo daño o agotamiento de la salud que sea inseparable del cumplimiento de precisos deberes, no es otra cosa que la verdadera valoración de la misma salud, en una correcta jerarquía de valores. Pero correlativamente, es moralmente reprobable todo daño a la salud que no sea consecuencia del cumplimiento de deberes, los cuales deberán ser tanto más graves e inderogables cuanto más grave sea el daño previsible para la salud»* (L. CICCONE, *Salute e malattia*, cit., p. 49).

⁶⁴ *Lc* 9, 24-25.

⁶⁵ *Mt* 6,25.

⁶⁶ Cfr. *Rm* 6, 11-14.

injusticia; al contrario, ofreceos vosotros mismos a Dios como quienes, muertos, han vuelto a la vida, y convertid vuestros miembros en armas de justicia para Dios; porque el pecado no tendrá dominio sobre vosotros, ya que no estáis bajo la Ley sino bajo la gracia»⁶⁷.

La responsabilidad moral sobre el cuerpo y la salud comprenden el deber de alimentarse adecuadamente; del vestido, que ha de cuidarse en sus funciones protectora, expresiva y social; el deber de una habitación digna; de la normal higiene; de un sueño suficiente y del adecuado descanso, así como los cuidados médicos oportunos y proporcionados del punto de vista terapéutico⁶⁸. La negligencia irracional hacia el cuerpo y su desprecio son pecados contra la obra de Dios, y el pecado en esta materia puede ser grave.

No parece superfluo transcribir una justa observación de Tillmann: «En la concepción cristiana del cuerpo como templo del Espíritu Santo, para el que corresponden, por eso, un trato lleno de respeto y santidad, encuentra su raíz profunda y su relación con la virtud el deber del aseo y la pulcritud. *El cuerpo debe ser el espejo del alma*: y la experiencia enseña que quien no muestra externamente pulcritud y orden en su persona, no posee estos valores tampoco en su interior. *La exigencia de pulcritud, por consiguiente, no es solamente una cuestión de buena educación, del respeto debido al prójimo, sino que además es expresión del respeto de sí mismo y de la propia persona que constituye un deber cristiano*. Los santos “sucios” no deben ser erigidos en modelo; tales manifestaciones se deben considerar en el contexto del espíritu de los tiempos antiguos, con comprensión por la sinceridad de la intención, aunque a nuestro modo de sentir puedan aparecer repugnantes. ¡Hay que tener presente que el cuidado bien entendido del cuerpo y de la salud es una conquista de los tiempos modernos, y que la higiene, como ciencia, es relativamente joven! La dignidad del cristiano exige que no cuide *exageradamente* de su salud, ni que la comprometa con ligereza; debe considerarla como don de Dios, como un medio para trabajar bien, don y medio del que un día tendrá que dar cuenta. Menos aún debe el cristiano convertirse en esclavo de su cuerpo y del cuidado de sí mismo, de modo que le absorba totalmente su pensamiento y su tiempo!»⁶⁹.

La Iglesia considera que las autoridades públicas también tienen parte de responsabilidad en este ámbito. «El cuidado de la salud de los ciudadanos requiere la ayuda de la sociedad para lograr las condiciones de existencia que permiten crecer y llegar a la madurez: alimento y vestido, vivienda, cuidados de la salud, enseñanza básica, empleo y asistencia social»⁷⁰. Naturalmente, la responsabilidad principal sobre la vida y la salud es propia de cada uno. A cada uno de nosotros, y no al Estado, ha confiado Dios la vida y la salud. Por eso, en los cuidados médicos o de otro tipo hay que respetar siempre el principio del consentimiento informado. Sólo una exigencia necesaria, grave y manifiesta del bien común o de terceras personas puede justificar una intervención coactiva.

Una negatividad completamente especial tienen las sustancias cuyo uso o abuso pueden comprometer la salud y hasta la vida, como las drogas, duras o blandas, fármacos, alcohol, tabaco, estimulantes, etc. Sobre ellas nos detendremos al estudiar la virtud de la templanza.

b) El suicidio

Concepto y tipología del suicidio — Por suicidio entendemos *la supresión intencional de la propia vida mediante una acción u omisión del propio sujeto, o pedida por él a otros* (tradicio-

⁶⁷ Rm 6, 11-14.

⁶⁸ En el capítulo V se aclarará la distinción entre terapias proporcionadas y desproporcionadas.

⁶⁹ F. TILLMAN, *Il maestro chiama*, cit., pp. 230-231.

⁷⁰ *Catecismo*, n. 2288.

nalmente, la teología moral lo llamaba “suicidio directo”⁷¹). El suicidio es un fenómeno grave y desconcertante, conocido desde la antigüedad, pero que en el mundo actual ha adquirido dimensiones relevantes desde el punto de vista cuantitativo⁷² y, sobre todo porque la idea de la eutanasia encuentra una aprobación creciente⁷³. La psicología y la sociología, desde sus respectivos puntos de vista, estudian sus formas y sus causas⁷⁴. En su célebre estudio sociológico, realizado según el método funcionalista, Durkheim distingue tres formas fundamentales de suicidio: egoísta, altruista y anómico. Frecuentemente está ligado a patologías mentales o depresivas, a situaciones de extremo desasosiego existencial. En estos casos, a menudo se puede presumir que los sujetos tienen una responsabilidad moral subjetiva bastante limitada y quizá hasta completamente ausente. No han faltado, sin embargo, intentos de justificar filosóficamente el suicidio (Séneca, Hume, etc.).

Tradición y Magisterio de la Iglesia — *La tradición cristiana siempre consideró el suicidio moralmente inadmisibile.* Lactancio, San Ambrosio, San Agustín y muchos otros son testigos. En particular San Agustín aclaró que no es posible matarse para salvar la propia virginidad: «Ciertamente, el suicida es también homicida, tanto más culpable cuanto más inculpable es respecto de los motivos por los cuales pensó en matarse», ni tampoco para expiar las propias culpas: «Condenamos lo obrado por Judas y la humana razón juzga que al suicidarse más bien acrecentó y no expió la acción de la traición, porque arrepintiéndose para condenarse, desesperó de la misericordia de Dios, y no se dejó el momento propicio para el arrepentimiento que salva»⁷⁵.

Diversos Concilios vetaron las oraciones en sufragio y la sepultura eclesiástica para los suicidas⁷⁶; disciplina que permaneció sustancialmente en pie hasta la entrada en vigor del Código de

⁷¹ Sobre los problemas de la definición de suicidio, véase M. VAN VYVE, *La notion de suicide*, «Revue philosophique de Louvain» 52 (1954) 593-618.

⁷² Para una primera información cfr. M. GARZIA, voz *Suicidio*, en F. DEMARCHI, A. ELLENA, B. CATTARINUSI (eds.), *Nuovo dizionario di sociologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, pp. 2135-2149; L. PAVAN, D. DE LEO (eds.), *Il suicidio nel mondo contemporaneo*, Liviana, Padova 1988.

⁷³ Nos ocuparemos de la eutanasia en el capítulo V.

⁷⁴ Cfr. E. RINGEL, *Selbstmord. Abschluss einer krankhaften psychischen Entwicklung*, Maudrich, Wien 1953; Aa.Vv., *Il suicidio: follia o delirio di libertà?*, Paoline, Milano 1989; AA.VV., *Il suicidio: follia o delirio di libertà?*, Paoline, Milano 1989; L. TOMASI, *Suicidio e società. Il fenomeno della morte volontaria nei sistemi sociali contemporanei*, Angeli, Milano 1989; E. PAVESI, *Tentativi di suicidio e la loro prevenzione. La sindrome presuicidaria*, «Renovatio» 25 (1990) 110-125; E. FIZZOTTI, A. GISMONDI, *Il suicidio. Valore esistenziale e ricerca di senso*, Sei, Torino 1991; D. DE LEO, L. PAVAN (eds.), *Suicidio: verso nuove strategie preventive*, Kendall, Padova 1994; M.L. DI PIETRO, A. LUCATTINI, *Condotte suicidarie e adolescenza nel dibattito attuale*, «Medicina e Morale» 44 (1994) 667-690; AA.VV., *Suicidio adolescenziale. Complessità sociale e prevenzione*, Angeli, Milano 1996. Entre los estudios sociológicos se pueden ver: E. DURKHEIM, *Il suicidio*, UTET, Torino 1969 (orig. 1897); E. A. POWELL, *Occupation, Status and Suicide. Toward a Redefinition of Anomie*, «American Sociological Review» 1 (1958) 131-139; L. I. DUBLIN, *Suicide: A Sociological and Statistical Study*, Ronald Press, New York 1963; R.W. MARIS, *Pathways to Suicide*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1981. Desde el punto de vista filosófico se vea el acertado estudio de F. D'AGOSTINO, *La riduzione moderna della persona: l'esempio del suicidio*, en IDEM, *Bioetica. Nella prospettiva della filosofia del diritto*, G. Giappichelli, Torino 1996, pp. 207-219.

⁷⁵ SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, I, 17. Y más adelante añade: «Con razón, en ningún pasaje de los libros sagrados y canónicos se puede encontrar que se haya ordenado o permitido matarse para conseguir la inmortalidad o para evitar o liberarse de un mal. Al contrario, se debe entender que ha sido prohibido en aquel pasaje en el cual la Ley dice: *No matarás*. Hay que notar que no añade “a tu prójimo”, como cuando prohíbe el falso testimonio: *No darás falso testimonio contra tu prójimo* (Ex 20, 13-16). [...] En el precepto *No matarás*, sin ningún añadido, nadie, ni siquiera el individuo al cual se da el mandamiento, debe entenderse excluido. [...] El que se mata a sí mismo, de hecho, mata a un hombre» (*Ibid.*, I, 20).

