

# "VERITATIS SPLENDOR" UN AÑO DESPUÉS. APUNTES PARA UN BALANCE (II) (1996)<sup>1</sup>

Angel Rodríguez Luño

---

Sumario: 1. Enseñanza de la "*Veritatis splendor*" sobre el acto moral: 1.1. Introducción; 1.2. Contenidos fundamentales; 1.3. Perspectivas y problemas surgidos en la literatura teológica. 2. Discusión y profundización de los principales puntos controvertidos: 2.1. La presentación del proporcionalismo y del consecuencialismo; 2.2. Naturaleza y constitución del acto moral; 2.3. Las fuentes de la moralidad y la unidad de la razón práctica; 2.4. Teleología y teleologismo; 2.5. Normas absolutas, excepciones y *epikeia*.

---

## 1. LA ENSEÑANZA DE LA "*VERITATIS SPLENDOR*" SOBRE EL ACTO MORAL

### 1.1. Introducción.

La primera parte de este artículo comprendía una panorámica general de los estudios filosóficos y teológicos sobre la encíclica *Veritatis splendor* (VS) publicados entre octubre de 1993 y diciembre de 1994, y un estudio particularizado del problema de la autonomía moral. Según el programa que nos

---

<sup>1</sup>. La primera parte de este artículo ha sido publicada en el precedente fascículo de «Acta Philosophica», 4 (1995), pp. 223-260. El presente texto es una traducción castellana del original publicado en italiano en «Acta Philosophica» 5 (1996), pp. 47-75, con el título: "*Veritatis splendor un anno dopo. Appunti per un bilancio (II)*".

habíamos fijado, debemos ocuparnos ahora del proporcionalismo y del consecuencialismo, otro de los grandes temas tratados por la VS. El objeto de este artículo es ofrecer la idea que hemos conseguido hacernos sobre los problemas de la teoría del acto moral a la luz, sea de las precisiones doctrinales de la VS, sea de su discusión y profundización en la literatura filosófica y teológica que la ha seguido<sup>2</sup>.

---

2. Para no obligar al lector a consultar continuamente la primera parte de este artículo, traemos ahora, en orden alfabético, las contribuciones que más específicamente se refieren al objeto de nuestro estudio: B. Bennàsar, *La razón moral es también teleológica*, en "Moralia. Revista de ciencias morales", 17/1 (1994) 51-56; D. Composta, *Tendencias de la teología moral en el postconcilio Vaticano II*, en G. del Pozo Abejón (cur.), *Comentarios a la "Veritatis splendor"*, BAC, Madrid 1994, pp. 301-340; J. Finnis e G. Grisez, *Gli atti intrinsecamente cattivi*, en *Lettera enciclica "Veritatis splendor" del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II. Testo e commenti*, Quaderni de "L'Osservatore Romano" 22, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 227-231; J. Finnis, *Beyond the Encyclical*, en "The Tablet" (8 gennaio 1994) 9-10; J. Fuchs, *Die sittliche Handlung: das intrinsece malum*, en D. Mieth (cur.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika "Veritatis splendor"*, Quaestiones disputatae 153, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994, pp. 177-193; Idem, *Das Problem Todsünde*, en "Stimmen der Zeit" 212/2 (1994) 75-86; G. Grisez, *"Veritatis splendor": Revealed truth vs. dissent*, en "Homiletic and Pastoral Review" (marzo 1994) 8-17; G. Gutiérrez, *La "Veritatis splendor" y la ética consecuencialista contemporánea*, en G. Del Pozo Abejón (cur.), *Comentarios ...*, cit., pp. 233-262; K. Hilpert, *Glanz der Wahrheit: Licht und Schatten*, en "Herder Korrespondenz" 47 (1993) 623-630; B. Honings, *Il discernimento di alcune dottrine morali ed etiche. Una lettura della "Veritatis splendor"*, en G. Russo (cur.), *Veritatis splendor. Genesi, elaborazione, significato*, Edizioni Dehoniane Roma, Roma 1994, pp. 131-153; L. Janssens, *Teleology and proportionality. Thoughts about the Encyclical "Veritatis splendor"*, en "Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie" 55 (1994) 118-132; B. Kiely, *L'atto morale nell'enciclica "Veritatis splendor"*, en VV.AA., *Veritatis splendor. Atti del Convegno dei Pontifici Atenei Romani* (29-30 ottobre 1993), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 108-118; P. Knauer, *Zu Grundbegriffen der Enzyklika "Veritatis splendor"*, en "Stimmen der Zeit" 212/1 (1994) 14-26; H. Lepargneur, *Os conceitos da "Veritatis splendor"*, en "Revista Eclesiastica Brasileira" 213 (1994) 5-35; W.E. May, *Theologians and Theologies in the Encyclical*, en "Anthropotes" 10/1 (1994) 39-59; Idem, *Los actos intrinsecamente malos y la enseñanza de la encíclica "Veritatis splendor"*, en "Scripta Theologica" 26/1 (1994) 199-219; R.A. McCormick, *Killing the patient*, en "The Tablet" (30 ottobre 1993) 1410-1411; Idem, *Some early reactions to "Veritatis splendor"*, en "Theological Studies" 55/3 (1994) 481-506; R. McNerny, *Locating Right and Wrong*, in "Crisis" (dicembre 1993) 37-40; A. MacIntyre, *How can we learn what "Veritatis splendor" has to teach?*, en "The Thomist" 58/2 (1994) 171-195; E. Molina, *La encíclica "Veritatis splendor" y los intentos de renovación de la teología moral en el presente siglo*, en "Scripta Theologica" 26/1 (1994) 123-154; M. Rhonheimer, *"Intrinsically Evil Acts" and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of "Veritatis splendor"*, en "The Thomist" 58/1 (1994) 1-39; A. Rodríguez Luño, *Teleologismo, consequenzialismo e proporzionalismo*, en *Lettera enciclica "Veritatis splendor" del Sommo Pontefice...*, cit., pp. 223-226; Idem, *El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta*, en G. Del Pozo Abejón (cur.), *Comentarios ...*, cit., pp. 693-714; H. Seidl, *L'atto morale: oggetto, circostanze e intenzione*, en R. Lucas (cur.), *"Veritatis splendor". Testo integrale e commento filosofico-teologico*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1994, pp. 335-351; J.E. Smith, *Veritatis splendor*, en "Commonweal" 120/18 (1993) 14-15; G. Virt, *Epikie und sittliche Selbstbestimmung*, en D. Mieth (cur.), *Moraltheologie...*, cit., pp. 203-220; W. Wolbert, *Die "in sich schlechten"*

La VS dedica al estudio del acto moral la sección IV del capítulo II (nn. 71-83). Puesto que toda la encíclica responde a una finalidad prevalentemente doctrinal<sup>3</sup>, aparece claro que también la sección IV del capítulo II pretende dar luz a algunos puntos importantes de la doctrina católica y rechazar tesis y concepciones de la moral fundamental que en los últimos 25 ó 30 años han sido presentadas de hecho como fundamentación teórica de juicios éticos concretos en abierto contraste con «los mandamientos de la ley divina y natural»<sup>4</sup>. Vienen también propuestas algunas indicaciones de carácter teológico y filosófico, pero sólo aquellas que son estrictamente necesarias para fundar e interpretar correctamente las afirmaciones doctrinales a las que se ha hecho referencia. No perder de vista la motivación doctrinal mencionada anteriormente es condición necesaria para entender que con tales indicaciones la VS no va más allá del propósito de no invadir el campo que es y debe ser propio de la reflexión teológica y filosófica<sup>5</sup>. Esto se demuestra, por otra parte, por el hecho evidente de que no se ofrece por ejemplo una teoría completa sobre las fuentes de la moralidad o sobre la constitución del objeto moral; ni siquiera la teoría tomista considerada «todavía válida»<sup>6</sup>, es expuesta íntegramente. De estos y otros aspectos de la teoría del acto moral se propone únicamente lo que es requerido por la necesidad de contrastar ciertos errores doctrinales. Parece evidente la intención de dejar abierto el planteamiento de la VS a las diversas orientaciones filosóficas y teológicas no incompatibles con la verdad revelada<sup>7</sup>.

---

*Handlungen und der Konsequentialismus*, en D. Mieth (cur.) *Moraltheologie ...*, cit., pp. 88-109; C. Zuccaro, *La "Veritatis splendor". Una triplice chiave di lettura*, en "Rivista di Teologia Morale" 100/4 (1993) 567-581. Tenemos presentes también algunos estudios no considerados en la primera parte de este artículo: M. Vidal, *La proposta morale di Giovanni Paolo II. Commento teologico-morale all'enciclica "Veritatis splendor"*, EDB, Bologna 1994; M. Rhonheimer, *Intentional actions and the meaning of object: A reply to R. McCormick*, en "The Thomist" 59/2 (1995) 279-311; Idem, *Minaccia di stupro e prevenzione: un'eccezione?*, en "La Scuola Cattolica" 123 (1995) 75-90; y finalmente la editorial de "L'Osservatore Romano" publicada el 20-V-1995, con el título *La recezione della "Veritatis splendor" nella letteratura teologica*.

3. Cfr. VS, nn. 4-5. Juan Pablo II pretende recordar algunas verdades fundamentales de la doctrina católica que se refieren a los mismos fundamentos de la teología moral, y que son de la máxima importancia para la Iglesia y para la vida de la fe de los cristianos, ya que su oscurecimiento o su negación, también en Seminarios y Facultades teológicas ha dado lugar a una verdadera crisis, tan graves son las dificultades que conllevan para la vida moral de los fieles y para la comunión de la Iglesia, como también para una existencia social justa y solidaria.

4. VS, n.76.

5. Cfr. VS, n.29

6. VS, n.78.

7. Cfr. VS, n.29.

## 1.2. Contenidos fundamentales.

El núcleo doctrinal de esta sección de la VS consiste, a mi entender, en afirmar la existencia de actos intrínsecamente malos (*intrinsicum malum*), es decir, sostener que hay comportamientos concretos (adulterio, aborto, etc.) que son moralmente malos «siempre y en sí mismos, o sea por su objeto, independientemente de las intenciones de quien actúa y de las circunstancias»<sup>8</sup>. Se ha resaltado justamente que con el término «comportamiento» la VS «no se refiere a acciones hechas por quien es incapaz de realizar una elección libre; más bien, explicando qué cosa se entiende por "objeto de un acto moral", aclara que cuando habla de comportamiento entiende precisamente el objeto posible de elecciones deliberadas y libres»<sup>9</sup>. Esta referencia explícita a la elección deliberada está siempre presente cuando la VS trata de los tipos o clases de acciones que son intrínsecamente malas<sup>10</sup>. Parece evidente que la insistencia en usar el mismo lenguaje ha sido querida. Más adelante indagaremos sobre la razón. Por el momento hacemos notar que la VS quiere precisar que al sostener la existencia de actos intrínsecamente malos «la Iglesia acoge la doctrina de la Sagrada Escritura»<sup>11</sup>. De la existencia de acciones que son moralmente malas según su especie, o sea según su objeto<sup>12</sup>, se desprende una segunda tesis doctrinalmente relevante: las normas que prohíben tales acciones son válidas *semper et pro*

---

8. VS, n.80.

9. J. FINIS — G. GRISEZ, *Gli attri intrinsecamente cattivi*, cit., p.227.

10. Algunos ejemplos: «Se debe rechazar la tesis [...] según la cual sería imposible calificar como moralmente mala [...] *la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados*» (VS, n.79); «las circunstancias o las intenciones no pueden nunca transformar un acto intrínsecamente deshonesto por su objeto en un acto "subjetivamente" honesto o defendible *como elección*» (VS, n.81); la opinión que sostiene que es imposible calificar moralmente como mala según su especie *la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados*» (VS, n.82); «la moralidad no puede ser juzgada si se prescinde de la conformidad o contrariedad de *la elección deliberada de un comportamiento concreto [...]*» (VS, n.67); Tales teorías no son fieles a la doctrina de la Iglesia, desde el momento que creen poder justificar, como moralmente buenas *elecciones deliberadas de comportamientos contrarios* a los mandamientos de la ley divina y natural (VS, n.76) (el subrayado es mío). Sobre el significado de estas expresiones lingüísticas, cfr. mi artículo *El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta*. cit., pp.702 ss.

11. VS, n.81.

12. Cfr. VS, n.79.

semper, siempre y para todos: sin excepción alguna.<sup>13</sup> Es una tesis sobre la que la VS vuelve más veces<sup>14</sup>.

