

CAPITULO III

LA JUSTICIA

1. INTRODUCCIÓN

Porque el campo semántico de la justicia es muy amplio, conviene comenzar por delimitar el objeto de estudio del presente capítulo.

El concepto de justicia tiene un papel de primera importancia en la experiencia religiosa, así como en la política, moral y jurídica. En la experiencia religiosa del pueblo de Israel, la idea de justicia se basa en la rectitud de la actitud dentro de una relación bilateral. Sobre este trasfondo se entiende la justicia de Dios, que se revela «en su manera divina de obrar con su pueblo, y en su acción redentora y salvífica»¹, con la que Dios se muestra fiel a sus promesas, a pesar de las repetidas infidelidades de los hombres. En esta línea se coloca el concepto paulino de justicia de Dios y de justificación por la fe². En el ámbito político, la justicia se refiere fundamentalmente a la promoción del bien común, por medio de la protección de los derechos fundamentales de la persona y de la justicia social. En la experiencia moral, la justicia tiene un significado amplio de rectitud integral o santidad, y un significado más específico vinculado a las relaciones sociales entre personas humanas y, de manera especial a aquellas situaciones en las que por una parte existe la titularidad de un derecho (a la vida, a la libertad, a la fama, etc.) y por otra, el deber riguroso de comportarse de modo que el titular del derecho pueda gozar efectivamente del dominio de lo que le pertenece³. Este último es propiamente el ámbito de la virtud cardinal de la justicia, «universal humano»⁴ que encuentra amplia correspondencia en todos los pueblos, y que está ampliamente atestiguado también en la Sagrada Escritura⁵.

¹ H. SEEBASS, voz *Giustizia* en L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 4ª ed., Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, p. 790.

² Cfr. J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999, pp. 337- 348, con amplia bibliografía.

³ Cfr. C.J. ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Giuffrè, Milano 2000, pp. 95-99.

⁴ Cfr. M. COZZOLI, voz *Giustizia*, in F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, p. 500.

⁵ Cfr. A. BONORA, voz *Giustizia*, en P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, pp. 713-726, especialmente p. 714.

En este volumen nos ocuparemos solamente de los problemas que entran en el ámbito de la virtud cardinal de la justicia. El estudio de la justicia social y política será desarrollado en el volumen IV de este manual. De la justicia de Dios y de la justificación nos hemos ocupados en el primero⁶ y en el segundo volumen.

Debido a la amplitud de la temática, dedicaremos tres capítulos al estudio de la justicia. El presente trata todo el ámbito de la virtud de la justicia, excepto los problemas referidos a la vida humana. Estos últimos serán estudiados en los capítulos IV y V.

2. LA JUSTICIA EN LA SAGRADA ESCRITURA Y EN LA TRADICIÓN MORAL CATÓLICA

a) *El Antiguo Testamento*

Aunque la caridad no está ausente en el Antiguo Testamento, la virtud social por excelencia de la Antigua Ley es la justicia (sedaqah) y la relación social más destacada es el derecho (mispat). Efectivamente, comenzando por el Decálogo⁷ y por el Código de la Alianza⁸, el Antiguo Testamento contiene muchos preceptos que regulan las relaciones de equidad entre las personas. En el Código de la Alianza hay enseñanzas sobre los siervos hebreos⁹, sobre homicidios y lesiones corporales¹⁰, sobre daños y depósitos¹¹, sobre los procesos¹², etc. Por otra parte, se condenan comportamientos como la usura, el fraude y la retención del salario¹³. La literatura sapiencial está llena de consejos sobre la justicia: «Dichosos los que guardan los preceptos, los que cumplen la justicia en todo tiempo»¹⁴, «De nada aprovechan tesoros ganados con maldad, pero la justicia libra de la muerte»¹⁵.

La exigencia del Antiguo Testamento acerca de la justicia se expresa también cuando se pone en relieve que el culto y la misma Alianza pierden sustancia sin ella¹⁶.

⁶ Cfr. *Elegidos en Cristo I*, cap. IV, parágrafo 3.

⁷ Cfr. *Ex* 20, 12-17.

⁸ Cfr. *Ex* 20, 22 -23, 19. Si veda E. TESTA, *La morale dell'Antico Testamento*, Morcelliana, Brescia 1981, pp. 120 ss.

⁹ Cfr. *Ex* 21, 2-11.

¹⁰ Cfr. *Ex* 21, 12-26.

¹¹ Cfr. *Ex* 22, 4-14.

¹² Cfr. *Ex* 23, 1-9.

¹³ Cfr. *Dt* 23, 20; 24, 14-15.

¹⁴ *Sal* 106, 3.

¹⁵ *Prv* 10, 2. Cfr. también *Sal* 17, 25-26; 111, 2-3; *Prv* 11, 1-6; *Sab* 1, 15.

¹⁶ Cfr. *Is* 1, 11-17.