⁷⁶ Por ejemplo, el canon 15 del Concilio II de Orléans, (año 533) y el cap. 16 del Concilio II de Braga (año 563): Mansi 8, 837 y 9, 779.

Derecho Canónico de 1983. Este último no menciona explícitamente a los suicidas entre los públicos pecadores que no pueden recibir sepultura eclesiástica⁷⁷, y así no presupone como regla general la plena imputabilidad de quien se ha quitado la vida⁷⁸.

Del Magisterio reciente, basta recordar la firme condena del suicidio por parte del Concilio Vaticano II⁷⁹, y citar la síntesis de la enseñanza eclesial ofrecida por la encíclica *Evangelium vitae*: «el suicidio es siempre moralmente inaceptable, al igual que el homicidio. La tradición de la Iglesia siempre lo ha rechazado como decisión gravemente mala (f. S. Agustín, *De Civitate Dei* I, 20: CCL 47, 22; S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 6, a. 5). Aunque determinados condicionamientos psicológicos, culturales y sociales puedan llevar a realizar un gesto que contradice tan radicalmente la inclinación innata de cada uno a la vida, atenuando o anulando la responsabilidad subjetiva, el *suicidio*, bajo el punto de vista objetivo, es un acto gravemente inmoral, porque comporta el rechazo del amor a sí mismo y la renuncia a los deberes de justicia y de caridad para con el prójimo, para con las distintas comunidades de las que se forma parte y para la sociedad en general (Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Iura et bona*, sobre la eutanasia (5 mayo 1980), I: AAS 72 (1980), 545; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2281-2283). En su realidad más profunda, constituye un rechazo de la soberanía absoluta de Dios sobre la vida y sobre la muerte, proclamada así en la oración del antiguo sabio de Israel: « Tú tienes el poder sobre la vida y sobre la muerte, haces bajar a las puertas del Hades y de allí subir » (*Sb* 16, 13; cf. *Tb* 13, 2)»⁸⁰.

Argumentación teológica — A la luz de lo que acabamos de decir sobre el principio de la inviolabilidad de la vida humana⁸¹, la comprensión de la inmoralidad del suicidio en el plano objetivo no debería presentar dificultades. Hasta en los casos más extremos de personas abandonadas por todos, para quienes la propia parece ser más una carga que una ventaja para la sociedad, la muerte intencional de sí mismo es la negación del mismo sujeto moral, imagen del Dios vivo, por lo cual se sustrae radicalmente a cualquier deber ético que el vivir puede llevar consigo (la enfermedad y el dolor, la soledad, las culpas pasadas que se han de expiar, los fracasos cuyas consecuencias hay que asumir, etc.). Con el sujeto moral, todo el orden moral es objetivamente negado. Sin embargo, en el plano de la responsabilidad subjetiva existen condiciones y situaciones tan complejas que sólo Dios puede valorar.

Suicidio indirecto — La tradición llamaba “suicidio indirecto”, expresión ciertamente desafortunada, a aquellos comportamientos que, con la intención de conseguir un bien importante o necesario, llevan consigo un grave peligro para la vida. El peligro de muerte (y la eventual muerte) no es buscado ni querido de ninguna manera, ni como fin ni como medio, sino tolerado en cuanto vinculado a las acciones que es necesario poner por otros e importantes motivos. Los militares, policías, médicos, sacerdotes que asisten a personas afectadas por enfermedades infecciosas graves, etc., en ocasiones deben correr graves riesgos. Son moralmente lícitos esos comportamientos, y a

⁷⁷ Cfr. CIC, c. 1184.

⁷⁸ Se debe tener presente el Decreto de la Congregación para la Doctrina de la fe del 20-IX-1973 (AAS 65[1973] 500), sobre la conveniencia de proceder a una adecuada catequesis para evitar todo posible escándalo de los fieles. Sobre este tema, véase L. CICCONE, *La vita umana*, cit., pp. 91-93. El *Catecismo* dice al respecto: « No se debe desesperar de la salvación eterna de aquellas personas que se han dado muerte. Dios puede haberles facilitado por caminos que El solo conoce la ocasión de un arrepentimiento salvador. La Iglesia ora por las personas que han atentado contra su vida».

⁷⁹ *Gaudium et spes*, n. 27.

⁸⁰ *Evangelium vitae*, n. 66.

⁸¹ Ver *supra*, párrafos 2 y 3 de este capítulo.

veces hasta debidos, cuando no hay otro medio para obtener o defender bienes necesarios, o al menos de una importancia proporcionada al riesgo que se corre. El bien común, la vida física o espiritual de los otros, etc. pueden hacer moralmente justos los comportamientos altamente arriesgados.

c) *Actividades peligrosas*

Un capítulo distinto es el constituido por aquellas actividades que por su naturaleza o por el modo en que se realizan por una determinada persona, ponen en peligro la propia vida o la ajena, la mayoría de las veces por motivos banales. A esta categoría pertenecen ciertos comportamientos en la conducción de vehículos (especialmente en estado de embriaguez o semiembriaguez, o en horarios de mucho cansancio) deportes extremos, o para los cuales una determinada persona no tiene condiciones, dietas alimenticias innecesarias o sin el debido control médico, intervenciones médicas superficiales o sin garantías, descuidos grave en el mantenimiento de vehículos, aviones, ascensores, aparatos domésticos, etc.

Aunque el riesgo no sea buscado intencionalmente, *estos comportamientos constituyen una culpa moral*, que puede llegar a ser grave. Según las situaciones y circunstancias, causan un número de muertes estadísticamente relevantes, dan lugar a grandes tragedias familiares y constituyen un notable peso económico para la sociedad. Las estructuras y el personal de socorro, los sistemas sanitarios y de previsión, etc. deben remediar daños graves que la mayoría de las veces no tienen otra causa que la imprudencia, la superficialidad o la vanidad de hacer lo que está de moda. En el plano social y político hay que notar que la condescendencia frente a comportamientos irresponsables cuyas graves consecuencias recaen al final sobre otros y sobre la colectividad, no tienen nada que ver con el respeto de la libertad.

5. LA RESPONSABILIDAD HACIA LA VIDA DEL PRÓJIMO

En el estudio de la inviolabilidad de la vida humana hemos expuesto en sus líneas generales los principios teológicos y la doctrina de la Iglesia que fundamenta la actitud que se ha de guardar respecto a la vida humana, ya sea la propia, o la del prójimo. Expresión normativa de la actitud inspirada en la justicia es el mandamiento “no matarás”. Hemos mencionado que excluye absolutamente toda forma de muerte intencional de un ser humano inocente. En cambio, no excluye o al menos no absolutamente, otros comportamientos de los que puede seguirse de diversas maneras la muerte de un ser humano. Sobre la base de los fundamentos teológicos ya expuestos, tenemos que estudiar con más detalle toda la materia.

a) *La muerte intencional del inocente*

Sabemos que la encíclica *Evangelium vitae* ha repropuesto una vez más, de modo muy solemne, la doctrina según la cual «*la eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente es siempre gravemente inmoral*»⁸². Queda por explicar en qué consiste la muerte directa y voluntaria de un inocente.

⁸² *Evangelium vitae*, n. 57. Véase *supra* el párrafo 3.

Ya dijimos que, en el lenguaje técnico de la moral, “inocente” no significa en tal contexto “sin culpa”, sino “*que no daña*”, “*que no está agrediendo*”, atacando, *salvo que tuviera un título positivo y válido para hacerlo*. Así, por ejemplo, un hombre completamente privado del uso de razón a causa de una enfermedad mental grave que ataca a otro con violencia, aunque no tenga capacidad de ser moralmente culpable, no es “inocente”, sino que atenta contra el derecho a la vida, y por eso es lícito defenderse de él. En cambio, un policía que debe arrestar a un delincuente por mandato del juez, no es un “injusto agresor” respecto del cual sería lícito defenderse.

“*Muerte directa y voluntaria*” significa *muerte intencional*, es decir, toda forma de actuar la elección deliberada y consciente de privar a un ser humano inocente de su vida, tanto si la privación de la vida del prójimo es querida como fin, como si es querida como medio para otro fin, aunque sea bueno⁸³. El que obra quiere conscientemente matar, y por eso realiza tal acción. La expresión “como fin o como medio” trata de comprender las dos modalidades del querer (voluntario) directo⁸⁴, en este caso del homicidio directo. Matar deliberadamente a la persona X es lo mismo que “eliminar a X”, porque desde algún punto de vista se considera que su existencia es un mal. Esto puede significar dos cosas: 1) que eliminar a X es querido como fin en sí mismo, lo cual sucede cuando la última intención de la acción es simplemente que X deje de existir; 2) eliminar a X es querido como medio para otra intención: para que no estorbe los propios proyectos, porque es testigo ocular de un delito que se quiere mantener oculto, para evitar un peligro para la propia salud, etc.⁸⁵.

A la muerte, entendida de este modo, se refiere el pronunciamiento de *Evangelium vitae*, n. 57, y la prohibición absoluta de matar en la tradición moral de la Iglesia. La elección deliberada de matar jamás está en conformidad con la justicia. *La muerte intencional del inocente es siempre una culpa moral grave*, uno de los pecados que claman venganza al cielo⁸⁶, y que desde siempre ha sido considerado por el sentido moral común, por las leyes civiles y de la Iglesia, como uno de los pecados más graves⁸⁷. Aún hoy día conlleva penas canónicas⁸⁸. La negatividad moral del homicidio puede ser todavía más grave cuando el homicida rompe con su acto vínculos naturales especialmente importantes: es el caso del aborto y del infanticidio, del fratricidio, del parricidio y del conyugicidio.