El consecuencialismo y el proporcionalismo<sup>15</sup> reciben un juicio doctrinal negativo en cuanto niegan las dos tesis anteriormente expuestas. «Se debe rechazar como equivocada la tesis que sostiene que es imposible calificar moralmente como mala según su especie la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados, prescindiendo de la intención por la que la elección ha sido hecha o prescindiendo de la totalidad de las consecuencias previsibles de aquel acto para todas las personas interesadas. Sin esta determinación racional de la moralidad del obrar humano, sería imposible afirmar un "orden moral objetivo" y establecer cualquier norma determinada desde el punto de vista del contenido, que obligue sin excepción»<sup>16</sup>. Parece que la VS quiere resaltar la motivación doctrinal concreta del juicio expresado, y por eso afirma explícitamente que estas dos teorías éticas no son fieles a la doctrina de la Iglesia, porque sobre la base de su metodología han justificado, como moralmente buenas «elecciones deliberadas de comportamientos contrarios a los mandamientos de la ley divina y natural»<sup>17</sup>.

La VS pasa a proporcionar las indicaciones necesarias, positivas y negativas, para entender adecuadamente las afirmaciones doctrinales hasta aquí repetidas. En sentido positivo, tales afirmaciones presuponen la tesis de que «la moralidad del acto humano depende ante todo y fundamentalmente del objeto razonablemente elegido por la voluntad deliberada»<sup>18</sup>, tesis magistralmente expuesta y fundada por Santo Tomás de Aquino, pero no sólo por él. Todavía en sentido positivo, pero adentrándose ya en el campo metodológico, la VS expresa un punto sobre cuya importancia nos detendremos más adelante: «para poder coger el objeto de un acto que lo especifica moralmente hace falta por tanto situarse en la perspectiva de la persona que actúa. En efecto, el objeto del acto de querer es un

---

13. Cfr. VS, n.82.

14. Cfr. por ejemplo VS nn.52, 96, 97 y 99.

15. La VS entiende por consecuencialismo la concepción ética que «pretende encontrar los criterios de la justificación de una determinada acción sólo del cálculo de las consecuencias que se prevé se derivarán de la ejecución de la acción» (VS, n.75). Por proporcionalismo entiende en cambio la concepción ética que «ponderando entre sí los valores y bienes perseguidos, se focaliza más bien sobre la proporción reconocida entre los efectos buenos y malos, en vista del "mayor bien" o del "menor mal" efectivamente posibles en una situación particular (VS, n.75).

16. VS, n.82. La cita interna es de la Declaración *Dignitatis humanae*, n.7.

17. VS, n.76.

18. VS, n.78.

comportamiento libremente elegido. En cuanto es conforme al orden de la razón, es causa de la bondad de la voluntad»<sup>19</sup>. Sobre esta base, la VS ilumina la unidad existente entre la moralidad de la elección y la moralidad de la persona: el objeto moral «es el fin próximo de una elección deliberada, que determina el acto del querer de la persona que actúa. En este sentido, como enseña el Catecismo de la Iglesia Católica, "hay comportamientos concretos que siempre es equivocado elegir, porque su elección comporta un desorden de la voluntad, es decir, un mal moral"»<sup>20</sup>.

Entre las indicaciones metodológicas negativas, estimo particularmente importantes las dos siguientes. La primera se refiere en el fondo al concepto de acción: «por objeto de un determinado acto moral no se puede, por tanto, entender un proceso o un evento de orden solamente físico, estimable en cuanto provoca un determinado estado de cosas en el mundo exterior»<sup>21</sup>. La segunda en cambio se refiere a la constitución del objeto moral: «la ponderación de los bienes y de los males previsibles como consecuencia de una acción, no es un método adecuado para determinar si la elección de aquel comportamiento concreto es "según su especie" o "en sí misma" moralmente buena o mala, lícita o ilícita»<sup>22</sup>. Son dos observaciones que miran a mostrar las razones por las que, ya desde la perspectiva de una teoría de la acción que intente respetar plenamente nuestra experiencia moral, es inaceptable sea la "pre-moralidad" de la acción humana, sea la distinción entre el plano de lo moralmente bueno/malo y de lo moralmente justo/equivocado, concepciones, ambas, que están en la base de las teorías proporcionalistas y consecuencialistas<sup>23</sup>.

### **1.3. Perspectivas y problemas surgidos en la literatura teológica**

Las posiciones surgidas en la literatura referente a la temática específica del acto moral son sustancialmente las mismas que ya hemos registrado a propósito de los capítulos II y III de la VS. Enviamos al lector a cuanto hemos escrito en la

---

19. *Ibidem*. Sobre este aspecto véase sobre todo W. May, *Los actos intrínsecamente malos y la enseñanza de la encíclica "Veritatis splendor"*, cit. e M. Rhonheimer, *"Intrinsically Evil Acts" and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of "Veritatis splendor"*, cit.

20. VS, n.78. La cita interna es del n.1761 del Catecismo de la Iglesia Católica.

21. VS, n.78.

22. VS, n.77.

23. Nos permitimos enviar al lector a nuestro estudio *El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta*, cit., pp. 693-702, también *Teleologismo, consecuencialismo y proporcionalismo*, cit., pp. 223-226.

sección 2.6 de la primera parte de este artículo<sup>24</sup>. A esto se debe añadir, por una parte, que diversos autores han recogido y profundizado las indicaciones metodológicas proporcionadas por la VS, abriendo perspectivas de investigación que hacen esperar soluciones más satisfactorias para algunos problemas analíticos difíciles de la teoría de la acción; por otra parte, otros autores hacen observaciones a la VS, sea porque afirman que el proporcionalismo y el consecuencialismo han sido presentados de manera deformada, sea porque no encuentran en la encíclica algunos temas que a su juicio estaban presentes en la moral tradicional (posibilidad de excepciones en algunos casos, *epikeia*, etc.).

Pienso que todas las cuestiones importantes resaltadas por unos y otros podrían concentrarse entorno a los cinco puntos siguientes: 1) La presentación del proporcionalismo y del consecuencialismo por la VS. 2) Naturaleza y constitución del objeto moral. 3) La doctrina de las fuentes de la moralidad y la unidad de la razón práctica. 4) Teleología y teleologismo. 5) Normas absolutas, excepciones y *epikeia*.

## **2. DISCUSION Y PROFUNDIZACION DE LOS PRINCIPALES PUNTOS CONTROVERTIDOS**

### ***2.1. La presentación del proporcionalismo y del consecuencialismo.***

Entre los autores que se han lamentado del modo en que la VS presenta el proporcionalismo, quizá R. A. McCormick es el más representativo. Antes de entrar en el núcleo de la objeción, debemos notar que ésta es sólo una parte de una argumentación más compleja, cuyo sentido sería más o menos el siguiente: el proporcionalismo viene presentado de manera deformada, porque la VS no podía reconocer que es una rigorización científica, válida y actual, sin reconocer al mismo tiempo que la enseñanza de la Iglesia sobre la contracepción está equivocada, cosa que Juan Pablo II no está dispuesto a hacer. Esta posición de Juan Pablo II lo obligaría a rechazar los más modernos desarrollos de la teología moral<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup>. Cfr. "*Veritatis splendor*" un año después. *Apuntes para un balance (I)*, cit., pp.241-242.

<sup>25</sup>. Este es el objeto dialéctico por el que algunos autores, con distintos matices y desde muchas y diversas perspectivas, hacen objeto de discusión la enseñanza de la Iglesia sobre la contracepción, aunque no sea este un tema de moral fundamental ni un argumento tratado específicamente por la VS. Cfr. por ejemplo McCormick, *Killing the patient*, cit., p. 1411; Idem,

Puesto que aquí no pretendemos dejarnos condicionar por polémicas y juegos dialécticos, procederemos en modo analítico, estudiando por separado los diversos aspectos del problema. Nos parece que este método es el más idóneo para llegar al final a conclusiones útiles, aunque tiene la desventaja de no facilitar al lector la comprensión del sentido global de las críticas y de los problemas presentados. Por eso ha sido necesaria esta aclaración inicial.

Entremos en el problema de la presentación del proporcionalismo. McCormick resume en 11 líneas la presentación del proporcionalismo que hace la VS, en las que reúne algunas frases del n.76 y otras del n.81, de manera que la sustancia de cuanto la VS dice sobre este tema sería la siguiente: por una parte, el proporcionalismo y el consecuencialismo «no son fieles a la doctrina de la Iglesia, desde el momento en que creen poder justificar como moralmente buenas elecciones deliberadas de comportamientos contrarios a la ley divina y natural»; por otra parte, «si los actos son intrínsecamente malos, una intención buena o circunstancias particulares pueden atenuar la malicia, pero no pueden suprimirla»<sup>26</sup>. El análisis del proporcionalismo hecho por la VS estaría aquí. Delante de un blanco así de fácil, construido arbitrariamente por él mismo, McCormick da rienda suelta a su indignación, afirmando que la VS presenta repetitiva y descuidadamente el proporcionalismo, como si éste afirmara que las acciones reconocidas como moralmente equivocadas pueden hacerse justas por una buena intención. Esto, añade McCormick, es un malentendido, una caricatura; lo que es moralmente equivocado no puede ser justificado<sup>27</sup>. Si el lector compara la presentación de la VS que da McCormick en los dos artículos que hemos citado anteriormente con el texto de la encíclica, o sólo con los pasajes que hemos citado anteriormente<sup>28</sup>, verá que es McCormick quien da una visión parcial y deformada

---

*Geburtenregelung als Testfall der Enzyklika*, cit., p. 272; K. Hilpert, *Glanz der Wahrheit: Licht und Schatten*, cit., p. 629; L. S. Cahill, *Veritatis splendor*, en "Commonweal" 120/18 (1993) 16; W. Kerber, *Veritatis splendor*, en "Stimmen der Zeit" 211/12 (1993) 794.

26. He aquí literalmente la síntesis ofrecida por McCormick: "Now let us turn to the papal letter. There we read, of proportionalism: 'Such theories are not faithful to the Church's teaching, when they believe they can justify, as morally good, deliberate choices of kinds of behaviour contrary to the commandments of the divine and natural law' (76). Later in 81 we read: 'If acts are intrinsically evil, a good intention or particular circumstances can diminish their evil, but they cannot remove it'" (*Killing the patient*, cit., p. 1411). La misma síntesis viene propuesta en *Some early reactions...*, cit., pp. 490-491.

27. "In brief, the encyclical repeatedly and inaccurately states of proportionalism that it attempts to justify *morally wrong actions* by a good intention. This, I regret to say, is a misrepresentation, what I earlier called a caricature. If an act is morally wrong, nothing can justify it" (*Some early reactions...*, cit., p. 491). Nello stesso senso si veda anche *Killing the patient*, cit., p. 1411.

28. Cfr. la sección 1.2.



de la VS: omite la consideración de los puntos esenciales de la argumentación desarrollada por la encíclica, y como consecuencia malentende la naturaleza del juicio formulado en el n.76. Todo esto hace pensar que la indignación de McCormick es infundada, y probablemente también ficticia.

Un editorial publicado en «L'Osservatore Romano» pone en guardia contra este tipo de operaciones, que no manifiestan una gran corrección intelectual. En sustancia, en este editorial se dice que la mayoría de los estudiosos ha entendido que el n.76 de la VS «expresa un juicio doctrinal sobre los resultados de la aplicación de un método, sin querer ofrecer en ese pasaje una descripción del método mismo»<sup>29</sup>. Otros en cambio, no se han dado cuenta y han afirmado que para la VS el método proporcionalista consiste simplemente en sostener que ciertos comportamientos o ciertas consecuencias pueden justificar una acción moralmente mala. «Pero la *Veritatis splendor* —precisa «L'Osservatore Romano»— no afirma nada parecido. El pasaje del n.76 recientemente citado dice únicamente que la metodología consecuencialista y proporcionalista, una vez aplicada a problemas morales particulares por sus sostenedores, da como resultado final innegable valoraciones éticas concretas en abierto contraste con la doctrina moral católica, discrepancia además que los autores interesados de hecho no esconden»<sup>30</sup>. El editorial a que nos referimos precisa todavía que los diversos aspectos del método consecuencialista y proporcionalista son tocados en los nn.74-75 y 77-78 de la encíclica, de los que vienen mencionadas algunas afirmaciones. Se sigue la conclusión: «Proporcionando indicaciones sobre el modo de entender el objeto moral, la encíclica pone en guardia contra el consecuencialismo y el proporcionalismo en cuanto teorías que conciben la constitución del objeto moral de manera que se consiente, primero, una indebida neutralización moral de la acción elegida y, después, su continua redefinición sobre la base de intenciones o consecuencias posteriores. Se constituye de tal manera un contexto argumentativo que, no niega el principio de que el fin no justifica los medios, pero lo hace prácticamente inaplicable. Esta es la compleja operación metodológica que es absolutamente rechazada»<sup>31</sup>.

Estas observaciones confirman la importancia de los pasajes de la VS que antes<sup>32</sup> hemos considerado como indicaciones metodológicas positivas y

---

29. *La recezione della "Veritatis splendor" nella letteratura teologica*, «L'Osservatore Romano», 20 maggio 1995, p.1.