La injusticia profana el templo, mientras la justicia lo convierte en el trono de Yahvé¹⁷. El ayuno es vano si se lo quiere hacer compatible con la opresión: «¿El ayuno que prefiero no es más bien soltar las cadenas inicuas, desliar las ataduras del yugo, dejar libres a los oprimidos y romper todo yugo? ¿No es compartir tu pan con el hambriento, e invitar a tu casa a los pobres sin asilo? Al que veas desnudo, cúbrelo y no te escondas de quien es carne tuya. Entonces tu luz despuntará como la aurora, y tu curación aparecerá al instante, tu justicia te precederá y la gloria del Señor cerrará tu marcha»¹⁸. La recompensa que recibirá cada uno según sus propias obras puede aplicarse también, con las debidas restricciones, a las comunidades y a los pueblos: «La justicia enaltece a las gentes, pero su falta es una carencia para la nación»¹⁹.

*En la Biblia, Dios es el Justo por excelencia*²⁰, en cuanto establece una Alianza salvífica con su pueblo a la cual es indefectiblemente fiel²¹. Esta justicia se manifiesta tanto en el castigo de las personas o las naciones impías²² como en la liberación del oprimido²³. Frente a las constantes caídas e infidelidades del pueblo elegido, comienza a desarrollarse el concepto más profundo de la justicia de Dios como fidelidad unilateral a la Alianza, a la cual ya nos hemos referido antes. A la luz de la justicia de Dios, la justicia humana no puede limitarse a una relación de estrecha equidad, sino que debe ser siempre acompañada por la misericordia (*hesed*): «Quien persigue justicia y bondad hallará vida, justicia y honra»²⁴. Por otro lado la justicia divina también comienza a ser considerada en un terreno más espiritual y de proyección escatológica²⁵, y se pone en relación con la paz²⁶, una relación que culmina en el tantas veces citado texto de Isaías: «Fruto de la justicia será la paz, y fruto de la justicia, el sosiego y la seguridad para siempre»²⁷. Aunque Dios es el Justo por antonomasia, es justo también el hombre cuando vive de acuerdo a las exigencias de la Alianza²⁸. Sin embargo, a causa de su miseria, el hombre no siempre puede cumplir sus obligaciones. Respecto de él, Dios es paciente y rico en misericordia²⁹. Al final, el justo se identifica cada vez más con el pobre y con el oprimido, y más en general, con todos los que ponen su esperanza en el Señor³⁰.

¹⁷ Cfr. Jer 7, 4-15.

¹⁸ Is 58, 6-8. Cfr. Zc 7, 9-10. Son palabras que parecen el prelude de aquellas de Jesús sobre el Juicio final, en función del comportamiento respecto del prójimo (Mt 25, 31-46), y del cual se hace eco el apóstol Santiago: «La religiosidad pura e intachable ante Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación y guardarse incontaminado de este mundo» (St 1, 27).

¹⁹ Prv 14, 34. Cfr. Jdt 5, 17-18.

²⁰ Cfr. A. BONORA, *Giustizia di Dio e giustizia umana nella Bibbia*, «Credere oggi» 11 (1991/5) 19-30.

²¹ Cfr. Gn 24, 27; Js 23, 14; Sal 30, 6; 70, 22.

²² Cfr. Est 4, 17n; Sal 9, 16-17; Dn 9, 6-7.14.

²³ Cfr. Sal 7; 11; Jer 11,20.

²⁴ Prov 21, 21.

²⁵ Cfr. Is 9, 611, 1-5; Jer 23, 5-6; 33, 14-16.

²⁶ Cfr. Sal 84, 11-14.

²⁷ Is 32, 17.

²⁸ Cfr. Sal 17, 21-23; Ez 18, 5-28.

²⁹ Cfr. Sir 18, 7-14.

³⁰ Cfr. Is 57, 15; Jer 20, 11-13; Sof 3, 12; Sal 7.

En el Antiguo Testamento hay frecuentes llamadas a vivir las dimensiones más sociales de la justicia. Del mismo modo que Dios ha liberado al pueblo de la esclavitud de Egipto, los israelitas no deben imponer el yugo de la opresión al prójimo³¹. La institución del año jubilar servía también para restablecer la justicia social³². La injusticia es tema frecuente de las denuncias proféticas: el asesinato realizado por lujuria o codicia³³, la violencia³⁴, el desgobierno de las autoridades³⁵, las injusticias de los tribunales³⁶, la opresión de los pobres³⁷, el exceso de opulencia y riqueza³⁸, el acaparamiento de bienes³⁹, el fraude⁴⁰, etc.

Notable relieve se da al cuidado de Yahvé por los pobres, es decir, por quienes están oprimidos por la violencia, que se encuentran a merced de los prepotentes, a los cuales es imposible obtener justicia. Son personas a las que solo queda el recurso al Señor. Los «pobres de Yahvé» terminan por recibir un significado moral y religioso: los humildes, los puros de corazón, los que ponen su confianza en Dios⁴¹. Dios, rey y pastor de su pueblo, toma la defensa de los débiles⁴². Esto sucederá de modo pleno en el tiempo mesiánico⁴³. Los israelitas son exhortados a tener un cuidado especial con las personas más expuestas a la opresión: huérfanos, viudas, extranjeros⁴⁴, pobres e indigentes⁴⁵, los que se encuentran en cualquier aflicción⁴⁶, esclavos⁴⁷, deudores⁴⁸, jornaleros⁴⁹, etc. El justo debe llevar en su corazón la causa de los miserables, debe salvar al oprimido del poder del opresor, debe tratar a los indefensos como un padre⁵⁰.