La muerte de un hombre inocente por otro puede acontecer también por efecto colateral *no querido* de una acción cuyo *efecto inmediato y querido es otro*. Dentro de esta hipótesis hay que distinguir dos figuras diversas:

a) En la primera, la muerte de un inocente sucede como efecto colateral, previsto pero no querido de ninguna manera, de una acción que es buena en sí misma y en su efecto inmediato querido por el agente⁸⁹. La muerte del inocente es entonces un *efecto indirecto* de la acción puesta por el agente. Nos encontramos ante una acción de doble efecto⁹⁰, que como tal ha de ser valorada moral-

⁸³ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 57.

⁸⁴ Cfr. *Elegidos en Cristo I*, cap. VI, parágrafo 2 a).

⁸⁵ Cfr. el análisis de M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, cit., pp. 280-289.

⁸⁶ Cfr. Gn 4, 10; *Catecismo*, n. 2268.

⁸⁷ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 54.

⁸⁸ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 54.

⁸⁹ Cfr. *Elegidos en Cristo I*, cap. VI, parágrafo 2 b).

⁹⁰ Cf. *Elegidos en Cristo I*, cap. VI, parágrafo 5 b). Recuérdese en particular lo que allí se dice sobre la importancia de no confundir el efecto indirecto con el efecto querido directamente como medio. El criterio distintivo fundamental es el siguiente: *para que el efecto previsto de una acción pueda considerarse objeto indirecto de la voluntad, tal efecto no*

mente. Si la acción es buena por su efecto inmediato y por la intención que la inspira, y si la necesidad de realizarla es proporcionada a la importancia del efecto indirecto negativo (en ese caso, la muerte del inocente), la acción es moralmente lícita, no puede calificarse como homicidio. Así, por ejemplo, una persona joven puede tener una grave enfermedad que lo llevará sin duda a la muerte en pocos meses, si no se somete a una intervención quirúrgica. La operación es peligrosa. Puede ser que el organismo soporte bien la intervención y entonces, el joven quedará definitivamente curado del mal, pero también puede no soportarlo, y entonces no saldrá con vida de la sala de operaciones. Si a pesar de haber actuado bien el cirujano, el chico muere, la muerte será efecto colateral, previsto pero no querido, de una intervención terapéutica necesaria. No es homicidio de ninguna manera. En estos casos, por la extrema gravedad del posible efecto colateral negativo, es claro que la necesidad o proporcionalidad de la acción a realizar debe evaluarse con mucho rigor y prudencia.

Vale la pena considerar la observación que propone Günthor: «Tenemos que ser muy cuidadosos frente a ciertas definiciones de la muerte directa e indirecta, que se alejan de la interpretación tradicional, y tienen consecuencias deletéreas. Por ejemplo, la acción homicida directa ha sido identificada con una acción que lleva *per sé* (de por sí) a la muerte, mientras habría homicidio indirecto cuando la muerte acaece *por causa de una circunstancia particular de naturaleza extrínseca (per accidens)*. Esta explicación de los conceptos es errónea, como lo demuestran un par de ejemplos concretos: permanecer en un avión que sin duda se hará pedazos al caer a tierra, es una acción que lleva *per se* a la muerte; sin embargo, estamos sólo frente a un suicidio indirecto del piloto si él, actuando así, trata de salvar las vidas y los hombres, y no busca su propia muerte. Al revés, una acción que resulta mortal sólo por razón de circunstancias particulares, es decir *per accidens*, puede ser un homicidio directo, como muestra el ejemplo siguiente: una cierta inyección no es *per sé* mortal, y puede provocar la muerte sólo cuando existen determinadas condiciones, por ejemplo, cuando el paciente es extraordinariamente débil; ahora bien, cuando uno da a un enfermo grave una inyección que de por sí no es mortal, pero que lo será por las condiciones del sujeto, nos encontramos frente a un homicidio directo, cuando quien obra así, lo que intencionalmente quiere es la muerte del otro»⁹¹.

b) Otra figura diversa de la precedente tiene lugar cuando la muerte sobreviene como efecto no querido y hasta no previsto de una acción moralmente negativa, lesiva de la persona que después muere, o como efecto no querido y no previsto de una negligencia relevante. Al primer caso, en derecho se lo conoce como *homicidio preterintencional* (una rapiña en la que la víctima cae a tierra, se golpea, y muere). En el segundo caso, se llama *homicidio culposo*, cuando, por ejemplo, un paciente muere en la sala de operaciones por negligencia grave del cirujano. El derecho encuentra una responsabilidad penal en ambos casos, que es castigada con una pena menor de la infligida al homicidio intencional (*homicidio doloso*).

Desde el punto de vista moral, el homicidio preterintencional no es un homicidio directamente voluntario: no había sido previsto ni querido, ni siquiera como medio: se actuó para robar, no para matar. Sin embargo, el agente es moralmente responsable de la muerte causada, aunque en menor grado de quien mata intencionalmente. La razón ha sido estudiada en la moral general, a propósito de la responsabilidad moral sobre los eventos que se siguen de una acción voluntaria: «Somos responsables de las consecuencias negativas de nuestras malas acciones, aunque estas consecuencias no hubieran sido previstas, siendo previsibles. Habríamos podido evitarlas, si hubiéramos hecho lo bueno, o si no hubiéramos realizado la acción mala»⁹², que teníamos obligación de no hacer.

puede ser querido como el medio (en el plano real, la causa), que permite conseguir o realizar lo que realmente interesa. Todo efecto visto y querido como anillo causal entre el sujeto y su fin es querido directamente como medio, y no puede considerarse ni valorarse como efecto indirecto.

⁹¹ A. GÜNTHOR, *Chiamata e risposta ...*, cit., III, n. 462.

⁹² *Elegidos en Cristo I*, p. 208.

La misma razón vale para el homicidio culposo, aunque generalmente de modo más atenuado. Todo depende de la naturaleza y culpabilidad de la negligencia en cada caso concreto.

Por último, la muerte de otro puede ser causada de modo totalmente involuntario e inculpable. Sería el caso del que, que entrenándose en un polígono de tiro, respetando todas las normas de seguridad, mata a una persona que, de modo inexplicable y absolutamente imprevisible, se encuentra en un lugar prohibido, donde no debía haber nadie. Esta muerte no es moralmente imputable.

b) La legítima defensa

La enseñanza más reciente de la Iglesia sobre legítima defensa es la del *Catecismo de la Iglesia Católica* y la de la encíclica *Evangelium vitae*. *La legítima defensa es intencionalmente un acto de autodefensa, la herida eventual o la muerte del injusto agresor es involuntaria*⁹³. La muerte eventual es atribuida de hecho «al mismo agresor que se expuso, con su acción, también en el caso en que no fuese moralmente responsable por carencia del uso de razón»⁹⁴. Hacer respetar el derecho a la propia vida o a la ajena, es un principio fundamental de la moral, y «quien defiende la propia vida no se hace culpable de homicidio»⁹⁵, siempre que en la autodefensa no use mayor violencia que la necesaria. «La legítima defensa puede ser no sólo un derecho, sino un deber grave, para quien es responsable de la vida de otros, del bien común de la familia o de la comunidad civil»⁹⁶. Se podría renunciar al derecho a defenderse «sólo movido por un amor heroico, que profundiza y transforma el amor por uno mismo, según el espíritu de las bienaventuranzas evangélicas (cf. *Mt* 5, 38-48) en la radicalidad oblativa cuyo ejemplo sublime es el mismo Señor Jesús»⁹⁷.

*No faltan autores que suscitan dudas sobre la licitud de la legítima defensa y sobre su compatibilidad con el espíritu evangélico*⁹⁸. Nos parece que estas dudas proceden en buena parte de una comprensión inexacta de la naturaleza del acto de autodefensa, que no es una elección intencional de matar, o de recurrir violencia para defenderse o para prevenir una agresión. Si así fuera, la autodefensa sería homicidio directo y voluntario de un agresor, y por consiguiente una elección de hacerse justicia por las propias manos, lo cual ciertamente no es lícito. Hacer justicia es tarea de las autoridades públicas. Santo Tomás afirma decididamente que no es lícito que un ciudadano privado «intente (*intendat*) directamente a matar para defenderse a sí mismo»⁹⁹.

En la autodefensa no hay, en cambio, una elección de matar al agresor. La autodefensa se dirige contra la acción homicida puesta en acto por el agresor, y no contra su vida. Si resulta la muerte del agresor, muerte que se trata de evitar y que no se desea, es una consecuencia colateral no

⁹³ Cfr. *Catecismo*, n. 2263, que cita las palabras de santo Tomás: *S.Th.*, II-II, q. 64, a. 7.

⁹⁴ *Evangelium vitae*, n. 55. La Encíclica remite a santo Tomás, *S.Th.*, q. 64, a. 7, y a san Alfonso de Ligorio, *Theologia moralis*, lib. III, tract. 4, cap. 1, dub.3.

⁹⁵ *Catecismo*, n. 2264.

⁹⁶ *Catecismo*, n. 2265.

⁹⁷ *Evangelium vitae*, n. 55.

⁹⁸ Por ejemplo K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, III/4, pp. 488-499. Un enfoque más equilibrado del problema en F. D'AGOSTINO, *Omicidio e legittima difesa*, en F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA (eds.), *Nuovo dizionario di teologia morale* ci., pp. 826-830. L. CICCONE, *La vita umana*, cit., pp. 51-61 (con bibliografía). Correcto en las conclusiones operativas, pero algo desequilibrado en la manera de encararlo es, a nuestro juicio, el reciente y óptimo estudio de M. FAGGIONI, *La via nelle nostre mani*, Edizioni Camilliane, Turín 2004, pp. 123-136.