30. *Ibidem*.

31. *Ibidem*.

32. Cfr. previamente, sección 1.2.

negativas sobre la constitución del objeto moral. El editorial de «L'Osservatore Romano» afirma, en efecto, que proporcionando tales indicaciones la VS entiende contrastar el consecuencialismo y el proporcionalismo «en cuanto teorías que conciben la constitución del objeto moral de forma que [...]», lo cual permite entender claramente que el problema fundamental de estas dos orientaciones éticas está en el modo que tienen de concebir el objeto moral de la acción humana, es decir, está en el concepto mismo de acción moral, y no en el modo de establecer la relación entre el fin y los medios. Por tanto hemos de detenernos en el concepto de objeto moral.

## **2.2 Naturaleza y constitución del objeto moral**

Refiriéndose a B. Schüller, McCormick sostiene que la tesis según la cual algunas acciones son moralmente equivocadas en virtud de su objeto, independientemente de las circunstancias, desde el punto de vista analítico es obvia, si el objeto es considerado previamente como moralmente equivocado. EL problema es más bien cuáles objetos pueden considerarse caracterizados como moralmente equivocados y según cuáles criterios. Consideremos por ejemplo la mentira. Según la aproximación de S. Agustín y de Kant —afirma McCormick— cada locución falsa es una mentira. Según otros autores, en cambio, la locución falsa es moralmente equivocada, y por tanto es mentira, sólo si niega la verdad a quien tiene derecho a conocerla. Por ejemplo: decir algo falso para custodiar un importante secreto sería una acción ex objeto moralmente justa, porque el fin perseguido pertenece en realidad al objeto<sup>33</sup>. Así sucede también con otros comportamientos: la auto-estimulación sexual para realizar un análisis clínico del esperma en orden a la futura procreación no entra en la categoría moral de masturbación, lo que implica que no basta describir materialmente al comportamiento elegido para tener el objeto moral. Sería necesario incluir en el objeto todas las circunstancias moralmente relevantes, y entonces los proporcionalistas estarían de acuerdo en afirmar que hay acciones intrínsecamente malas ex objeto<sup>34</sup>. En este sentido sostiene McCormick que los proporcionalistas hablan de una "expanded notion of object", que incluye las consecuencias previstas y queridas<sup>35</sup>. Para J. Fuchs, por ejemplo, no se puede decir sin precisiones posteriores si es lícito mentir, matar, etc., porque el objeto completo del acto es la

---

33. Cfr. R.A. McCormick, *Killing The patient*, cit., p.1410.

34. "I believe all proportionalists would admit this *if the object is broadly understood as including all the morally relevant circumstances*" (*Killing the patient*, cit., p. 1411).

35. R.A. McCormick, *Some early reactions...*, cit., p. 501.

acción ética base (Grundakt) junto a la intención, a las circunstancias y a las consecuencias previsibles, elementos que considerados atentamente permiten distinguir la mentira de la acción de custodiar un secreto, el análisis clínico del esperma de la masturbación, etc.<sup>36</sup>. Sobre estas bases, y con referencia a VS, n.76, McCormick sostiene que para saber si ciertos comportamientos que causan males morales o pre-morales, son o no contrarios a la ley divina y natural, es necesario considerar las circunstancias y consecuencias moralmente relevantes, entre las cuales podría haber una razón proporcionada que justificara la causa del mal no-moral, y entonces no se podría hablar en sentido riguroso de una acción moralmente equivocada y por tanto contraria a la ley divina y natural.<sup>37</sup>.

Estas consideraciones suscitan la impresión de que estos autores se mueven en una perspectiva que no facilita precisamente la comprensión de lo que la VS llama "objeto moral". McCormick sostiene que la moral tradicional podía hablar de una moralidad ex objecto porque consideraba el objeto no en a very narrow sense, como the material happening, sino que incluía otros elementos, aquellos que entrarían en la expanded notion of object<sup>38</sup>. Fuchs escribió, en un sentido análogo, que "no se puede decir, por tanto, que matar, en cuanto realización de un acto humano, sea moralmente bueno o malo, porque matar, en sí, no expresa todavía la intención y el fin del sujeto moral y, por tanto, en sí no puede ser una acción humana"<sup>39</sup>. Se sigue la conclusión de que un juicio moral puede ser formulado sólo a partir de la consideración simultánea de tres elementos (acción, circunstancias, fin) en sí pre-morales. La realización de los tres elementos (a. la sustracción de dinero a otro, b. que es muy pobre. c. para agradecer a un amigo) no es la combinación de tres acciones humanas, que pueden ser valoradas por

---

36. "Objekt der sittlichen Entscheidung für eine Handlung ist also nicht der (z.B. physische) Grundakt (in seiner ethischen Relevanz, wie Tötung, Falschaussage, Aneignung, sexuelle Stimulation) als solcher, sondern das Gesamt von Grundakt, besonderen Umständen und der gewollten oder (mehr oder weniger) absehbaren Folgen, also niemals aus den Folgen allein, wie nicht selten behauptet wird" (J. Fuchs, *Das Problem Todsünde*, cit., p. 83). In *Die sittliche Handlung: das intrinsece malum*, cit., pp. 181-185, J. Fuchs considera que la doctrina a cerca de las fuentes de la moralidad presenta en modo parcial la naturaleza del objeto. Este estaría constituido en realidad por el conjunto formado por el objeto, el fin y las circunstancias: por esto se puede decir que los tres elementos tienen relevancia para la acción humana y, debidamente medidos y ponderados, entran en la valoración moral de ésta. Todo esto no significa sin embargo que el objeto sea simplemente "materia" de la acción, sin relevancia o significado para ella. Observaciones análogas se encuentran en P. Knauer, *Zu Grundbegriffen der Enzyklika "Veritatis splendor"*, cit.

37. Cf. *Killing the patient*, cit., p. 1411.

38. Cfr. *Killing the patient*, cit., p.1411.

39. J. Fuchs, *Il carattere assoluto...*, cit. p. 111. Fuchs señala que las últimas frases responden también al pensamiento de Van der Marck, Van der Poel y Knauer.

separado, sino que constituye una única acción humana"<sup>40</sup>. Una norma moral, para ser verdaderamente universal, debería tener cuenta los tres elementos en toda su amplitud, pero esto "es teóricamente imposible", y por esto en el momento de la aplicación de la norma se descubrirá que su amplitud es menor de cuanto se pensaba.<sup>41</sup>

Como han notado diversos autores<sup>42</sup>, en razonamientos como los de McCormick y de Fuchs hay un error a nivel de teoría de la acción, que quizá procede de la herencia de una cierta moral de casuística. El error consiste en la consideración fisicista de la acción moral (el matar en sí, del que habla Fuchs), privada de cualquier intencionalidad intrínseca, que se quiere superar mediante la añadidura de elementos cogidos de la intencionalidad del sujeto (finis operantis), de las circunstancias o de las consecuencias. McCormick y Fuchs tienen razón al decir que una acción descrita de manera puramente física no puede ser valorada moralmente, porque no es una acción humana, puesto que la acción humana es una realidad esencialmente intencional<sup>43</sup>, pero en vez de tratar de entender la intencionalidad (y por tanto la moralidad) intrínseca de la acción, que ha sido quitada por ellos mismos para poder considerar la acción como una realidad pre-moral, quieren introducir la intencionalidad (y por tanto la moralidad) sobre la base de la intención del agente, de las circunstancias y de las consecuencias previsibles. Como ha escrito Rhonheimer, para ellos la acción humana como realidad intencional y por tanto moral, sería la suma de una acción física o físicamente descrita (el matar en sí de Fuchs) y la disposición del sujeto hacia un fin (el finis operantis de la manualística tradicional, que VS n.80 llama

---

40. *Ibidem*, p.112.

41. Cfr. *Ibidem*.

42. Cfr. sobre todo W. May, *Los actos intrínsecamente malos y la enseñanza...*, cit.; M. Rhonheimer, "*Intrinsically Evil Acts*"..., cit. e *Intentional actions and the meaning of object...*, cit.; y A. Rodríguez Luño, *El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta*, cit.

43. Aquí el término "intencional" deriva de "intencionalidad", y no de lo que la manualística llama "intención". Como he escrito en otro lugar, "es importante no confundir la 'intencionalidad' con la 'intención'. La intencionalidad es una característica esencial de la voluntad, por lo que lo es también de todos sus diversos actos: intención, elección, consentimiento, etc. La intención es, en cambio, sólo uno de los actos de que es capaz la voluntad humana. La voluntad tiene otros actos, que también son intencionales, pero que son bastante distintos del acto llamado intención. Todo acto de la voluntad es intencional, pero no todo acto voluntario intencional es un acto de intención" (A. Rodríguez Luño, *El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta*, cit., pp. 703-704). Para mayores aclaraciones sobre las características generales de la intencionalidad de la voluntad, distinta en parte de aquella de la inteligencia, cfr. A. Rodríguez Luño, *Ética*, Le Monnier, Firenze 1992, n. 79; sobre los distintos actos de la voluntad, cfr. los nn. 80-81 y 95-97 del mismo libro.

"posteriores intenciones") y hacia unas circunstancias y consecuencias; pero el verdadero problema es que, ya a nivel de teoría de la acción, una acción física más la intención no da como resultado una acción intencional, sino una realidad bastante distinta<sup>44</sup>.

Tratemos de entender el núcleo del problema, que es de extrema importancia para nuestro estudio. La terminología de la manualística tradicional, que quizá no era muy clara o no se explicaba con suficiente claridad, se refería al objeto moral con el término *finis operis*. Puesto que en la teoría de la acción el fin es siempre el término de la intencionalidad de la voluntad guiada por la razón<sup>45</sup>, esto significaba que en la acción humana, si es descrita correctamente, hay presente una primera intencionalidad, en relación con la cual la intención del agente (*finis operantis*) representa "una intención posterior"<sup>46</sup>. Puede servir como ejemplo la distinción entre el homicidio doloso y el preterintencional en el código penal italiano<sup>47</sup>. El elemento psíquico del homicidio doloso "consiste en la voluntad consciente y no coaccionada, y en la intención de causar la muerte de un hombre. Si alguien causa la muerte de un hombre sin intención de matarlo, el homicidio es preterintencional (art. 584 CP) o culposo (art. 589 CP)"<sup>48</sup>. Esta intención, que contiene el fin de matar (sería el *finis operis* de la manualística), responde a lo que nosotros hemos llamado intencionalidad, y no a lo que la manualística llama intención; esta última sería en cambio el motivo o el objeto por el que el agente hace la acción animada por la intencionalidad de matar (por ejemplo, matar a alguno para poder casarse con la mujer). Si no existe la intención de matar (*finis operis*), entonces tenemos una acción esencialmente distinta, que puede ser el homicidio preterintencional, el homicidio culposo u otra. En general un delito es preterintencional, más allá de la intención, cuando de la acción u omisión deriva un evento dañoso o peligroso más grave del querido por el

---

44. "The problem is that 'physical act' plus 'intention' (defined by some 'reason') will never result in a 'intentional action'. 'Intentional action' is a concept belonging to action theory, not to moral casuistry. It's not part of a theory about to combine 'reasons' and 'intentions' in order to normatively justify an action (that is, to know whether it is 'allowed' and right or 'illicit' and wrong). The concept of 'intentional action' expresses the very nature of human acting. So one has to talk about the acting person and about what's going on in his or her will when he or she acts. The discourse will be about choice and about intention *involved* in human act, that is, in chosen acts (or behaviors, to use the encyclical's term)" (M. Rhonheimer, *Intentional actions and the meaning of object*, cit., pp. 286-287).

45. Cfr. A. Rodríguez Luño, *Ética*, cit., nn. 87-92.

46. Cf. VS, nº 80.

47. Cf. V. MANZINI, *Trattato di diritto penale italiano*, Unione Tipografico-editrice Torinese, Torino 1937, vol. VIII, pp. 19 ss. e 120 ss.

48. *Ibid.*, p. 21.

agente<sup>49</sup>. En nuestro ejemplo, el elemento psíquico propio del homicidio preterintencional "está constituido por la voluntad consciente y no coaccionada y por la intención de cometer un delito golpeando o lesionando una persona, sin intención de matar"<sup>50</sup>.

Aun teniendo en cuenta que la conceptualización jurídica es distinta de la moral, el ejemplo propuesto nos ofrece un terreno neutral (ni proporcionalista ni no proporcionalista) para la comparación. El código penal debe distinguir diversos casos particulares penales abstractamente y universalmente, para reunir categorías analíticas aplicables a diversas acciones singulares. En términos morales diremos que intenta calificar ciertas acciones según su especie o su objeto<sup>51</sup>, y con este fin debe prescindir de los fines específicos y de los moventes particulares (el *finis operantis* de la manualística que explican la posición del acto concreto por parte de un sujeto real. Pero no puede prescindir en cambio de la intencionalidad constitutiva de la acción (el *finis operis*), porque sin la intencionalidad concebida por la razón y hecha propia por la voluntad libre no hay acto humano, no hay objeto moral, y por tanto no es posible ni definirlo ni distinguirlo de otros actos: en nuestro ejemplo, sin considerar la intencionalidad no existe una acción humana que pueda ser calificada como homicidio doloso o como homicidio preterintencional (*genus moris*), sino sólo un evento físico (*genus naturae*).