⁹⁹ *S.Th.*, II-II, q. 64, a.7.

intencional de la acción lícita y hasta obligada de defenderse¹⁰⁰. Las condiciones normalmente exigidas por los moralistas para que el acto de autodefensa sea lícito son: que se trate de una agresión injusta actual, que se use el mínimo de violencia indispensable para rechazar la agresión (*moderamen inculpatae tutelae*), que el mal causado sea proporcionado al bien defendido. En realidad, son los criterios que permiten saber que el acto juzgado ha sido verdaderamente un acto de autodefensa y que la muerte del agresor —si se dio— se ha verificado como consecuencia colateral no intencional del acto de autodefensa. La autodefensa es algo muy distinto del castigo, de la venganza, o desahogo del odio o de la ira contra el agresor. La legítima defensa no es un “homicidio permitido”, porque no es una elección de matar, sino la elección de defenderse. En este sentido, hay que afirmar que «la legítima defensa de las personas y de la sociedad no constituye una excepción a la prohibición de matar al inocente»¹⁰¹.

Como se ha dicho, en algunas particulares circunstancias una persona puede sentirse llamada a ejercitar heroicamente la caridad y la mansedumbre renunciando a defender su propia vida. Pero esta renuncia a la legítima defensa no puede presentarse como un deber moral general. En todo caso se debe evitar poner el Evangelio —con sus exigencias de caridad, mansedumbre y perdón— en contradicción con los fundamentos de la justicia. El Evangelio nos llama a la mansedumbre y al perdón, pero no protege la agresión, ni puede ser invocado para culpabilizar a quien se defiende con moderación y sin odio.

c) La justicia penal y la pena de muerte

La justicia penal es una parte potencial de la virtud de la justicia, es decir, una especie de justicia. Algunos piensan que es parte de la justicia distributiva; otros la ponen en el ámbito de la justicia general o legal, o de la justicia conmutativa. La justa pena, según los casos y la perspectiva desde la cual se la mira, tiene afinidades con cada una de las tres especies de justicia citadas¹⁰². A nosotros nos interesa señalar que sin ninguna duda pertenece a la justicia que las autoridades públicas del Estado castiguen con penas adecuadas los delitos cometidos por los ciudadanos. En esta perspectiva debe afrontarse el tema de la pena de muerte.

Sagrada Escritura — La licitud o no de la pena de muerte es un tema que suscita hoy día grandes controversias, que tienen una larga historia, a la que nos referiremos de modo resumido¹⁰³. El quinto mandamiento del Decálogo, “no matarás”, es parte de la Ley de Moisés, que prevé la pena de muerte para diversos delitos. Diversos estudios especializados han tratado de redimensionar o releer este hecho¹⁰⁴, pero el hecho subsiste en toda su evidencia. En el Nuevo Testamento no hay ningún texto que ofrezca una legitimación explícita de la pena de muerte. *Rm* 13, 4 no proporciona una clara justificación de ella. Pero tampoco existen en el Nuevo Testamento condenas a la pena capital,

¹⁰⁰ Para el análisis particularizado de la estructura del acto de autodefensa legítima, véase M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, cit., pp. 312-319. Un análisis más amplio, con la discusión de las opiniones discordantes, en ID., *Legge naturale e ragione pratica: una visione tomista dell'autonomia morale*, cit., 434-455.

¹⁰¹ *Catecismo*, n. 2263.

¹⁰² Cfr. D.M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., II, n.71.

¹⁰³ Sobre la pena de muerte, véase: A. GÚNTHOR, *chiamata e risposta*, cit., III, nn. 479-490; L. CICCONE, *La vita umana*, cit., pp. 63-83 (con amplia bibliografía); M. GAGGIONI, *La vita nella nostre mani*, cit., pp. 137-158; C. CAFFARRA, *Riflessione teologica sul diritto penale dello Stato*, «Jus» 26 (1979) 367-371. ...

aunque sí el espíritu evangélico implica la superación de la ley del talión, y parece apuntar hacia otros caminos en la lucha contra el mal.

Escritores cristianos — Los padres y escritores eclesiásticos prenicenos son generalmente contrarios a la pena de muerte, así como al servicio militar y otras manifestaciones de violencia. Los textos de San Agustín admiten diversas interpretaciones¹⁰⁵. El hecho es que durante la Edad Media, poco a poco se afirmó la tesis de la legitimidad de la pena de muerte. Al comienzo del siglo XIII, la *Professio fidei* establecida para la conversión de los valdenses, comprendía la legitimidad de la pena de muerte¹⁰⁶. Comparten esta opinión Santo Tomás y el beato Juan Duns Scoto, y con ellos muchos otros doctores medievales¹⁰⁷. Lutero, Zwinglio y Calvino siguen la opinión de los medievales, con diversos matices. La tesis favorable a la legitimidad será pacíficamente aceptada por la tradición manualística, católica y protestante, con pocas excepciones. K.Barth se opone decididamente a la pena de muerte por un motivo cristológico: la pena de muerte no tiene razón de ser después que Cristo ha expiado en la Cruz por todos los crímenes y por todas las violaciones del orden público. Sin embargo, también Barth la considera justa y hasta necesaria en casos de extraordinaria gravedad (estado de guerra, traición a la patria)¹⁰⁸.

Magisterio de la Iglesia — El *Catecismo del Concilio de Trento* consideraba lícita la pena de muerte¹⁰⁹. Algunos pontífices, al tratar la cuestión de modo casi siempre incidental, han sostenido la misma tesis¹¹⁰. Recientemente, el *Catecismo de la Iglesia Católica* y la encíclica *Evangelium vitae* le han dedicado una atenta reflexión¹¹¹. La primera edición del *Catecismo* (1992) la considera desde la óptica de la legítima defensa. Siguiendo «la enseñanza tradicional de la Iglesia», afirma la

¹⁰⁴ Cfr. P. RÉMY, *Peine de mort et vengeance dans la Bible*, «Science et esprit» 19 (1967) 323-350 ; E WIESNET, *Pena e retribuzione: la riconciliazione tradita. Sul rapporto tra cristianesimo e pena*, Giuffrè, Milano 1987.

¹⁰⁵ N. BLÁZQUEZ, *La pena de muerte según San Agustín*, Madrid 1977, piensa que san Agustín negó la eticidad de la pena de muerte. Pero hay textos del Obispo de Hipona que llevan pensar de otro modo. Cfr. por ejemplo M. FAGGIONI, *la vita nelle nostre mani*, cit., p. 142.

¹⁰⁶ «Por lo que se refiere al poder secular, declaramos que puede ejercer el juicio de sangre sin pecado mortal, con tal de que la venganza no proceda del odio sino como un acto de justicia, no de manera incauta, sino con reflexión» (DH 795).

¹⁰⁷ Cfr. *S.Th.*, II, Q. 11, a.3; q. 64, aa.2-3; *C.G.*, III, 146. Con su habitual determinación, N. Blázquez considera que santo Tomás «se equivoca solemnemente»: N. BLÁZQUEZ, *La pena di morte*, en E. SGRECCIA, R. LUCAS (eds.), *Commento interdisciplinare alla "Evangelium vitae"*, cit., p. 415. Véase también N. BLÁZQUEZ, *La pena de muerte según Santo Tomás y el abolicionismo moderno*, «Revista Chilena de Derecho» 10 (1983) 277-316; *La pena de muerte*, Madrid 1994, p. 57-76; 125-162. A nosotros, la cuestión no nos parece tan clara y simple. Defiende la argumentación tomista L. DEWAN, *Thomas Aquinas, Gerard Bradley and the Death Penalty: Some Observations*, «Gregorianum» 82 (2001) 149-165. Véase también la amplia valoración crítica de los argumentos de Blázquez en I. CAMPOS FERNÁNDEZ-FIGUERA, *La argumentación sobre la pena de muerte...*, cit., pp. 11-168.

¹⁰⁸ Cfr. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, III/4, pp. 506 ss.; 510-515.

¹⁰⁹ Cfr. *Il Catechismo Romano Commentato*, Ares, Milano 1990, pp. 356-358.

¹¹⁰ Cfr. PÍO XI, Enc. *Casti Connubii*, 31-XII-1930: DH 3720; PÍO XII, *Alocución*, 2-IX-1952: AAS 44 (1952) 787: «Aún cuando se trata de la ejecución de un condenado a muerte, el Estado no dispone del derecho del individuo a la vida. En ese caso, el poder público se limita a privar al condenado del *bien* de la vida en expiación de su culpa, después que son su delito él mismo se había privado del *derecho* a la vida».