Objeto moral e intencionalidad no se excluyen; es más, sin una intencionalidad concebida por la razón práctica y aceptada por el agente no hay objeto moral<sup>52</sup>. En este sentido Sto. Tomás, propone la siguiente tesis:

1) "*species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae*"<sup>53</sup>; 2) "*bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum; et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem*

---

49. Cf. art. 43 CP, e V. MANZINI, *Trattato...*, cit., p. 122.

50. V. MANZINI, *Trattato...*, cit., p. 131.

51. Cf. VS, n° 79.

52. Cf. M. Rhonheimer, *Intentional actions and the meaning of object...*, cit. pp. 284-285. Lo que nosotros aquí llamamos intencionalidad, Rhonheimer lo llama intención, siguiendo el uso terminológico propuesto por G.E.M. Anscombe (*Intention*, 2ª ed., Blackwell, Oxford 1963). La sustancia es la misma, pero nosotros querríamos evitar al lector la confusión puramente lingüística con la *intentio* tomista (*Summa Theologica*, I-II, q. 12), que mira al *finis operantis*. La intencionalidad de la que hablamos es constitutiva de la *electio* tomista (*Summa Theologiae*, I-II, q. 13), que corresponde a lo que Rhonheimer llama *acción-base intencional* (Cf. M. Rhonheimer, *La prospettiva della morale*, Armando, Roma 1994, pp. 85 ss.).

53. *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 10.

*moralem in actu voluntatis*"<sup>54</sup>; 3)"*bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto*"<sup>55</sup>; 4) *actus exterior est obiectum voluntatis, in quantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem*"<sup>56</sup>.

Según Santo Tomás, cuyo pensamiento vuelve a proponer la VS<sup>57</sup>, el objeto moral no es el comportamiento descrito o físicamente descrito elegido por la voluntad, como en cambio sostiene la interpretación de la VS dada por los proporcionalistas, sino que es la acción humana (y por tanto moral) elegida, que es constituida como acción humana calificable en sí y distinguible de otras por el comportamiento que la voluntad acepta (come "fine proximo": VS, n.78) la intencionalidad básica (*finis operis*) concebida por la razón. Según las tesis tomistas citadas en precedencia, esta intencionalidad básica es una forma que constituye la especie moral (tesis 1ª); es presentada a la voluntad *como objeto* en cuanto contiene una referencia al orden moral racional (tesis 2ª), así el bien/mal moral de la voluntad *eligens* depende de la razón a través del objeto constituido por ésta (tesis 3ª); el cual es el comportamiento elegido pero sólo en cuanto éste es visto como un *bonum apprehensum et ordinatum a ratione*" (tesis 4)<sup>58</sup>.

Veamos ahora el modo concreto en que la VS presenta el objeto moral, sobretodo en los nn. 78-79. La tesis fundamental es que el comportamiento elegido, sin necesidad de considerar "posteriores intenciones"<sup>59</sup> no sólo no es una realidad pre-moral, sino que es de lo que depende "ante todo y fundamentalmente" la moralidad del acto humano<sup>60</sup>. Para entender esta tesis es necesario colocarse en la perspectiva de la persona que actúa", y por tanto el objeto no es ni puede ser visto como "un proceso o un evento de orden solamente físico" (el matar en sí de Fuchs) "que hay que valorar en cuanto provoca un determinado estado de cosas en el mundo exterior"<sup>61</sup>. En efecto, nadie elige un evento físico. El hombre casado Tizio no elige

---

54. *Ibid.*, I-II, q. 19, a.1, ad 3.

55. *Ibid.*, I-II, q. 19, a. 3.

56. *Ibid.*, I-II, q. 20, a. 1, ad 1.

57. Cfr. VS, n.78

58. Cf. W. May, *Los actos intrínsecamente malos...*, cit., pp. 200-207; M. Rhonheimer, *Intentional actions and the meaning of object...*, cit., pp. 284-285; A. Rodríguez Luño, *El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta...*, cit., pp. 706 ss.

59. vs, n.79.

60. vs, n.78.

61. *Ibidem.*

el evento físico "relación sexual en sí", sino tener una relación sexual con Caia, que es su mujer, y entonces decide realizar un acto de amor conyugal, o con Sempronia, mujer libre que no es su mujer, y entonces elige el acto llamado adulterio. Igualmente, ninguno puede elegir en concreto el evento físico "tomar un fármaco anovulatorio en sí". Sempronia decide tomarlo para hacer infecundo un acto conyugal, y entonces elige la acción contracepción, etc. El objeto es "razonablemente elegido"<sup>62</sup>, esto es, es elegido después que ha sido valorado por la razón y por tanto presentado a la voluntad como un acto conyugal, adulterio, contracepción, justa prevención delante de un posible estupro, etc. De esta tesis sobre el objeto moral derivan algunos corolarios importantes, que estudiaremos en las secciones siguientes, después de haber proporcionado las aclaraciones sobre el objeto moral que todavía son necesarias.

El método proporcionalista supone un concepto fisicista de acción humana (*el matar en sí*), que es considerado premoral<sup>63</sup> en el sentido de todavía no calificable moralmente, ya que para recibir una valoración ética debería por fuerza estar integrado con la intención, las circunstancias y las consecuencias. Volviendo al último ejemplo, los proporcionalistas consideran la acción "contracepción" más o menos como un "tomar un fármaco anovulatorio en sí"<sup>64</sup>, y entonces es fácil para ellos afirmar que no puede ser una acción intrínsecamente mala. Son necesarios otros elementos ("para hacer infecundo un acto conyugal", "contra los bienes del matrimonio", "por un motivo verdaderamente terapéutico independientemente del embarazo", "para prevenir los efectos de un estupro en caso de guerra", etc.), que vienen considerados como intenciones, circunstancias o consecuencias. Sobre este concepto de acción es oportuno formular las siguientes consideraciones:

1ª) Si este concepto fisicista de acción humana corresponde a lo que verdaderamente es el obrar moral, entonces sería verdad que es difícil, al menos en muchos casos, hablar de acciones intrínsecamente malas, porque nos encontraremos frecuentemente con acciones no suficientemente caracterizadas sobre el plano del *genus moris*. Para demostrarlo, Santo Tomás compara el acto conyugal con el adulterio<sup>65</sup>. Pero por las razones indicadas antes<sup>66</sup>, la descripción fisicista es

---

62. VS, n.78.

63. ver arriba la cita 41.

64. Cfr. R.A. McCormick, *Geburtenregelung als testfall der Enzyklika*, cit., p. 272.

65. "Actus coniugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes: quia unum eorum meretur laudem et praemium, aliud vituperium et paenam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie. Et sic habent unum effectum secundum speciem" (S. Tommaso, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 5, ad 3).



inadecuada para reflejar la naturaleza esencialmente intencional de la acción libre. Acto conyugal y adulterio son dos acciones morales esencialmente distintas; por así decir, son dos universos morales diferentes, que no tienen ningún elemento moral en común. Los proporcionalistas dirían que tienen un elemento pre-moral común, y Santo Tomás lo admitiría si eso quisiera significar simplemente que son "unus actus secundum speciem naturae"<sup>67</sup>, pero los proporcionalistas quieren decir más: identificando aquel elemento con la acción humana en sí misma considerada (pre-moral), para pasar a sostener después que no está claro que la relación sexual con la mujer de otro sea en cualquier caso adulterio en sentido moral, porque "la acción en sí" siempre es una realidad pre-moral por la cual no se puede excluir *a priori*, quizá en circunstancias excepcionales, la existencia de una razón proporcionada<sup>68</sup>. Más adelante nos detendremos en este punto. Para hacer intuitiva la inadecuación del método proporcionalista, baste señalar que repugna a la experiencia moral y a la dignidad de un buen esposo, que ha sido siempre fiel a la propia mujer y a las exigencias de la moral conyugal, la simple hipótesis de que su comportamiento, como "acción en sí", pueda tener alguna cosa en común con el modo de actuar de los adúlteros o de los fornicadores. En realidad, desde el punto de vista de la andrología e de la ginecología un elemento común existe, pero no existe en cambio desde el punto de vista moral. Si se rebate afirmando que "la acción en sí" es común sólo desde el plano pre-moral, es decir, sobre el plano previo a la consideración propiamente moral, respondo que es metodológicamente equivocado, y de hecho tendencioso, que el moralista salga de la perspectiva que le es propia. Así resultan sólo confusiones y sofismas.

2º) Los proporcionalistas piensan que la VS entiende la acción humana físicamente, como en el fondo la entienden ellos, y entonces critican que la VS hable de acciones intrínsecamente malas por su objeto<sup>69</sup>. Sin embargo ni la VS ni la

---

66. Véanse arriba los ejemplos tomados del código penal italiano, y también la razón indicada en la nota 45. Cfr. también A. Rodríguez Luño, *Ética*, cit., nn. 105-107.

67. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.3, ad 3.

68. Me parece que va en este sentido la argumentación desarrollada por J. Fuchs, *Die sittliche Handlung: das intrinsece malum*, cit., p. 183.

69. In *Geburtenregelung als testfall der Enzyklika*, cit., pp. 272, McCormick explica que para la VS la contracepción es indudablemente un acto "malo en sí mismo", en el sentido de malo "siempre y sin excepciones", malo *ex objecto* (ninguna circunstancia o intención puede modificar tal malicia objetiva). De aquí nacen sin embargo —añade McCormick— algunas inconsistencias si se quiere entender el objeto de la contracepción: en sentido estricto tal objeto sería sólo una *materia circa quam*, pero entonces se debería añadir algo para hacerla más claramente mala, como sería la expresión "contra el bien del matrimonio", así como el objeto del robar era calificado no simplemente como "el imponerse del bien de otro", sino que se añadía

Iglesia ha entendido nunca la acción humana de aquel modo. La *Humanae vitae*, por ejemplo, no condena la acción "tomar una píldora anovulatoria en sí"; afirma en cambio que se debe rechazar toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su cumplimiento, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como medio o como fin, impedir la procreación"<sup>70</sup>. E inmediatamente después, en el n.15, sostiene la licitud de los medios verdaderamente terapéuticos que, como efecto indirecto previsto pero no deseado, pueden impedir la procreación. La expresión "se proponga como medio o como fin", indica claramente que para la acción moral "contracepción" basta que sea contraceptiva lo que hemos llamado intencionalidad intrínseca de la acción, cualquiera sea la intención del agente (el *finis operantis* de la manualística). La acción "contracepción", el uso terapéutico de un anovulatorio y la prevención de un estupro en periodo de guerra son elecciones morales esencialmente distintas a nivel de objeto moral (*finis operis*). La diversidad entre ellos no deriva de las intenciones posteriores (*finis operantis*)<sup>71</sup>. Si se aceptara en cambio una descripción fisicista de la acción "contracepción", para distinguirla de la prevención del estupro no habría otro camino de salida que recurrir a las intenciones posteriores (*finis operantis*) pero al hacerlo *se destruiría la noción misma de objeto moral*, es decir, la posibilidad de que las acciones tengan una identidad ética, definible en abstracto, independientemente de las intenciones posteriores o de las consecuencias, identidad ética que no podrá cambiar si la intencionalidad básica de la acción se opone a una exigencia esencial de alguna o algunas virtudes éticas (justicia, castidad, etc.). Si se debiera recurrir al *finis operantis* para distinguir acciones que en realidad son esencialmente distintas en virtud de su objeto (por ejemplo, la contracepción y el uso terapéutico de un anovulatorio), entonces se debería discutir cada vez también la moralidad de cada una de las singulares acciones que son verdaderamente contracepción en sentido moral (negación del *intrinsicum malum*), y así los porporcionalistas habrían alcanzado el objetivo que verdaderamente les interesa. Me parece que McCormick no lo oculta.

3º) Que el objeto moral no sea "la acción física en sí" está confirmado posteriormente por la doctrina tradicional según la cual algunos elementos, que en sentido físico podrían ser considerados como circunstancias, pertenecen en realidad al

---

"contra la voluntad comprensible (*einsehbar*) de otro", la expresión "acto malo en sí mismo a causa del objeto" —concluye McCormick— es poco útil e inconsistente.

<sup>70</sup>. Paolo VI, Enc. *Humanae vitae*, n° 14.