¹¹¹ Cfr. además de la contribución de N. BLÁZQUEZ, F. COMPAGNONI, *La pena di morte nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, «Rivista di Teologia Morale» 25 (1993) 263-267; L. EUSEBI, *Il nuovo Catechismo e il problema della pena*, «Humanitas» 48 (1993) 285-296; P. FERRARI DA PASSANO, *La pena di morte nel Catechismo della chiesa cattolica*, «La Civiltà Cattolica» 14/4 (1993) 14-26; M. HENDRICKX, *Le magistèreet la peine de mort. Réflexions sur le Catechisme et Evangelium vitae*, «Nouvelle Revue Théologique» 118 (1996) 3-22.

licitud de la pena de muerte en casos de extrema gravedad¹¹², añadiendo, sin embargo, que «si los medios incruentos son suficientes para defender del agresor las vidas humanas, y para proteger el orden público y la seguridad de las personas, la autoridad se limitará a estos medios, porque responden mejor a las condiciones concretas del bien común y están más en conformidad con la dignidad de la persona humana»¹¹³. La encíclica *Evangelium vitae* toma nota de que «se registra, en la Iglesia y en la sociedad civil, una creciente tendencia que «tanto en la Iglesia como en la sociedad civil, una tendencia progresiva a pedir una aplicación muy limitada e, incluso, su total abolición»¹¹⁴. Aclara que el problema debe ser encuadrado en la óptica de una justicia penal que sea cada vez más conforme a la dignidad del hombre y al designio de Dios sobre el hombre y la sociedad¹¹⁵. Y añade: «la pena que la sociedad impone “tiene como primer efecto el de compensar el desorden introducido por la culpa” (Catecismo, n. 2266). La autoridad pública debe reparar la violación de los derechos personales y sociales mediante la imposición al reo de una adecuada expiación del crimen, como condición para ser readmitido al ejercicio de la propia libertad. De este modo la autoridad obtiene, también, el objetivo de preservar el orden público y la seguridad de las personas, no sin ofrecer al mismo reo un estímulo y una ayuda para corregirse y enmendarse (cfr. ibidem). Es evidente que, precisamente para conseguir todas estas finalidades, la medida y la calidad de la pena deben ser valoradas y decididas atentamente, sin que se deba llegar a la medida extrema de la eliminación del reo salvo en casos de absoluta necesidad, es decir, cuando la defensa de la sociedad no sea posible de otro modo. Hoy, sin embargo, gracias a la organización cada vez más adecuada de la institución penal, estos casos son ya muy raros, por no decir prácticamente inexistentes». En 1997 fue publicada la Editio Typica latina del Catecismo de la Iglesia Católica, que ha introducido algunas modificaciones en el tratamiento de la pena de muerte, para adecuarlo mejor a la encíclica *Evangelium vitae*. En su n. 2267, ahora más amplio, es reconocida la licitud, en principio, de la pena de muerte, en conformidad a la «*traditionalis doctrina Ecclesiae*», siempre que haya certeza absoluta de la identidad y responsabilidad del reo, y que no exista otro medio para defender eficazmente las vidas humanas¹¹⁶. Al final añade: «A la verdad, hoy, atendiendo a los medios de que dispone el Estado para reprimir eficazmente el crimen, poniendo a quien lo cometió en condiciones de no dañar y sin quitarle definitivamente la posibilidad de redimirse, los casos en los cuales sea absolutamente necesario suprimir al reo “son ya muy raros [...] por no decir prácticamente inexistentes” (*Evangelium vitae*, n. 56)»¹¹⁷. Juan Pablo II ha declarado que ve un signo de esperanza en el creciente reconocimiento que la dignidad de la vida humana jamás debe ser negada, ni siquiera a quien ha hecho el

¹¹² Cfr. *Catecismo*, n. 2266 (edición de 1992).

¹¹³ *Catecismo*, n. 2267 (edición de 1992).

¹¹⁴ *Evangelium vitae*, n. 56.

¹¹⁵ Cfr. *Evangelium vitae*, n. 56.

¹¹⁶ Como justamente advierte Ciccone, el hecho de que la edición latina del *Catecismo* hable todavía de una doctrina tradicional de la Iglesia acerca de la licitud, en principio, de la pena de muerte, impone una cautela rigurosa antes de considerar indiscutible la tesis de Blázquez, según la cual existiría una verdadera tradición apostólica sobre la no licitud de la pena de muerte, y sólo una tradición eclesiástica tardía sobre su licitud, tradición que poco tendría que ver con el espíritu de la tradición apostólica original. Para referencias de las obras de Blázquez, véase L. CICCONE, *La vita umana*, cit., pp. 72-73. Teológicamente, nos parece problemático el camino emprendido por Blázquez. Pensamos que la solución al problema ha de ser buscada por otros caminos.

¹¹⁷ *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Editio Typica, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, n. 2267: «Revera nostris diebus, consequenter ad possibilitates quae Statui praesto sunt ut crimen efficaciter reprimatur, illum qui hoc commisit, innoxium efficiendo, quin illi definitive possibilitas substrahatur ut sese redimat, casus in quibus absolute necessarium sit ut reus supprimatur, « admodum raro [...] intercidunt [...], si qui omnino iam reapse accidunt” (*Evangelium vitae*, n. 56) ».

mal, renovando la llamada «para que se cree un consenso para abolir la pena de muerte, que es cruel e inútil»¹¹⁸.

Un debate no concluyente — En el plano del derecho y de la ética política, desde que C. Beccaria escribió en su conocido libro *Dei delitti e delle pene* (Livorno 1764) contra la pena de muerte, han sido cuidadosamente examinadas y balanceadas las razones a favor y en contra de la pena de muerte. A la luz de tal discusión, escribía Günthor: «En los tiempos modernos, los progresos del conocimiento de la dignidad humana y de las motivaciones profundas y complejas del actuar humano, los medios que el Estado posee para tutelar el orden público, la necesidad que la opinión pública —supuesto naturalmente que sea justa y motivada— concuerde con el derecho penal, y otros motivos, todavía nos dejan muy perplejos frente a la pena de muerte. Además, hay que considerar que el espíritu del Evangelio exhorta a tratar con mansedumbre también al individuo que se ha hecho gravemente culpable. Sin embargo, no es posible demostrar con evidencia que la pena de muerte esté claramente rechazada en todo caso como inmoral»¹¹⁹.

Discusión y toma de posición — Debemos expresar, ahora nuestra posición. Hay que aclarar, en primer lugar, que el problema de la pena de muerte no debe vincularse al mandamiento “no matarás”, porque no se refiere a ella. Esto resulta claramente del hecho de que en la cultura moral y jurídica del pueblo hebreo y de muchos otros pueblos, la voluntad y conciencia de respetar completamente el quinto mandamiento coexistía pacíficamente con el recurso a la pena de muerte. La elección de matar intencionalmente a un hombre tomada por una persona privada, es un tipo de acción moral esencialmente diversa a la elección de restablecer la justicia violada mediante la aplicación de la pena de muerte cuando se considera que la pena capital es necesaria para ese fin. Esta última es un acto de la justicia penal. La cuestión que se debe resolver no es, pues, si la pena de muerte es compatible con el quinto mandamiento del Decálogo¹²⁰, sino más bien si, en el ámbito de la justicia penal, que según el ordenamiento divino el Estado debe administrar, la pena de muerte es una pena adecuada para algunos delitos¹²¹. La adecuación de una pena tan cruel depende de su necesidad o conveniencia: para restablecer la justicia y tutelar el bien común, ¿es necesaria o muy conveniente la pena de muerte? ¿Aplicar la pena de muerte es, verdaderamente, un acto de justicia penal?

Pensamos que a esta pregunta, *la justicia penal no puede dar una única respuesta válida para todos los periodos históricos*. Las circunstancias son muy diversas. Y la orientación propuesta por la encíclica *Evangelium vitae* está referida al hoy y depende, aunque solo parcialmente, de una cuestión de hecho: «Hoy, sin embargo, gracias a la organización cada vez más adecuada de la institución penal, estos casos son ya muy raros, por no decir prácticamente inexistentes»¹²². Todavía hoy existen situaciones diferenciadas, y en algunos países la organización de la institución penal no está tan evolucionada: en otros, la delincuencia organizada es tan poderosa que el Estado no consigue ni

¹¹⁸ JUAN PABLO II, *Homilía en Saint Louis* (USA), 27-I-1999: *Insegnamenti* 22/1 (1999) 269.

¹¹⁹ A. GÜNTHOR, *Chiamata e risposta*, cit., III, n. 490. Recuérdese que esta obra es anterior al *Catecismo* y a la *Evangelium vitae*.

¹²⁰ La argumentación de K. Barth o es concluyente, porque confunde dos planos que son bien distintos. Véase la refutación de A. GÜNTHOR, *Chiamata e risposta*, cit., III, n. 482.

¹²¹ Téngase presente que si *Rm* 13, 1-7 probablemente no puede ser invocado como prueba irrefutable de la licitud de la pena de muerte en principio, al menos demuestra con seguridad que la potestad de las autoridades estatales «en el campo del derecho penal y de la seguridad pública les viene de Dios» (H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Paideia Editrice, Brescia 1982, p. 631).

¹²² *Evangelium vitae*, n. 56.

siguiera controlar el territorio (piénsese en algunos grupos de narcotraficantes); en otros la corrupción de las instituciones públicas hace que en la práctica delitos graves y repetidos queden sin castigo y, por último, el actual desarrollo del terrorismo hace más sutil la distinción entre crimen y guerra.

Sin embargo, somos del parecer que la actual evolución de la consciencia moral y jurídica, que querría limitar y hasta abolir la pena de muerte, es positiva, con tal que sea liberada de ciertas ambigüedades. En primer lugar, porque el aprecio de la vida de quien es culpable de graves delitos no puede ponerse al mismo nivel del respeto de la vida de los inocentes; además, y sobre todo, porque si las ambigüedades no se corrigen, se llega a situaciones evidentemente injustas, en las cuales el Estado desiste de algunos de sus más fundamentales deberes en orden al bien común. De hecho, un Estado que castiga la sustracción criminal de millones de euros del erario público con una multa de mil euros, sería un Estado que no protege el bien común y que en la práctica alienta a cometer tal delito. Por la misma razón, un Estado que castiga graves delitos de sangre, incluso graves atentados terroristas, con penas de cárcel bastante reducidas, que por lo demás casi nunca se cumplen enteramente, y que comete errores de valoración al permitir al reo salir de la cárcel cada tanto, circunstancia en la cual a veces el reo se sirve para continuar delinquiendo y hasta para volver a matar, es un Estado que abdica de su deber fundamental de proteger la vida y la seguridad. Y esto es, en sí, una injusticia muy grave. El Estado traiciona una parte esencial de su razón de ser –la tutela de bienes como la vida, la seguridad, la libertad y la justicia –, y el sistema jurídico se convierte casi en un sistema de protección al delincuente.

Algunos defienden o quedan perplejos respecto de la abolición de la pena de muerte, no por desprecio de la vida, ni por insensibilidad respecto a una pena tan cruel, sino porque en ciertas situaciones no están convencidos que de otro modo la vida humana pueda gozar de una protección adecuada y real. No piensan que la existencia de la pena de muerte disminuirá los delitos (lo cual no parece estar demostrado), pero piensan que, independientemente de la eficacia preventiva, es injusto un sistema penal que no consigue expresar el valor y la dignidad de la vida inocente. La objeción según la cual es contradictorio suprimir la vida en nombre de la dignidad de la vida, no convence. Sería aplicable a cualquier pena: en nombre de la libertad de los ciudadanos honestos el reo enviado a la cárcel es privado de la libertad; en nombre de la propiedad de los inculpables, la propiedad del culpable es lesionada mediante una multa o una confiscación de bienes, etc. El gran valor de un bien justifica la diversidad de trato entre quien lo respeta y quien atenta contra él.

A la luz de estas reflexiones, la indicación de Evangelium vitae puede ser vista como una tarea que tenemos por delante. No declara la ilicitud de la pena de muerte en toda circunstancia. Conforme a los progresos de nuestra sensibilidad respecto a la dignidad humana, nos impulsa a procurar que el sistema jurídico y la institución penal consigan expresar adecuadamente, desde todo punto de vista, el respeto y valor de los bienes dignos de tutela. Esto hará posible alcanzar el deseado consenso para abolir definitivamente la pena de muerte en todos los países.

d) La guerra

Si la concordia entre los hombres y los pueblos se cuenta entre los bienes más fundamentales, la guerra constituye uno de los males más crueles y devastadores. La paz y la guerra han sido objeto, y todavía más hoy día, de reflexión y debate por parte de moralistas y gobernantes. En la tradición teológica católica hay una doctrina moral sobre la guerra (San Agustín, Santo Tomás, Francisco de Vitoria, etc.) que el reciente Magisterio de la Iglesia ha retomado y puesto al día a la luz de

la experiencia y de las condiciones políticas y militares actuales. Al respecto son de gran importancia documentos como la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII (11-IV-1963), La Const. Past. *Gaudium et spes* (nn. 77-82) y la síntesis ofrecida por el *Catecismo de la Iglesia Católica* (nn. 2303-2317).

Los teólogos católicos, siguiendo a San Agustín, nunca han perdido de vista que la paz es el gran bien humano y cristiano que hay que buscar y conservar. El Obispo de Hipona aborrece la guerra y defiende constantemente la paz: «La paz debe ser lo querido, y la guerra sólo una necesidad, para que Dios nos libre de la necesidad y nos conserve en la paz [...]. Por tanto, sea la necesidad y no la voluntad el motivo para sacar del medio al enemigo que combate»¹²³. Sin embargo, se da cuenta de que, a causa del pecado, hay hombres injustos y violentos a los que se debe quitar la posibilidad de dañar, pero no puede hacerse de modo inmoral. Por eso, en varios de sus libros indica algunos criterios para hacerlo lícitamente¹²⁴: no fue san Agustín quien propuso la teoría de la “guerra justa”, aunque sus ideas serán tomadas por los teólogos para formular esa teoría.

Los grandes maestros medievales, tras la huella de Agustín y comprendiendo con realismo que no siempre será posible evitar la guerra, se preocuparon de formular las condiciones bajo las cuales es justo emprender un conflicto armado, y el modo en el cual debe desenvolverse para permanecer lícito. *Es la doctrina de la “guerra justa”.* Por lo que se refiere a entrar en guerra, estas condiciones son sustancialmente tres: que sea declarada por la suprema autoridad política del Estado, que haya una causa justa y grave, y que sea inspirada por una intención recta¹²⁵. Por causa justa y grave se entiende la defensa del Estado que ve amenazada su propia existencia y sus propios bienes por la agresión de otro Estado (guerra defensiva), o bien la guerra agresiva, si es el único modo para recuperar fundados y graves derechos o para restablecer la justicia después de una grave injuria sufrida. Pero debía tratarse en todo caso de cuestiones graves, porque la guerra era siempre considerada como el último medio para remover el caso de extrema necesidad de la comunidad. Obrar con recta intención significa buscar la paz y el bien común, o evitar un gran mal que se avecina. Por lo que se refiere al modo de conducir la guerra, hay que mantenerse libres de la sed de venganza, de la crueldad e implacabilidad, respetar a los ciudadanos no combatientes y observar las normas establecidas por el *ius gentium* (hoy hablaríamos de convenciones internacionales).

La experiencia trágica de las guerras modernas, el aumento del potencial destructivo de las armas, el desarrollo de las relaciones diplomáticas y del derecho internacional, así como la existencia de organismos internacionales, aunque con sus límites, explican el modo parcialmente nuevo en el cual hoy la Iglesia expresa su doctrina sobre la guerra. El enfoque, sea de la *Gaudium et spes* como del *Catecismo* es significativo. No se trata, antes que nada, de delimitar las condiciones de la guerra justa, sino de exponer y motivar la grave exigencia moral de evitar la guerra. Para garantizar las condiciones de la paz hace falta, en primer lugar, luchar contra las causas de las guerras: injusticia, miseria, explotación, etc., y promover todo lo que puede favorecer la concordia entre los pueblos: el respeto de la libertad y de la integridad territorial de todas las naciones, la tutela de los derechos de las minorías, el desarme, el cumplimiento de los pactos, la tutela de la libertad religiosa, el compromiso para resolver las disputas mediante negociaciones, etc.

¹²³ SAN AGUSTÍN, *Carta 189 (a Bonifacio)*, 6: NBA 23, 199. En otra carta escribe: «El título más grande de gloria es el de matar la guerra con la palabra, antes que matar hombres con la espada, y procurar mantener la paz con la paz y no con la guerra» (*Carta 229 (a Darío)*, 2: NBA 23, 709.711).

¹²⁴ Cfr. *La ciudad de Dios*, 19, 7: NBA 5/3, 37; *Questioni sull'Ettateuco*, 6, 10: NBA 11/2, 1141; *Contro Fausto*, 22, 74-75: CSEL 25, 671-674; *Carta 138 (a Marcelino)*, 2, 14: NBA 22, 185.187; *Carta 153 (a Macedonio)*, 6, 16: NBA 22, 541.

¹²⁵ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 40, a.1.

Dicho esto, en ambos documentos se reconoce que la guerra no es inmoral siempre y en absoluto. «Desde luego, la guerra no ha sido desarraigada de la humanidad. Mientras exista el riesgo de guerra y falte una autoridad internacional competente y provista de medios eficaces, una vez agotados todos los recursos pacíficos de la diplomacia, no se podrá negar el derecho de legítima defensa a los gobiernos»¹²⁶. Notemos enseguida que se contempla sólo la licitud de la guerra defensiva, es decir, la acción armada con la cual un Estado se defiende legítimamente, después de haber hecho todos los intentos para alcanzar una solución pacífica. Bajo este aspecto, la guerra será alguna vez no sólo lícita, sino obligada: «A los jefes de Estado y a cuantos participan en los cargos de gobierno les incumbe el deber de proteger la seguridad de los pueblos a ellos confiados, actuando con suma responsabilidad en asunto tan grave»¹²⁷. Se excluye la guerra de agresión: «Pero una cosa es utilizar la fuerza militar para defenderse con justicia y otra muy distinta querer someter a otras naciones. La potencia bélica no legitima cualquier uso militar o político de ella. Y una vez estallada lamentablemente la guerra, no por eso todo es lícito entre los beligerantes»¹²⁸. Es inmoral, sin duda, la guerra de agresión sin causa justa, pero parece que se la desea excluir incluso como medio para reparar las injusticias sufridas. Se alienta al diálogo, a la negociación, a la discusión en el ámbito de los organismos internacionales.

También el *Catecismo* contempla sólo la guerra defensiva, y resume las condiciones para su licitud moral: «Se han de considerar con rigor las condiciones estrictas de una *legítima defensa mediante la fuerza militar*. La gravedad de semejante decisión somete a ésta a condiciones rigurosas de legitimidad moral. Es preciso a la vez:

– Que el daño causado por el agresor a la nación o a la comunidad de las naciones sea duradero, grave y cierto.

– Que todos los demás medios para poner fin a la agresión hayan resultado impracticables o ineficaces.

– Que se reúnan las condiciones serias de éxito.

– Que el empleo de las armas no entrañe males y desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar. El poder de los medios modernos de destrucción obliga a una prudencia extrema en la apreciación de esta condición.

Estos son los elementos tradicionales enumerados en la doctrina llamada de la “guerra justa”¹²⁹. Se añade que «la apreciación de estas condiciones de legitimidad moral pertenece al juicio prudente de quienes están a cargo del bien común»¹³⁰, que tienen, también, «el derecho y el deber de imponer a los ciudadanos las *obligaciones necesarias para la defensa nacional*»¹³¹.

En cuanto al desarrollo de los conflictos armados, se hace presente la perenne validez de la ley moral, así como las normas sobre el respeto de los no combatientes, de los soldados heridos y de los prisioneros. Las acciones manifiestamente contrarias al derecho de gentes son crímenes. «Una obediencia ciega no es suficiente para excusar a los que se someten a ella. Así, el exterminio de un pueblo, de una nación o de una minoría étnica debe ser condenado como un pecado mortal. Existe la obligación moral de desobedecer aquellas decisiones que ordenan genocidios»¹³². La *Gaudium et spes* formula una explícita condena de la guerra total: «Toda acción bélica que tienda indis-

¹²⁶ *Gaudium et spes*, n. 79

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Catecismo*, n. 2309.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Catecismo*, n. 2310.

criminally a la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones junto con sus habitantes, es un crimen contra Dios y la humanidad que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones»¹³³. Serias reservas morales son formuladas respecto a la acumulación de armas¹³⁴ y a su incontrolada producción y comercio¹³⁵.