<sup>71</sup>. No puedo detenerme a ilustrar la distinción a nivel de intencionalidad básica (*finis operis*). Véase el estudio de M. Rhonheimer, *Minaccia di stupro e prevenzione: un'eccezione?*, cit.

objeto moral<sup>72</sup>. Como he escrito en otra ocasión<sup>73</sup>, se puede utilizar el siguiente criterio general: es circunstancia aquella característica que no tendría ninguna relación con el orden moral si no se acompañara de alguna cosa que por sí misma ya posee una relación de conformidad o de oposición con las virtudes. Por ejemplo, que el dinero sea mucho o poco es significativo moralmente sólo si se trata de dinero robado, es decir de la cantidad del robo. Al contrario, si una determinada cualidad es aquello por lo que ante todo una acción se opone al orden moral, tal cualidad constituye el objeto moral. Por ejemplo, si una persona interrumpe una ceremonia religiosa cantando una canción de moda (que él en su casa sería libérrimo de cantar cuando quisiera), no se puede decir que la acción elegida es la de cantar, y que el presenciar una ceremonia religiosa es una circunstancia de lugar: la acción moral (*genus moris*) que se considera contraria a la virtud de la religión es *la interrupción de un acto de culto*, y cantar es una circunstancia (el medio empleado para interrumpir el acto).

Me parece que estas consideraciones permiten entender mejor el significado y el valor de un detalle señalado anteriormente. El proporcionalismo y el consecuencialismo "conciben la constitución del objeto moral de manera que consienta, primero, una indebida neutralización de la acción elegida y, después, la continua redefinición sobre la base de intenciones y consecuencias posteriores"<sup>74</sup>. La neutralización de la acción elegida, o sea su consideración fisicista, impide entender qué es la conformidad o no conformidad de la acción humana "al orden de la razón"<sup>75</sup>, y por tanto explica por qué Schüller y McCormick se preguntan sobre los criterios para saber cuáles objetos son moralmente equivocados<sup>76</sup>. El criterio

---

72. Cf. S. Tommaso, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, aa. 10-11. El razonamiento desarrollado en los dos artículos depende de la tesis formulada al inicio del artículo 10: "ita species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae".

73. Cf. *Etica*, cit., nn. 252-253.

74. *La recezione della "Veritatis splendor" nella letteratura teologica*, cit., p. 1.

75. Cf. VS, n° 78.

76. McCormick, en diálogo crítico con otros autores no ve por qué toda elección concreta de decir una cosa falsa o de quitar la vida implica necesaria y directamente el rechazo del bien básico de la verdad o del bien de la vida: "Whatever the case, this opens up on a key question to be put to Rhonheimer: Why, in choosing to kill a person or deceive a person, does one necessarily 'take a position with his will with regard to *good* and *evil*'? One could understand why if the description of the action already includes the wrong-making characteristics. For Rhonheimer in at least one case it does. He defines theft as misappropriation of another's goods. Finnis and Grisez have encountered this same question in the past. Why, it has been asked, does every concrete choice to speak a falsehood or take a life necessarily involve one in directly rejecting the basic good of truth itself or the good of life?" (R.A. McCormick, *Some early reactions...*, cit., pp. 501-502). Si en la expresión "choosing to kill a person" entra también la legítima defensa, McCormick tiene razón indudablemente, pero entonces tal expresión es

propuesto por la VS es inteligible sólo si el comportamiento no es entendido "como un evento de orden solamente físico", que entonces habría que valorar "en cuanto provoca un determinado estado de cosas en el mundo exterior"<sup>77</sup>. Unido al concepto fisicista de acción hay un segundo problema que se refiere al modo de concebir los principios y la unidad de la razón práctica, sobre el que nos detendremos enseguida.

### **2.3 Las fuentes de la moralidad y la unidad de la razón práctica**

La VS afirma que el objeto moral, como fin próximo de una elección deliberada, "determina el acto del querer de una persona que actúa"<sup>78</sup>. La afirmación va seguida de dos citas. La primera del Catecismo de la Iglesia Católica: "hay comportamientos concretos que siempre es equivocado elegir, porque su elección comporta un desorden de la voluntad"<sup>79</sup>. La segunda es de Santo Tomás de Aquino: "Frecuentemente, en efecto, alguno actúa con buena intención, pero inútilmente, en cuanto falta la buena voluntad: como en el caso de uno que roba para alimentar a un pobre, existe sí la recta intención, falta sin embargo la rectitud debida de la voluntad. En consecuencia, ningún mal hecho con buena intención puede ser excusado: 'Como aquellos que dicen: Hagamos el mal para que venga el bien; la condena de éstos es justa' (Rom 3, 8)"<sup>80</sup>.

Ciertamente esta tesis será combatida por los proporcionalistas que conceden importancia a la distinción entre lo moralmente bueno/malo (*good/evil, gut/schlecht*) y lo moralmente justo/equivocado (*right/wrong, richtig/falsch*)<sup>81</sup>. El bien o el mal moral dependería del *principio* por el cual se actúa, obrar bien y obrar por un buen principio<sup>82</sup>. El principio malo es el egoísmo o el particularismo. El buen principio es la caridad, que es entendida de manera prevalentemente formalista, frecuentemente como imparcialidad, por lo que *queda abierta del todo*

---

moralmente inadecuada, porque comprende acciones morales esencialmente distintas y por tanto ambigua, y porque en la legítima defensa no se elige la muerte de una persona: "*illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat*", también si puede ser lícito "*occidere aliquem se defendendo*" (S. Tommaso, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a.7).

77. VS, nº 78.

78. VS, nº 78.

79. Nº 1761; cfr. VS, nº 78.

80. *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. De dilectione Dei*, en *Opuscula theologica*, II, n. 1168, Ed. Taurinensis (1954), 250. Cf. VS, nº 78.

81. Cf. por ejemplo B. Schüller, *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica nella teologia morale cattolica*, Cittadella Editrice, Assisi 1975, pp. 62-74.

82. Cf. *Ibid.*, pp. 66 ss.

*la cuestión del cómo esta virtud es concretamente actualizada en un caso singular.* Lo mismo sucede con las demás virtudes éticas. El sujeto verdaderamente caritativo asumiría como intención o principio motriz el criterio de la maximización de los bienes no-morales: "la bondad moral del hombre se actualiza en la *voluntad* de realizar la mayor cantidad de posible de bien no-moral, no en realizar efectivamente esta voluntad"<sup>83</sup>. Por esto serían perfectamente compatibles el moralmente bueno y el moralmente equivocado: "Se puede coger en toda su profundidad más recóndita el bien moral (...) y sin embargo realizar actos éticamente no justos a causa de una valoración equivocada de los contenidos no-morales"<sup>84</sup>. La razón es muy simple: el conocimiento del moralmente justo (el conocimiento moral concreto) sería una actividad moralmente neutra<sup>85</sup>: "la moralidad de un hombre no puede depender de su conocimiento más o menos profundo de los contenidos no-morales, ésta se funda completamente sobre la libre autodeterminación del hombre"<sup>86</sup>. Es decir, lo moralmente bueno/malo se funda exclusivamente en la intención, en la cualidad ética del principio motor: en este ámbito entraría el deber absoluto de la caridad entendida como imparcialidad, regla de oro, etc. El juicio sobre lo moralmente justo/equivocado, en cambio, es de carácter técnico. Así, por ejemplo, una persona podría proporcionar una justificación objetiva en favor del aborto<sup>87</sup>. Si pasados algunos meses aquella persona se da cuenta de que la decisión tomada ha causado, contrariamente a cuanto había previsto, más males que bienes, se deberá concluir que la acción realizada en aquel caso ha sido *moralmente equivocada*, pero se seguirá afirmando que el sujeto es *moralmente bueno*, porque la intención estaba inspirada por un buen principio y, sobre todo, porque el mayor mal resultante es debido a un defecto de conocimiento o de previsión de los hechos.

Sobre la base de estos razonamientos muchos proporcionalistas rechazan la tesis formulada por el *Catecismo de la Iglesia Católica*: "hay comportamientos concretos que siempre es equivocado elegir, porque su elección comporta un desorden de la voluntad"<sup>88</sup>. Más específicamente, lo que es negado es que la elección de algunos comportamientos sea inseparable de un desorden moral de la voluntad, o también que se pueda hablar de voluntad moralmente buena sólo *ex*

---

83. *Ibid.*, p. 88.

84. *Ibid.*, p. 71.

85. Cf. *Ibid.*, p. 62.

86. *Ibid.*, p. 72.

87. E' l'esempio proposto da B. Schüller, *Ibid.*, p. 69.

88. N° 1761; cfr. VS, n° 78.

*integra causa* y que se pueda y se deba hablar de voluntad moralmente mala *ex qualunqu defectu*, como sostiene en cambio la doctrina clásica sobre las fuentes de la moralidad.

La distinción proporcionalista entre lo moralmente bueno/malo y lo moralmente justo/equivocado presupone la rotura de la unidad de la razón práctica<sup>89</sup>. Dos tesis de Santo Tomás nos permitirán aclarar brevemente el problema. La primera es que el fin de las virtudes éticas (es decir, los bienes morales que llamamos justicia, fortaleza, templanza, humildad, etc.) son los principios de la prudencia<sup>90</sup>. La segunda es que el acto propio y principal de las virtudes éticas es la elección justa (lo que los proporcionalistas llamarían *la acción moralmente justa*)<sup>91</sup>. Santo Tomás subraya la unidad de la razón práctica. La razón que tiene como principios específicos los fines de las virtudes es la misma que determina lo que ahora conviene hacer (prudencia). Es más, puede determinar lo que aquí y ahora se debe hacer en cuanto el razonamiento práctico tiene su punto de partida en el deseo de los fines de las virtudes y, mediante un proceso de mayor concreción cada vez, llegar a determinar la acción concreta con la cual aquí y ahora se realiza la virtud, es decir, la acción concreta con la cual aquí y ahora se realiza la justicia, la templanza, etc. La virtud de la prudencia hace perfecto el momento máximamente concreto de la razón práctica: el juicio sobre la elección que hacer aquí y ahora. Que la elección justa es el acto principal de la virtud ética significa que en el razonamiento práctico, vuelto en la dirección del obrar, el deseo del fin virtuoso es la fase inicial de un proceso que terminará en la acción concreta

---

89. Tenemos ciertamente presente que en algunos casos más intrincados el conocimiento moral puede ser erróneo a causa de un error de naturaleza puramente intelectual. En este caso se da de todas formas una rotura de la unidad de la razón práctica, si bien involuntaria e inculpable. Pero aquí hablamos críticamente de un método de análisis moral por el que la rotura se hace una regla general.

90. "Morali autem virtuti coniungitur prudentia intellectualis virtus existens, secundum quamdam affinitatem, et e converso, quia principia prudentiae accipiuntur secundum virtutes morales, quarum fines sunt principia prudentiae" (*In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, 3ª ed., Marietti, Torino-Roma 1964, lib. X, lect. 12, n.2114). "Ea ad quae inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia: non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia" (*Summa Theologiae*, I-II, q.65, a.1, ad 4). Cf. A. Rodríguez Luño, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988, pp. 127 ss. e anche *Etica*, cit., nn. 178 e 224-226.

91. "Principalitas virtutis moralis in electione consistit" (*De Veritate*, 10ª ed., Marietti, Torino-Roma 1965, q. 22, a. 15, ob. 3). "Haec enim cognitio ad electionem requiritur, in qua principaliter consistit moralis virtus" (*Scriptum super Sententiis*, ed. Vivès, Paris 1872-1880, lib. III, d. 35, q. 1, a. 3, sol. II). "Proprium virtutis moralis est facere electionem rectam" (*Summa Theologiae*, I-II, q. 65, a. 1). "Electio maxime videtur esse propria virtuti" (*In decem libros Ethicorum...*, lib. III, lect. 5, n. 432). Cf. A. Rodríguez Luño, *La scelta etica...*, cit., pp. 25-33 e 142-145, e *Etica*, cit., nn. 211-213.

y particular, lo que equivale a considerar la intención buena como un momento incoativo y todavía imperfecto, si bien necesario, del obrar moral. La intención del fin virtuoso es el principio del proceso deliberativo, al cual se debe añadir un recto discernimiento del modo concreto de realizarlo (prudencia). La selección de lo que se debe hacer aquí y ahora para realizar una intención presenta a menudo nuevas dificultades y resistencias que deben vencerse. Se sigue así que la elección, suponiendo y conservando el significado ético de la intención, añade nuevos elementos; la buena intención se hace realidad, o bien se niega, en las elecciones. La buena intención puede ceder o desviarse delante del primer obstáculo que se encuentre, por falta de firmeza o porque falta la prudencia.