La licitud de la guerra defensiva está generalmente admitida en el derecho internacional. La Carta de las Naciones Unidas prohíbe el uso de la fuerza en las relaciones internacionales (art. 2). Sin embargo, el art. 51 establece que «ninguna disposición del presente Estatuto prejuzga el derecho natural de legítima defensa individual o colectiva, en el caso de que tenga lugar un ataque armado contra un miembro de las Naciones Unidas, mientras el Consejo de Seguridad no haya tomado las medidas necesarias para mantener la paz y la seguridad internacional»¹³⁶. Entre los juristas hay diversas opiniones sobre la extensión del principio de legítima defensa. A nosotros nos parece claro que desde el punto de vista moral el agresor no siempre es el que dispara primero, así como el que dispara el segundo golpe no coincide siempre con el que se defiende legítimamente. Se defiende quien reacciona con la fuerza a una agresión grave inmediatamente inminente. Agrede el que causa un daño durable y cierto de tal gravedad que sofoque a un pueblo entero, haciendo muy difícil que sobreviva.

Las guerras modernas son tan devastadoras que es casi imposible pensar que a ellas no correspondan gravísimas culpas morales de una o de ambas partes, así como de quien arma y empuja las partes a la lucha. *Existe el grave deber de emplear todos los medios a disposición para alcanzar una solución pacífica de los conflictos y situaciones de injusticia.* Gravísima es la responsabilidad de quien, por intereses comerciales o de ventaja económica, o por motivos de dominio o de estrategia geopolítica, desencadena y alimenta conflictos que causan destrucción y muerte en gran escala. Lo mismo se debe decir de cuantos quieren justificar la violencia con motivos religiosos.

Una mención especial merece el terrorismo. La *Gaudium et spes* dice justamente que la complejidad «de la situación actual y el laberinto de las relaciones internacionales permiten prolongar guerras disfrazadas con nuevos métodos insidiosos y subversivos. En muchos casos se admite como nuevo sistema de guerra el uso de los métodos del terrorismo»¹³⁷. El terrorismo merece la más severa e incondicional condena moral¹³⁸, así como es totalmente inmoral que amplios sectores de la comunidad internacional lo admitan tácitamente, según las propias afinidades políticas o ideológicas, como método de lucha o de legítima defensa. Entre el terrorismo y la guerra defensiva existe una diferencia moral abismal, por otra parte bastante obvia. Para entenderlo, hay que tener presente que, desde el punto de vista de quien recurre a él, el terrorismo tiene razón de ser si recompensa. El primer compromiso incondicionado de la comunidad internacional frente al terrorismo es hacer que no sea útil a quienes lo emplean, desde ningún punto de vista e independientemente de lo fundado o no de sus reivindicaciones. La absoluta renuncia al terrorismo debe ser la condición y no el resultado, para recibir el apoyo político y las ayudas económicas por parte de la comunidad internacional.

¹³² *Catecismo*, n. 2313.

¹³³ *Gaudium et spes*, n. 80. Citado en el *Catecismo*, n. 2314.

¹³⁴ Cfr. *Catecismo*, n. 2315. Véase *Gaudium et spes*, n. 81.

¹³⁵ Cfr. *Catecismo*, n. 2316. Véase PONT. CONS. DE LA JUSTICIA Y DE LA PAZ, *El comercio internacional de armas*, 1-V-1994; AA.VV., *Il problema degli armamenti. Aspetti economici e aspetti etico-morali*, Vita e Pensiero, Milano 1980; AA.VV., *Armi e disarmo oggi. Problemi morali, economici ed strategici*, Vita e Pensiero, Milano 1983.

¹³⁶ Un ejemplo de aplicación del derecho natural de legítima defensa colectiva reconocido por la Carta de las Naciones Unidas puede ser la resolución del Consejo de Seguridad n. 661/1990, con ocasión de la invasión de Kuwait por parte de fuerzas militares iraquíes el 2 de agosto de 1990.

¹³⁷ *Gaudium et spes*, n. 79.

¹³⁸ Cfr. *Catecismo*, n. 2297.

Obrar de otra manera es, a pesar de las declaraciones de condena, confirmar la utilidad política del terrorismo, y de alguna manera legitimarlo como método eficaz de lucha.

e) *El pacifismo y la objeción de conciencia*

Entendemos por pacifismo el amor o el compromiso por la paz, por su promoción y mantenimiento. En términos generales, no hay ninguna duda de que la paz es un bien vinculante para todos, también para los cristianos¹³⁹.

Existe un *pacifismo absoluto y radical*, que rechaza en principio cualquier guerra, incluso la de legítima defensa de la propia nación y que ve en la paz el único imperativo absoluto y siempre vinculante. La *Gaudium et spes* considera digno de alabanza a quienes renuncian a la violencia en la reivindicación de sus derechos y de sus propios intereses, pero añade que ello es justo con tal de que «se pueda hacer sin perjudicar a los derechos y deberes de los otros o de la comunidad»¹⁴⁰. La paz está vinculada a la justicia y a un conjunto de bienes sustanciales, a través de los cuales se expresa la dignidad humana¹⁴¹. El pacifismo absoluto y a ultranza puede equivaler, a veces, a una aprobación de la injusticia y de la opresión, así como un incumplimiento de parte del Estado de sus deberes de tutela del bien común.

Hay también un *pacifismo aparente*, que se autopresenta como promotor de la paz, pero que en realidad responde a otros motivos muy distintos, por los cuales se convierte a veces hasta en violento, mostrando así su verdadera naturaleza. Desde el momento que en el mundo occidental están disminuyendo las estructuras injustas que en el pasado hacía plausible la crítica global del sistema social y político, la paz se ha vuelto para estos movimientos el más idóneo medio utopista sobre el cual fundar los programas de crítica social, de protesta cultural y de lucha política, programas que miran idealmente a construir un sistema social que querría aniquilar a quienes de modo legítimo piensan de otra manera. El gran bien de la paz es entonces oprimido por una brutal instrumentalización ideológica y política.

Por último, hay un *pacifismo de naturaleza ética y de índole realista* que lleva a buscar con todas las fuerzas el bien de la paz, en vinculación con la justicia, la libertad y los otros bienes en los cuales se expresa la dignidad humana y el justo orden social y político. No excluye, en principio, la posibilidad de la legítima defensa, aunque se valora con extremo rigor las condiciones que hacen lícito el uso de las armas, y a hacer valer el deber de buscar con todos los medios lícitos la solución pacífica de los eventuales conflictos. Sólo esta forma de pacifismo es lícita, más aún, obligatoria, desde un punto de vista ético.

¹³⁹ La bibliografía actual sobre paz y pacifismo es inabarcable. Señalamos algunos pocos títulos: M. SCHELER, *L'idea di pace e il pacifismo*, (publ. Póstuma en 1931) Franco Angeli, Milano 1994; V. POSSENTI, *Fontiere della pace*, Massimo, Milano 1973; N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1979; A. CAVAGNA, G. MATTAI, *Il disarmo e la pace. Documenti del magistero, riflessioni teologiche, problemi attuali*, Dehoniane, Bologna 1982; A. VÖGTLE, *La pace. Le fonti nel NT*, Morcelliana, Brescia 1984; G. GALLIZZI (ed.), *Lo sviluppo dei popoli è il nuovo nome della pace*, Angeli, Milano 1984; *Teoria politica tra pace e guerra*, fascículo monográfico de «La Nottola» 1/2 1986; G. BIANCHI, R. DIODATO, *Per un'educazione alla pace*, Piemme, Casale Monferrato 1987. En estas páginas por lo que se refiere al pacifismo, seguimos en general la propuesta de A. GÜNTHOR, *Chiamata e risposta*, cit. III, nn. 506-507.

¹⁴⁰ *Gaudium et spes*, n. 78.

¹⁴¹ Juan Pablo II se ha ocupado de los diversos bienes y exigencias éticas presupuestas por la paz en los mensajes para la Jornada Mundial de la Paz que se celebra cada año.

La objeción de conciencia se da cuando un comportamiento hecho obligatorio por la ley civil es considerado gravemente inmoral por la persona que lo debería realizar. El objetor desea omitir tal comportamiento, y pide que tal omisión le sea permitida¹⁴². La objeción de conciencia, entendida en sentido riguroso, no niega la ley como tal, aunque implícitamente denuncia su inmoralidad, ni constituye un programa articulado de resistencia o de protesta. La objeción de conciencia es distinta de la desobediencia civil, de la resistencia pasiva, de la resistencia activa y de las acciones positivas dirigidas a mejorar el ordenamiento jurídico en vigor.

La objeción de conciencia se considera cada vez más un derecho subjetivo de la persona. Para algunos autores sería un derecho fundamental y una exigencia del bien común. Si la persona tiene derecho a no ser constreñida a actuar contra su propia conciencia, es propio de una sociedad justa que no haya coacciones de tal género. Hoy es ampliamente compartida la idea de que la objeción de conciencia está tutelada por las cartas constitucionales, donde reconocen la libertad de conciencia, la libertad religiosa o la libertad ideológica, aunque estas tres libertades no son en realidad lo mismo¹⁴³.