De estas consideraciones podemos extraer dos conclusiones. La primera es que la determinación de la acción que se hará no sólo no es una actividad éticamente neutral, como piensa Schüller, sino que es el objeto de la razón práctica en cuanto tal, el punto de cruce de todo el obrar moral, ya que por una parte presupone la dimensión intencional de las virtudes éticas y, por otra, es la condición de posibilidad de su realización concreta<sup>92</sup>. La segunda es que la unidad es la condición normal de funcionamiento de la razón práctica. La razón que determina es la misma que determina la acción idónea para realizar aquel fin, y la misma unidad existe entre la *voluntas intendens* y la *voluntas eligens*. El razonamiento práctico parte del fin virtuoso (justicia, templanza, etc.) y por sí se concluye en la elección justa y templada<sup>93</sup>. Por esto, según el normal funcionamiento del obrar moral humano, la elección equivocada supone un desorden moral de la voluntad, como ha afirmado el n° 78 de la VS y el n° 1761 del *Catecismo de la Iglesia Católica*, porque el fin virtuoso (la justicia, la templanza, etc.) se afirma o se niega justo en la elección concreta. La imprudencia, es decir el razonamiento y el juicio práctico que se concluyen en la elección contraria a la virtud, es una culpa moral, y no un error técnico de valoración. Análogamente la impureza habitual es un vicio.

El resultado alcanzado en esta sección y la precedente es que el proporcionalismo es extremadamente problemático ya sea en el modo de concebir la acción moral, ya sea por cuanto se refiere al concepto de razón práctica. Ahora

---

<sup>92</sup>. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q.58, aa. 4-5, y *De Veritate*, q.5, a. 1. La distinción entre el acto intencional el acto electivo de las virtudes éticas está ampliamente estudiada en A. Rodríguez Luño, *La scelta etica...*, cit.

<sup>93</sup>. La razón por sí funciona bien, también en moral. Santo Tomás afirma por esto que "perversitas enim rationis repugnat naturae rationis" (*In decem libros Ethicorum...*, lib. II, lect. 2, n. 257), y también que "corrupta ratio non est ratio, sicut falsus syllogismus non est syllogismus" (*Scriptum super Sententiis*, lib. II, d. 24, q. 3, a. 3, ad 3).

hemos de ocuparnos de la orientación ética general que determinan los dos problemas.

## **2.4 Teleología y teleologismo**

Podemos partir del artículo de L. Janssens sobre la VS<sup>94</sup>. El autor resalta justamente el papel de primer orden que juega en la concepción moral de Santo Tomás el fin último, de manera que se podría afirmar que la rectitud de la voluntad debe ser juzgada teleológicamente<sup>95</sup>. De este hecho innegable se seguiría que se puede decir que existen actos intrínsecamente malos sobre la base de su objeto o fin próximo, sólo si el fin próximo o el objeto está ya determinado desde una perspectiva teleológica. Y esto implicaría que no sólo se puede decir que el fin al cual tiende el agente es un elemento del objeto, sino también que el fin es el elemento formal que determina si el elemento material del objeto es o no es *materia debito modo disposita*<sup>96</sup>. Janssens añade otros análisis y concluye haciendo entender que su posición proporcionalista es perfectamente congruente con el pensamiento de Santo Tomás, lo que hace poco menos que incomprensibles las críticas dirigidas por la VS al proporcionalismo.

En la interpretación que hay que dar a los conceptos de objeto y de fin en la teoría tomista de la acción moral ya nos hemos detenido. Nos parece necesario aclarar ahora los términos "teleología" y "ética teleológica", que son extremadamente ambiguos. Obteniendo el máximo rendimiento a esta ambigüedad semántica, Janssens intenta demostrar que la ética tomística, puesto que es manifiestamente "teleológica" en un primer sentido que explicaremos enseguida, debe ser también proporcionalista o "teleológica" en un segundo sentido, el cual en realidad es distinto y de hecho inconciliable con el primero. Así la argumentación de Janssens resulta viciada de un paralogsimo. Con mayor cautela la VS tiene presente la distinción que existe entre los diversos sentidos de la "teleología" y por esto, por una parte, afirma que la vida moral "posee un esencial *carácter teleológico*, porque consiste en la deliberada ordenación de los actos humanos a Dios, sumo bien y fin (*telos*) último del hombre"<sup>97</sup> y, por otra, rechaza sin medios

---

94. Cf. *Teleology and proportionality. Thoughts about the encyclical "Veritatis splendor"*, cit.

95. "Rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum" (*Summa Theologiae*, I-II, q.4, a.4, c.).

96. Cf. *Teleology and proportionality ...*, cit., p. 129.

97. VS, nº 73.



términos las teorías éticas "denominadas 'teleológicas'"<sup>98</sup>. Nos detenemos en este problema porque, más allá de la objeción formulada por Janssens, la comprensión de la distinción existente entre las diversas formas de "teleología" nos permitirá entender desde otra perspectiva cuanto ha sido dicho hasta este momento.

Es ampliamente convalidada por la historiografía filosófica la afirmación que entre las teorías éticas de la antigüedad y del medioevo por una parte, y las teorías éticas modernas y contemporáneas por otra, existe una diferencia fundamental<sup>99</sup>. Las teorías éticas clásicas, por ejemplo aquellas de Aristóteles y con ciertas características propias también aquella de Santo Tomás, se han ocupado principalmente del bien supremo o de la felicidad del hombre, es decir, de la vida humana llevada a buen término como un todo. El punto de vista en el que nace y mantiene el propio sentido el tema de la felicidad es aquél de la acción humana, pero vista "desde el interno" del sujeto agente, y por tanto en su intrínseco dinamismo intencional. Por esto se dice que son *éticas elaboradas desde la perspectiva de la primera persona*, del punto de vista de la persona que actúa<sup>100</sup>, que por fuerza conceden gran atención sea al deseo del bien humano completo que constituye el horizonte del actuar y el fundamento dinámico de la razón práctica, sea a las virtudes que son principios específicos de la razón práctica<sup>101</sup> y garantía de rectitud<sup>102</sup>. La ética de la primera persona presupone que existe y es alcanzable

---

98. VS, n° 74; cf. anche n° 79.

99. Cfr. V.J. Bourke, *Storia dell'etica. Esposizione generale della storia dell'etica dai primi pensatori greci fino ad oggi*, Armando, Roma 1972, p. 8; H. Reiner, *Etica. Teoria e storia*, Armando, Roma 1971, pp. 13-15. Per aspetti più specifici, cf. E. Tugendhat, *Problemi di etica*, Einaudi, Torino 1987; J. Habermas, *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 81 ss. La expresión "ética moderna y contemporánea" no es empleada aquí en un sentido meramente cronológico para designar todas y cada una de las éticas elaboradas durante la edad moderna, sino como categoría historiográfica entendida en el contexto del debate entre los sostenedores de la ética de las virtudes y de la ética del deber, que en estos últimos treinta años está empeñando estudiosos de las áreas culturales anglosajona y alemana como G.E.M. Anscombe, I. Murdoch, E. Pincoffs, A. MacIntyre, S. Hauerwas, W. Frankena, M. Baron y otros más. Para una visión completa de la bibliografía, cfr. G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù. Saggi di filosofia morale*, LAS, Roma 1989, cap. II.

100. Cfr. VS, n.78.

101. Cfr. S. Tommaso d'Aquino, *In decem libros Ethicorum...*, lib. X, lect. 12, n. 2114; e *Summa Theologiae*, I-II, q. 65, a.1, ad 4.

102. Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q.58, a. 5.

la verdad sobre lo que es el bien para el hombre<sup>103</sup>, y se configura sobre el plano argumentativo y de contenido como una *ética de las virtudes*<sup>104</sup>.

La ética moderna y contemporánea abandona por distintos y complicados motivos el problema del bien último del hombre<sup>105</sup>, y centra su atención sobre el problema de determinar cuál es la acción correcta (*right*) o equivocada (*wrong*) y sobre el de individuar y fundar las normas necesarias para establecer tal determinación. Estas teorías éticas asumen el punto de vista del observador externo y del juez de las acciones de otros: *es una ética elaborada desde el punto de vista de la tercera persona, que pierde de vista el dinamismo intencional propio de la acción moral en cuanto tal*. La orientación fundamental es la siguiente: Tizio ha realizado la acción "x", tal acción ¿es lícita o ilícita, obligatoria o moralmente prohibida? De este modo la ética de la tercera persona es sobre el plano argumentativo y de contenido *una ética de los actos y de las normas*, que además ve las acciones humanas siempre desde el exterior, en sentido muy fisicista<sup>106</sup>. Delante de esta moderna ética y de las normas o ética normativa, la ética clásica se configura como una ética teleológica (del *telos* o fin último del hombre) o de las virtudes: tenemos así el primer concepto de teleología, que llamaré *teleología práctica*<sup>107</sup>. Este es el significado según el cual la VS afirma que la moralidad cristiana es esencialmente teleológica.

Veamos ahora como emerge el segundo concepto de teleología, es decir, el sentido según el cual al proporcionalismo y al consecuencialismo se les llama "éticas teleológicas" (la VS emplea la expresión "teleologismo"). Al interno de la

---

103. Utilizando el lenguaje de al VS, diremos que la ética de la primera persona presupone que se puede dar una respuesta verdadera a la "pregunta por la plenitud de significado para la vida" (VS, n.7).

104. Escribe G. Abbà che "Aristóteles inauguró la ética como específica disciplina filosófica, organizándola como *búsqueda sobre la forma de conducir la vida mejor, por tanto sobre las virtudes del bien vivir*" (G. Abbà, *Figure di etica: la filosofia morale come ricerca delle regole per la collaborazione sociale*, en "Salesianum" 57 (1995) 253).

105. He trazado una visión de conjunto de estos motivos en mi trabajo *Significato della "Veritatis splendor" per l'etica contemporanea*, en G. Russo (cur.), "Veritatis splendor". *Genesi, elaborazione, significato*, Edizioni Dehoniane Roma, Roma 1994, pp. 67-83, que vendría integrada con la consideración de las dificultades que la ética moderna, especialmente la kantiana, ve en la ética clásica: cfr. cuanto he escrito sobre el tema en *Etica*, cit., nn. 150-155.

106. Para una visión orgánica de las diferencias estructurales y de contenido entre la ética de la primera persona y la ética de la tercera persona, cfr. A. Rodríguez Luño, *Etica* cit., capp. VII y VIII.

107. La denominación me parece justificada porque la teleología clásica responde, como se ha dicho anteriormente, al dinamismo intencional propio de la acción moral (praxis) cuando esa es vista desde la perspectiva de la persona que actúa.

ética moderna, y como una problemática interna a ella que se refiere siempre a la formulación de las reglas para el juicio moral o la fundación del deber, se ha venido a crear la contraposición entre deontología y teleología. Sobre el plano de la fundación de los primeros principios, la deontología es una forma de justificación por la cual los primeros principios se derivan de modo que no presuponen ningún objetivo o fin humano último, y ninguna concepción determinada del fin último del hombre: "lo justo viene antes de lo bueno no sólo en cuanto sus exigencias tienen precedencia, sino también en cuanto sus principios tienen una derivación independiente"<sup>108</sup>; en este sentido, el modelo clásico de deontología es la ética de Kant. Sobre el plano más concreto de la ética normativa, se llama deontología toda concepción ética que comprende ciertos deberes categóricos y ciertas prohibiciones que tienen precedencia incondicionada sobre otras preocupaciones morales o sobre las consideraciones de índole finalista o funcionalista; en este sentido, además de Kant, son deontólogos los liberales actuales que sostienen el primado de lo justo sobre el bien, como por ejemplo Rawls<sup>109</sup>. A la deontología así concebida se opone sobre los dos planos de reflexión ética la teleología moderna (consecuencialismo y proporcionalismo), que llamaré *teleología normativa*<sup>110</sup>. Sobre el plano de fundación, la *teleología normativa* sostiene que el sumo bien o felicidad es el criterio para establecer cuáles son las acciones justas y cuáles equivocadas, porque el justo no es otra cosa que la maximización del bien; un buen ejemplo es la ética utilitarista de J.S. Mill<sup>111</sup>. Sobre el plano más concreto del juicio moral la *teleología normativa* y el consecuencialismo, según el cual los actos y también las reglas vienen valorados siempre fundamentalmente por sus consecuencias por la optimización del estado en conjunto de la realidad, desde el punto de vista de su contenido extra-ético<sup>112</sup>.

---

<sup>108</sup>. M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 12-13.

<sup>109</sup>. Cf. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, 5ª ed., Feltrinelli, Milano 1993, paragrafo 5.

<sup>110</sup>. La denominación responde al hecho de que este segundo tipo de teleología responde a problemas de fundación característicos de las éticas de la tercera persona y éticas de las normas.

<sup>111</sup>. Cf. *L'utilitarismo*, Cappelli, Bologna 1991, cap. I. Si tenga conto però che non ogni etica teleologica è necessariamente utilitarista in senso rigoroso.

<sup>112</sup>. Véase por ejemplo la descripción proporcionada por el teólogo B. Schüller: "Según el primer Secondo tipo de argumentación, un modelo de comportamiento es juzgado por sus consecuencias. Una acción o una omisión es moralmente justa cuando sus consecuencias buenas prevalecen sobre las malas. La forma de juicio moral emitido en esta perspectiva se llama 'teleológica'. Si el juicio moral sobre un modelo de comportamiento no viene dado de hecho o de todas formas no exclusivamente a la luz de sus consecuencias, se habla a menudo de juicio ético

Se configura de este modo una nueva figura de ética, orientada como ciencia normativa para la producción de un buen estado de cosas<sup>113</sup>.

Estas consideraciones nos permiten formular cuatro observaciones importantes para nuestro estudio. La primera es que *la moral cristiana, como está presentada por la VS, no puede ser considerada en ningún modo como una ética deontológica*. Se equivocan mucho quienes hablan, a propósito de la VS, de una opción deontológica o de un debate entre ética deontológica y ética teleológica<sup>114</sup>. En la moral cristiana la fundación y la determinación de lo que es justo no es independiente del bien último, como tampoco la concepción del bien es independiente de lo que es justo. La moral cristiana escapa a esta alternativa típica de la ética de las normas<sup>115</sup>. La moral cristiana es aquello que hemos llamado primero una *teleología práctica*, que representa un universo moral completamente distinto de la deontología. El hecho de que la moral cristiana atribuya un valor absoluto a algunas exigencias éticas no significa nada a este respecto, porque tal atribución se encuentra en todos los sistemas éticos que no son completamente relativistas. También los proporcionalistas admiten que las exigencias éticas fundadas según su método son absolutas, y no por eso son deontologistas.

La segunda observación es que la *teleología normativa*, cual es el proporcionalismo y el consecuencialismo, es un modo científico de fundar y presentar la ética que no tiene nada que ver con la *teleología práctica*<sup>116</sup>. Podría parecer que ambas tienen en común alguna orientación general de índole

---

'deontológico'" (*La fondazione dei giudizi morali*, cit., p. 109). Esta terminología, como explica Schüller, procede de C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theories*, 9ª ed., London 1967, pp. 206 s.

113. Cf. G. Abbà, *Figure di etica...*, cit., p. 254.

114. Cfr. por ejemplo H. Lepargneur, *Os conceitos da "Veritatis splendor"*, cit., p. 33; W. Wolbert, *Die 'in sich schlechten' Handlungen und der Konsequentialismus*", cit., p. 98.

115. No es posible detenerse sobre este punto, que es bastante complicado. Sobre esto véase A. Rodríguez Luño, *Etica*, cit., nn. 44 *in fine*, 146 *in fine*, 152 *in fine*, 160; R. Spaemann, *La responsabilità personale e il suo fondamento*, in AA.VV., *Etica teleologica o etica deontologica? Un dibattito al centro della teologia morale odierna*, CRIS Documenti, 49/50, Roma 1983, pp. 13-14.

116. Con esto no intentamos sugerir que los teólogos católicos que siguen el proporcionalismo no tengan nada en común con la moral cristiana presentada por la VS. Aquí no hablamos de los contenidos, sino de las estructuras fundamentales y de los métodos de análisis y de conceptualización de dos sistemas de presentación científica de la moral. Considerados así son completamente distintos, y pienso que son incompatibles. Por lo que se refiere a los contenidos, hay ciertamente muchos puntos comunes, pero también puntos significativos de contraste; todos lo sabíamos, y el debate sobre la VS lo está confirmando.

finalista<sup>117</sup>. Pero en realidad no es así. En la *teleología práctica*, piénsese por ejemplo en Santo Tomás, y en la *teleología normativa*, piénsese por ejemplo en J.S. Mill, el concepto de fin último o de felicidad se conciben de forma tal que resultan inconciliables. La reflexión moral de J.S. Mill no está interesada en determinar de modo concreto qué cosa pueda ser la vida buena del hombre, ni admite en general que asumir un cierto tipo de vida personal pueda ser objeto de una exigencia ética, y menos aún puede aceptar que la asunción de un tipo de vida constituya el centro de la cuestión moral. El concepto de felicidad interesa sólo en cuanto permite justificar juicios sobre acciones externas (utilitarismo del acto) o sobre las reglas (utilitarismo de la regla): el fin o la felicidad es siempre y sólo, con palabras de J.S. Mill, *a test of right and wrong*, simplemente un criterio para juzgar si las acciones singulares son correctas o equivocadas, que es la única cosa que verdaderamente interesa. Se debe hablar *antes* del bien porque lo justo será definido *después* como la maximización del bien. Si se habla de las virtudes será sólo en cuanto éstas pueden ser disposiciones personales que facilitan el respeto de la norma. La *teleología práctica* está justo en las antípodas. En ésta el fin último es el centro de la vida moral; el fin no es un bien que pueda ser "maximizado" por las acciones justas<sup>118</sup>, ni es posible "deducir" cuáles son todas las acciones justas a partir de la idea del fin; las virtudes éticas son los principios de la razón práctica y el fundamento de las normas éticas<sup>119</sup>. De estas diferencias fundamentales resultan posiciones contrapuestas por lo que se refiere a la existencia de acciones intrínsecamente malas.

La tercera observación es que el punto de vista de la tercera persona, característico de la *teleología normativa* (consecuencialismo y proporcionalismo) y de toda ética de las normas, determina el concepto fisicista de acción moral, del cual hemos hablado. Para valorar la adecuación de una acción a una norma basta

---

<sup>117</sup>. El mismo J.S. Mill, en el capítulo II de su ópera *L'utilitarismo*, presenta la posibilidad, muy poco convincente, de un "utilitarismo teológico".

<sup>118</sup>. Delante de cualquier concepción que afirme que el fin o el bien puede ser "maximizado" por las acciones humanas tomadas en su exterioridad, en su totalidad, hay que recordar entre otras cosas que, como Max Scheler ha puesto de relieve, los bienes pueden ser "producidos" por las acciones cuanto más periféricos y externos son, cuanto más ligados al placer sensible o, de cualquier modo, al bienestar de índole extra-ética (cf. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, volumen II delle *Gesammelte Werke* a cura di Maria Scheler, Francke Verlag, Bern 1954, sezione V). Por esto parece muy difícil evitar que una concepción así no lleve hacia una visión hedonista del bien.

<sup>119</sup>. Este último punto requeriría un largo discurso. Baste de todas formas observar cómo está estructurada sobre las virtudes la moral especial de Santo Tomás, es decir, la II-II *pars* de la *Summa Theologiae*. Véase también la monografía de G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983.

considerar la acción fundamentalmente desde el exterior. La *teleología práctica* en cambio, en cuanto ética de las virtudes o de la primera persona, debe considerar siempre y sobre todo la intencionalidad voluntaria intrínseca de la acción humana, porque sin ella no sería posible establecer siempre una relación entre la acción y las virtudes, y por tanto entre la acción y el orden de la recta razón.

La cuarta y última observación es que la relación entre la norma por una parte, y la acción que hay que hacer u omitir por otra, es completamente distinta en la teleología práctica y en la teleología normativa. Esta diferencia es de extrema importancia sea para entender bien cuanto la VS afirma sobre las acciones intrínsecamente malas y las normas negativas absolutas, sea para entender por qué la VS es acusada de no conceder la debida atención a la *epikeia*, como veremos enseguida.

## **2.5. Normas absolutas, excepciones y *epikeia***

Algunos autores sostienen que la teología moral católica tradicional, con la aprobación al menos tácita de la Iglesia, ha admitido excepciones que se refieren a normas que la VS presenta ahora como normas que rigurosamente valen *semper et pro semper*. Parece que con esta observación no quieren sugerir directamente que las excepciones podrían o deberían ser admitidas, sino más bien afirmar que en el pasado estas excepciones han sido pacíficamente admitidas y reconocidas, aunque presentadas y justificadas de forma distinta. Se quiere presentar, en definitiva, una situación de hecho con la que la VS entraría incomprensiblemente en contradicción. Así se sostiene que sobre la base del concepto de *epikeia*, del principio del doble efecto, o también a través de sutiles distinciones conceptuales, se conseguía hacer compatible el valor absoluto del principio "no matar" y la legítima defensa, la pena de muerte, ciertas formas de dejar morir y ciertas modalidades de auto-sacrificio que tienen el sabor de un suicidio por motivos morales (por ejemplo, para salvaguardar la castidad); el valor absoluto del principio "no robar" y la licitud de tomar de otros los bienes necesarios para salir del estado de extrema necesidad; el valor absoluto del mandamiento "no mentir" y las diversas formas de hablar ambiguo y las restricciones mentales, etc.<sup>120</sup>. Según estos autores, la moral tradicional quería resolver de este modo los mismos problemas que intenta resolver el proporcionalismo, pero lo hacía de modo poco coherente y comprensible. Es más —observa G. Virt— lo hacía en modo

---

<sup>120</sup>. Argumentan en esta línea H. Lepargneur, *Os conceitos da "Veritatis splendor"*, cit., pp. 19-20; K. Hilpert, *Glanz der Wahrheit: Licht und Schatten*, cit., pp. 626-627; J. Fuchs, *Das problem Todsünde*, cit., p. 79.

tautológico e inconcluyente: se empleaban expresiones lingüísticas valorativas que daban por resuelto por anticipado el problema que había que resolver o no lo resolvían de hecho. Si el asesinato viene definido como un homicidio injusto, está claro que el asesinato no será jamás lícito, pero esto no ayuda a resolver, por ejemplo, el problema de la legítima defensa, ni nos permite saber si ciertos comportamientos concretos son o no un asesinato<sup>121</sup>. G. Virt y K. Hilpert lamentan el silencio de la VS sobre la importante virtud de la epikeia, que debería consentir dar a la moral una orientación más realista, y que tendría un papel importante no sólo sobre el plano de las leyes civiles, sino también sobre el de los preceptos morales.

Concedemos con gusto que una argumentación tautológica no es una argumentación. Pero para saber si una argumentación moral concreta es tautológica hace falta tener presentes algunas características peculiares de la gnoseología moral. Si una persona afirma, por ejemplo, que las relaciones sexuales entre dos personas no casadas son fornicación y por tanto son moralmente ilícitas, porque la fornicación es un acto contrario a la virtud de la castidad, se puede pensar que la persona no demuestra nada, porque da por descontado lo que se debería demostrar, es decir, no ha dado respuesta a la pregunta: ¿por qué siempre y en todo caso tales relaciones sexuales se deben considerar fornicación y, por tanto, contrarias a la virtud de la castidad? Es verdad que esa persona no ha proporcionado una argumentación racional que sostenga su tesis, pero esto no implica automáticamente que su razonamiento es circular o infundado. Hace falta considerar, en efecto, que la ética es en buena parte un saber reflexivo, que tiene su punto de partida específico en la experiencia moral, es decir, en la actividad espontánea con la que la razón práctica dirige la vida moral del hombre<sup>122</sup>, actividad que existe antes que la ética se constituyera como disciplina científica. La reflexión ética aclara, funda y rigoriga los conceptos, los juicios y las intuiciones morales espontáneas, que de todas formas consiguen coger importantes aspectos de la realidad moral. Puesto que ésta no está puesta por la reflexión ética, así tampoco el desorden intrínseco de las relaciones morales fuera del matrimonio se hace visible sólo desde la argumentación racional. Tal desorden se coge por la razón práctica a nivel pre-científico en la experiencia moral, y esta comprensión funda el empleo de una categoría moral valorativa como aquella de fornicación. Es verdad que a este nivel el empleo de la categoría valorativa negativa no ha recibido

---

121. Cf. G. Virt, *Epikia und sittliche Selbstbestimmung*, cit., pp. 213-218.

122. Es significativa a este respecto la distinción entre *ratio practica in actu exercito* y *ratio practica in actu signato* establecida por Caetano, *Commentario a la "Summa Theologiae"*, I-II, q. 58, a. 5, VIII, en la edición leonina de la *Summa Theologiae*, Typographia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Roma 1891.

todavía una fundación lógica y científica plena, pero esto no significa que su empleo no esté fundado en absoluto o que sea puramente tautológico. La categoría valorativa está empleada porque se ha cogido su fundamento ontológico, es decir, la negatividad moral de un cierto tipo de acciones, y aquel "coger espontáneo", que a mi entender es la dimensión gnoseológica de la ley moral natural, justifica gnoseológicamente el uso pre-científico de las categorías valorativas<sup>123</sup>. Ciertamente se puede admitir que en épocas pasadas, en las cuales existía una mayor homogeneidad cultural y moral en la sociedad, la fundación científica de las proposiciones normativas era menos necesaria de cuanto lo es hoy, y esto puede explicar que a veces haya sido descuidada. Pero entre este defecto de fundación científica y una moral "tautológica e inconcluyente" hay mucha distancia. Por otra parte, la vieja moral tenía al menos la ventaja de respetar los datos evidentes de la experiencia moral, el contenido ético de la Revelación, y aquél de no querer reconducir el bien/mal moral al bien/mal de naturaleza extra-ética.