En algunos países la objeción de conciencia es reconocida por las leyes que regulan específicamente ciertos comportamientos. En otros países la objeción de conciencia es directamente tutelada por la carta constitucional o por una ley fundamental, y es confiada a los tribunales de justicia la resolución de los eventuales conflictos (por ejemplo, entre un médico y la dirección sanitaria de la estructura hospitalaria, etc.). Si la regulación según leyes específicas parece ofrecer una garantía más segura al objetor de conciencia, también es verdad que la regulación específica de la objeción de conciencia tiene su precio: el campo de acción positiva del objetor es a veces injustamente limitado, y también atenúa el valor de testimonio de la objeción¹⁴⁴.

¹⁴² Según Navarro Valls y Martínez Torrón, «la objeción de conciencia consiste en el rechazo del individuo, por motivos de conciencia, de someterse a una conducta que en principio sería jurídicamente exigible (sea porque la obligación proviene directamente de la norma, sea que provenga de un contrato). Y además, de modo más amplio, se podría afirmar que el concepto de objeción de conciencia incluye toda pretensión contraria a la norma (o a un contrato tutelado por ella), motivada por razones axiológicas –no meramente psicológicas– de contenido primariamente religioso o ideológico, que tenga por objeto ya sea la elección menos lesiva para la propia conciencia entre las alternativas previstas por la norma, ya sea eludir el comportamiento contemplado en el imperativo legal o la sanción prevista en caso de su omisión, ya sea –en el caso en que se acepte el mecanismo represivo– de provocar una modificación de la ley contraria a la propia conciencia moral» (R. NAVARRO VALLS, J. MARTÍNEZ TORRÓN, *Le obiezioni di coscienza: profili di diritto comparato*, G. Giappichelli, Torino 1995, pp. 21-22).

¹⁴³ Cfr. J. HERVADA, *Liberad de conciencia y error sobre la moralidad de una terapéutica*, en «Persona y Derecho» 11 (1984) 13-53. Sobre los diversos aspectos de la objeción de conciencia, cfr. G. GIANNINI, *L'obiezione di coscienza al servizio militare: saggio storico-giuridico*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987; L. VANNICELLI, *Obiezione di coscienza al servizio militare: normativa, fondamenti e carenze, analisi, prospettive*, Euroma, Roma 1988; R. BOTTA (ed.), *L'obiezione di coscienza tra tutela della libertà e disgregazione dello Stato democratico* (Atti del Convegno di Studi, Modena 30 di novembre – 1 di dicembre 1990), Giuffrè, Milano 1991; B. PERRONE (ed.), *Realtà e prospettive dell'obiezione di coscienza. I conflitti degli ordinamenti* (Atti del Seminario nazionale di studio, Milán, 9-11 abril 1992), Giuffrè, Milano 1992; S. COTTA, *Coscienza e obiezione di coscienza (di fronte all'antropologia filosofica)*, «Iustitia» XLV (1992) 109-122; R.P. PALOMINO, *Las objeciones de conciencia: conflictos entre conciencia y ley en el derecho norteamericano*, Montecorvo, Madrid 1994; R. BERTOLINO, *L'obiezione di coscienza moderna*, Ciappichelli, Torino 1994; R. VENDITTI, *L'obiezione di coscienza al servizio militare*, 2ª ed., Giuffrè, Milano 1994; J.T. MARTÍN DE AGAR, *Problemas jurídicos de la objeción de conciencia*, «Scripta Theologica» 27 (1995) 483-504; R. NAVARRO VALLS, J. MARTÍNEZ TORRÓN, *Le obiezioni di coscienza: profili di diritto comparato*, cit.

¹⁴⁴ Cfr. las interesantes reflexiones de F. D'AGOSTINO, *L'obiezione di coscienza nelle dinamiche postmoderne*, en V. GUITARTE IZQUIERDO, J. ESCRIVÁ-IVARS (eds.), *La objeción de conciencia: Actas del VI Congreso internacional de derecho eclesiástico del Estado*, Valencia, 28-30 mayo 1992, Generalitat valenciana, Conselleria d'Administración Pública, Valencia 1993, pp. 23-36.

Aunque en la Sagrada Escritura no se emplea el actual concepto técnico de objeción de conciencia, sin duda está presente¹⁴⁵. El Magisterio de la Iglesia se ha ocupado de la objeción de conciencia a propósito de comportamientos que son o colaboran con la eliminación intencional de la vida humana¹⁴⁶. En relación al servicio militar, la *Gaudium et spes* dice prudentemente que «parece conforme a la equidad que las leyes provean humanamente al caso de aquellos que, por motivos de conciencia, recusan el uso de las armas, pero aceptan alguna otra forma de servicio a la comunidad humana»¹⁴⁷.

La valoración concreta de las situaciones a las que puede dar lugar la objeción de conciencia al servicio militar es, sin embargo, una cuestión compleja. En algunos casos no hay problemas particulares, en cuanto el ejército está integrado sólo por voluntarios o la ley civil prevé en la práctica la posibilidad de un servicio civil alternativo para todos los que lo desean. Donde el servicio militar es, en cambio, obligatorio, su rechazo *absoluto en general* en tiempo de paz parece una objeción de conciencia *objetivamente* infundada desde el punto de vista de la moral católica¹⁴⁸. Si tal objeción fuera *objetivamente* fundada, no se podría afirmar como lo hace la *Gaudium et spes*, «Los que, al servicio de la patria, se hallan en el ejército, considérense instrumentos de la seguridad y libertad de los pueblos, pues desempeñando bien esta función contribuyen realmente a estabilizar la paz»¹⁴⁹. Sin embargo, si el objetor se halla en una situación de convicción interior seria, que *hic et nunc* no es superable (error invencible) debe seguir la propia conciencia, y el Estado lo debe respetar, al menos si es posible hacerlo (y generalmente lo es) sin daño grave y manifiesto para el bien común. Si esta convicción de conciencia se manifiesta cuando el Estado debe defenderse de una agresión, consideramos que si es posible el Estado debería eximir al objetor del uso de las armas, pero el objetor debería colaborar a la defensa del propio país de otros modos (servicios administrativos, asistencia a los heridos, etc.)¹⁵⁰. El objetor está obligado a examinar de modo crítico y riguroso las propias convicciones, porque no es fácil estar convencido, por motivos éticos, de no deber defender la propia patria.

En cambio, es objetivamente fundada y moralmente obligatoria la objeción de conciencia frente a la orden de realizar en tiempo de guerra acciones manifiestamente injustas, contrarias a las leyes morales y a las convenciones internacionales. La *Gaudium et spes* afirma en este sentido que las acciones «que se oponen deliberadamente a tales principios y las órdenes que mandan tales actos, son criminales y la obediencia ciega no puede excusar a quienes las acatan. Entre estos actos hay que enumerar ante todos aquellos con los que metódicamente se extermina a todo un pueblo, raza o minoría étnica: hay que condenar con energía tales actos como crímenes horrendos; se ha de

¹⁴⁵ Basta pensar en *Ex* 1, 16-17; *2 Mac* 6, 27-30; *Hech* 4, 19; 5, 29. Ver: R PETRAGLIO, *Obiezione di coscienza: il Nuovo Testamento provoca i cristiani* EDB, Bologna, 1984; G. THEISEN, *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Marietti, Genova 1987; G. MATTAI, *Obiezione e dissenso*, en F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERO (eds.), *Nuovo dizionario di teologia morale*, cit. pp. 815-822.

¹⁴⁶ Cfr. por ejemplo JUAN PABLO II, *Discurso a la Federación Internacional de Farmacéuticos Católicos*, 3-XI-1990: Insegnamenti 13/2 (1990) 990-993; *Evangelium vitae*, n. 73.

¹⁴⁷ *Gaudium e spes*, n. 79.

¹⁴⁸ La objeción de conciencia es infundada en el sentido de que no es verdad que aceptando el servicio militar se pone objetivamente en situación de pecado. Otra cosa son las ideas políticas o sociales que cada uno pueda tener sobre la conveniencia o utilidad de tal servicio. La objeción de conciencia en sentido estricto se da frente a un comportamiento legalmente obligatorio que una persona concreta considera que no puede cumplir sin obrar inmoralmente.

¹⁴⁹ *Gaudium et spes*, n. 79.

¹⁵⁰ El *Catecismo* precisa que en caso de guerra defensiva los poderes públicos «tienen el derecho y el deber de imponer a los ciudadanos las obligaciones necesarias para la defensa nacional» (n. 2310).

encomiar, en cambio, al máximo la valentía de los que no temen oponerse abiertamente a los que ordenan semejantes cosas»¹⁵¹.

Por último, puede suceder que parezca globalmente injusta la guerra declarada por el propio país. Quien piensa que la inmoralidad completa del conflicto bélico está fuera de toda duda razonable, no tiene el deber moral de tomar parte en ella, y fácilmente habrá el deber moral de no participar activamente. Si se trata solo de una opinión o duda, debe emplear los medios para salir de la duda. Sin embargo, muchas veces es difícil que un ciudadano común tenga las informaciones y la visión de conjunto necesaria para valorar fundadamente las decisiones de los gobernantes. Si después de madura reflexión la cuestión parece discutible, se puede y generalmente se debe aceptar el enrolamiento impuesto por las autoridades públicas. A ellas corresponde valorar las situaciones y tomar las decisiones idóneas para resolver los conflictos en orden al bien común, y sobre ellas recae la principal responsabilidad —gravísima— por las decisiones tomadas. En la práctica, puede haber situaciones y valoraciones muy diferenciadas, para las cuales es difícil formular un único criterio de acción.

¹⁵¹ *Gaudium et spes*, n. 79. Ver también *Catecismo*, n. 2313, citado en el párrafo precedente.