De todas formas estimo que para llegar al núcleo del problema hace falta considerar la relación entre norma moral y acción. El fundamento de una norma ¿es la moralidad de la acción mandada o prohibida, o la moralidad de la acción deriva de su relación con una norma que encuentra su fundamento en el ventajoso estado de cosas derivado de la regularización del actuar en esa contenido?. Desde la perspectiva de una ética de las normas, como es la perspectiva del proporcionalismo y del consecuencialismo, es verdad la segunda parte de la alternativa. Primero viene la norma, y después la acción buena o mala. El problema, característico de toda ética de la tercera persona, había sido ya puesto explícitamente por Kant cuando explica "*la paradoja del método de una crítica de la razón práctica*": "es decir, que el concepto de bien y de mal no se debe determinar antes de la ley moral (de la cual eso en apariencia debería ser la base), sino sólo (como sucede también aquí) es puesto por ella y mediante ella"<sup>124</sup>.

Esta es la orientación común de muchas leyes y reglamentos civiles. La necesidad de salvaguardar un cierto estado de cosas, que ciertamente contiene valores, justifica una normativa, según la cual se distinguen las acciones buenas de las malas, acciones que tienen una positividad y negatividad intrínseca independiente de la norma. Por esto pueden darse excepciones o interpretaciones según la epikeia que uno se encuentra en situaciones concretas en las cuales no respetar la norma no pone en peligro el valor que la justifica. Un buen ejemplo

---

<sup>123</sup>. Sobre la relación entre experiencia moral y ética científica, y sobre la dimensión gnoseológica de la ley moral natural, me permito enviar al lector a mi obra *Ética*, cit., nn. 32-33, 179, 197-198.

<sup>124</sup>. *Critica della ragione pratica*, 9ª ed., Laterza, Roma-Bari 1966, pp. 79-80.



puede ser el del código de circulación. La circulación ordenada de los coches, necesaria para el valor constituido de la seguridad de los ciudadanos, impone por ejemplo ir por la derecha y pararse delante de un semáforo en rojo, y prohíbe el contrario. Pero pueden darse excepciones y también epikeia: en un domingo de agosto, cuando la ciudad está desierta, no tiene mucho sentido esperar delante de un semáforo, si la visibilidad es buena y hay total certeza de no correr uno mismo peligro o hacerlo correr a otros; en las mismas condiciones es moralmente posible ir por la izquierda durante algunos metros para evitar una irregularidad del firme de la carretera, etc. Todo esto es posible porque no hay un desorden intrínseco en aquellas acciones, que son buenas o malas sólo en cuanto se relacionan con un reglamento que generalmente está previsto para obtener un estado de cosas ventajoso o de hecho necesario.

Pero la perspectiva propiamente moral, y sin duda aquella de la VS, es otra. Más allá de los aspectos lógico-formales, toda norma verdaderamente ética tiene un fundamento ontológico, que es la positividad o negatividad ética intrínseca de una acción, que debe ser descrita de modo no fisicista, es decir: según su *genus moris* y no según su *genus naturae*, y por tanto aclarando el tipo de relación existente entre la intencionalidad intrínseca y la acción misma (*finis operis*) y los principios constitutivos de la razón práctica (las virtudes). Las normas válidas *semper et pro semper*, de las que habla la VS, son comprensibles sólo desde esta perspectiva, desde la cual responden al hecho que existen acciones con una identidad moral negativa que permanece siempre, porque en su intencionalidad voluntaria intrínseca hay un contraste importante con los principios de la razón práctica (las virtudes). No es exacto decir que estas acciones son en sí mismas malas independientemente de su contexto, porque en realidad son acciones que llevan consigo, e inseparablemente, un contexto, una red de relaciones éticas suficientes para determinar unívocamente e invariablemente su moralidad esencial. EL adulterio, por ejemplo, es un acto que se inserta negativamente en la red de relaciones éticas instauradas por el matrimonio. Más en general, y en último análisis, se tendrá un acto intrínsecamente malo siempre que se elija un comportamiento que, en virtud de su intencionalidad voluntaria intrínseca (*finis operis*), incide negativamente sobre la red de relaciones con Dios, con el prójimo, con uno mismo (auto-relación) determinada por la caridad. La perspectiva asumida por la VS no es por tanto objetivista o abstracta, sino relacional, es decir, fundada sobre las relaciones éticas concretas en las cuales la persona o las personas están involucradas.

Si las acciones son consideradas en su identidad intencional en relación con los principios de la razón práctica, hablar de excepciones o de epikeia no tiene sentido. Sería como decir que, por excepción, se puede admitir moralmente alguna

vez un poco de injusticia, un poco de lujuria, etc., para llegar quizá a un compromiso con las tendencias culturales del momento. Otra cosa es el problema que se plantea cuando las normas no están bien formuladas, por dejadez, porque de cualquier manera es difícil llegar a una formulación lingüística que comprenda la identidad moral de la acción (*genus moris*) y no sólo su descripción física, o también porque se requiere un análisis más cuidadoso de la naturaleza exacta de un principio de la razón práctica (por ejemplo, qué cosa significa exactamente mentir, por qué mentir es malo). La VS afirma explícitamente que "hace falta buscar y encontrar para las normas morales universales y permanentes *la formulación más adecuada* a los distintos contextos culturales, capaz de expresar incesantemente la actualidad histórica, de hacer comprender e interpretar auténticamente la verdad. Esta verdad de la ley moral —como la del 'depósito' de la fe— se despliega a través de los siglos: las normas que la expresan permanecen válidas en su sustancia, pero deben ser precisadas y determinadas *eodem sensu eademque sententia* según las circunstancias históricas del Magisterio de la Iglesia, cuya decisión está precedida y acompañada por el esfuerzo de lectura y de formulación propio de la razón de los creyentes y de la reflexión teológica"<sup>125</sup>.

La tesis según la cual el fundamento ontológico de las normas negativas propiamente morales es la negatividad intrínseca de la acción prohibida, y no en cambio un estado de cosas el cual sería generalmente funcional la norma, nos permite aclarar diversos aspectos del problema que estamos considerando. Quizá el más importante es que bajo una norma entran sólo acciones singulares que poseen la misma identidad moral específica o, al menos, la misma identidad moral genérica. De ningún modo pueden entrar acciones físicamente similares pero humana y moralmente heterogéneas, *aunque se trate de acciones que terminen por producir un mismo estado de cosas*. Algunos autores no lo tienen presente, y entonces consideran, por ejemplo, la licitud de la legítima defensa como una excepción al principio de "no matar", que por tanto no sería válido *semper et pro semper*<sup>126</sup>. Permítaseme una observación que podría parecer una broma: poner así el problema es como decir que la licitud del acto conyugal es una excepción al principio "no fornicar". Desde el punto de vista moral y también de aquel simplemente humano y psicológico, entre matar directamente un inocente y la legítima defensa existe una diferencia no menor que aquella entre la fornicación y las relaciones conyugales. Alguno podrá decir que para aquél que debe juzgar *desde el exterior* un acción concreta, alguna vez puede no ser fácil saber si eso es

---

125. VS, n° 53.

126. Juan Pablo II ha aclarado este equívoco en la reciente encíclica *Evangelium vitae*, 25-III-1995, n° 55.

matar directamente o legítima defensa. Ésta es una cuestión de hecho que hace referencia al juicio exterior, pero que no toca la sustancia moral del problema. Más difícil es distinguir entre la fornicación, el adulterio y las relaciones conyugales para quien debiera juzgar la acción sin conocer la identidad y la consideración civil de los interesados.

Me parece que casi todos los problemas propuestos por los autores citados al inicio de esta sección derivan simplemente de su perspectiva normativista y de la consiguiente consideración fisicista de la acción humana, que erróneamente atribuyen también a la VS. Los proporcionalistas estiman que la VS, cuando habla de normas válidas *semper et pro semper*, está hablando de normas según las cuales son intrínsecamente malas todas las acciones que terminan por producir de cualquier manera (también involuntariamente) un estado de cosas<sup>127</sup>. Pero esto no es verdad. Hemos visto que la VS usa siempre un lenguaje que significa otra cosa. Los comportamientos intrínsecamente malos son vistos como objeto de elección<sup>128</sup>, es decir, como elecciones que tienen una precisa identidad intencional reconocida por la razón práctica y aceptada por la voluntad. Parece que algunos autores no lo han entendido, y siguen considerando como moralmente idénticas o análogas las acciones que producen un idéntico o análogo estado de cosas, y así hacen entrar dentro del mismo enunciado normativo el homicidio y la legítima defensa, la mentira y la custodia de un secreto, el suicidio y el martirio, sin ni siquiera tener en cuenta las distinciones establecidas, por ejemplo sobre el homicidio, por el derecho penal, que en teoría tendría un método de análisis menos sensible a la intencionalidad voluntaria intrínseca de la acción que aquel de la moral. Quizá piensan que pueden demostrar así que no existen normas absolutas, pero la única cosa que hacen evidente es una teoría de la acción hecha inútil por un inaceptable fisicismo.

Es verdad que en la práctica muchas veces es necesario poder referirse a los comportamientos humanos con una cierta brevedad, sin poder dar explicaciones exhaustivas sobre la intencionalidad intrínseca de la acción (*finis operis*). Esto pone ciertos problemas, sobre todo cuando están en juego gestos cuya intrínseca

---

<sup>127</sup>. Los proporcionalistas consideran generalmente que la persona que actúa es *igualmente* responsable de todas las consecuencias previsibles. En el ámbito de su concepto fisicista de la acción, la intencionalidad y la preterintencionalidad no cuentan mucho, como tampoco tienen presente si una consecuencia mala depende del actuar libre de otro. Tampoco consideran que es distinta la responsabilidad por una consecuencia no prevista según que esa siga a un acto en sí malo (es el caso del homicidio preterintencional según el código penal italiano, que es un efecto no previsto de una acción ilícita: golpes o lesiones) o a un acto que era moralmente obligatorio. Para el proporcionalismo todo está al mismo nivel.

<sup>128</sup>. Ver más arriba los textos citados en la nota 10.

intencionalidad voluntaria no es evidente o no es unívoca. Es decir, existen casos en los cuales, para quien debe juzgar, es difícil entender cuál es el *finis operis*. No se puede excluir que en el pasado algunas veces se ha tratado de resolver esta dificultad práctica con soluciones de tipo fisicístico, y probablemente será necesario trabajar todavía para resolver de manera satisfactoria ciertos problemas de análisis del acto humano<sup>129</sup>. Pero al mismo tiempo me parece que se debe decir que los autores que a este respecto han criticado VS no han dado ninguna propuesta concreta. Más bien insisten sin cansarse en su consideración fisicista de las acciones, con el propósito de oscurecer aquellas cosas que ya estaban claras. Para ser más explícitos: repiten sin cansarse que la acción "tomar un fármaco anovulatorio en sí" no es intrínsecamente mala (cosa por otra parte fácil de entender) con la intención —instrumental— de poner en discusión la ilicitud de las acciones que verdaderamente son contracepción, cuya moralidad —según ellos— habría que discutir cada vez.

Se puede notar, para concluir, que la raíz de las incomprensiones de las que nos estamos ocupando es una consideración extremadamente normativista de la moral, consecuencia de la asunción de la perspectiva de la tercera persona. Las normas éticas serían normas generalmente funcionales para obtener o salvaguardar estados de cosas considerados positivos o, si queremos, para tutelar ciertos valores<sup>130</sup>. Estas no expresarían exigencias esenciales de las virtudes del bien

---

129. A modo de ejemplo de cuanto se está haciendo en esta línea, me parece que merece atención la delimitación de la esencia de la mentira y del principio "no matar" propuesta por M. Rhonheimer, *La prospettiva della morale*, cit., pp. 280 ss. Por lo que se refiere a la distinción entre contracepción y prevención del estupro, véase del mismo autor, *Minaccia di stupro e prevenzione...*, cit.

130. Cfr. por ejemplo K.W. Merks, *Autonome Moral*, in D. Mieth (ed.), *Moraltheologie im Abseits?...*, cit. pp. 64-66.

vivir, exigencias irrenunciables de lo que está bien para el hombre. Aceptada la orientación normativista, la admisión de excepciones y la extensión de la epikeia a las normas propiamente éticas puede ser también coherente, pero a mi entender no responde a la realidad de la vida moral humana, y según la VS no se adecúa a la Revelación y a la doctrina de la Iglesia. Sería oportuno poner en discusión la orientación de la moral centrada sobre el estado de cosas por alcanzar y sobre la descripción fisicista de las acciones. Esto haría posible volver a pensar serenamente algunos problemas de la teoría de la acción moral, para cuya justa solución la encíclica *Veritatis splendor* ofrece indicaciones metodológicas importantes.