³¹ Cfr. *Ex* 19, 4-5; 22, 20-22; *Dt* 5, 12-15; 6, 20-24; *Am* 2, 6-10; 3, 9-10; 9 7-8.

³² Cfr. JUAN PABLO II, Carta. Ap. *Tertio Millenio adveniente*, 10-XI-1994, n. 13.

³³ Cfr. *2 Sam* 12, 1-15; *1 Re* 21.

³⁴ Cfr. *Ez* 33,26

³⁵ Cfr. *Is* 1, 23; *Jer* 21, 11-14; *Os* 7, 3-7; *Miq* 7, 3.

³⁶ Cfr. *Is* 32, 7; *Am* 5, 7.

³⁷ Cfr. *Is* 10, 1-2; *Jer* 22,3; *Am* 4, 1; 5, 11-2.

³⁸ Cfr. *Am* 6, 1-7; *Miq* 2, 1-2.

³⁹ Cfr. *Is* 5, 8-9.

⁴⁰ Cfr. *Miq* 6, 10-11.

⁴¹ Cfr. *Sal* 39, 18; *Prv* 21, 5.

⁴² Cfr. *Prv* 22, 22-23; *Ez* 34, 2-4.10.

⁴³ Cfr. *Sal* 71, 12-14; *Is* 225, 1-8; *Ez* 34, 11-31; *Is* 61, 1-2.

⁴⁴ Cfr. *Dt* 10, 18-19.

⁴⁵ Cfr. *Dt* 15,11.

⁴⁶ Cfr. *Dt* 22, 1-4.

⁴⁷ Cfr. *Dt* 23, 16-17.

⁴⁸ Cfr. *Dt* 24, 14-15.

⁴⁹ Cfr. *Dt* 24, 14-15.

⁵⁰ Cfr. *Prv* 29, 7; *Sir* 4, 9-10.

b) *El Nuevo Testamento*

«Vosotros me llamáis el Maestro y el Señor, y tenéis razón, porque lo soy. Pues si yo, que soy el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros. Os he dado ejemplo para que, como yo he hecho con vosotros, también lo hagáis vosotros [...]. Un mandamiento nuevo os doy: que os améis unos a otros. Como yo os he amado, amaos también unos a otros. En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si os tenéis amor unos a otros».⁵¹ El mandamiento de la caridad es una novedad radical del Nuevo Testamento (es un «mandamiento nuevo»). No era completamente desconocido en el Antiguo, pero Jesús lo lleva a la plenitud moral y lo libera del legalismo externo en el cual había caído⁵². El amor a Dios y al prójimo llevado al más completo radicalismo, hasta amar a los enemigos y poner la otra mejilla⁵³, se hace posible por la plena donación de Cristo⁵⁴. Esta es la nueva fuerza motriz que irrumpe en la sociedad y que comporta aquella «justicia superior» en la cual está comprendida toda la ley⁵⁵. Es un amor que debe amar con predilección a los más pobres y necesitados, como muestra la parábola del samaritano, donde se contraponen la función cultural del sacerdote y del levita a la ayuda concreta y misericordiosa de quien, por raza y por cultura, era considerado como enemigo⁵⁶. Es también el amor del Señor que se hace solidario con toda la miseria e indigencia humana, hasta identificarse con los más necesitados⁵⁷.

Sin embargo, es preciso poner mucha atención para no malinterpretar el mensaje del Nuevo Testamento. *El deber de perdonar y poner la otra mejilla no significa minusvalorar la negatividad de la injusticia, sino que concede todavía mayor importancia al respeto de los derechos de aquellos hermanos inocentes, que serían respetados y perdonados incluso aunque fueran culpables.* San Pablo reprocha a los fieles de Corinto porque han llevado a hermanos ante tribunales paganos. Reclama ante todo las exigencias más altas de la caridad cristiana: «De todos modos, ya es un fracaso vuestro que haya pleitos entre vosotros. ¿Por qué no preferís sufrir la injusticia? ¿Por qué no preferís ser despojados?»⁵⁸. Pero no quiere ser malentendido, porque obra mal el que abusa de la caridad de los demás. Y por eso reclama la exigencia más fundamental de la justicia: «Al contrario, sois vosotros los que hacéis injusticias y despojáis, y precisamente a vuestros hermanos»⁵⁹. Si deben perdonarse las ofensas, más aún se deben evitar las

⁵¹ *Jn* 13, 13-15.34-35.

⁵² Cfr. *Mt* 5, 17-20; 15, 3-9. Sobre el significado de la caridad en el NT y su repercusión social, véase: B. MAGGIONI, *L'amore del prossimo nel Nuovo Testamento*, in AA.VV., *Carità e la Chiesa. Virtù e ministero*, Glossa, Milano 1993, pp. 32-59; R. PENNA, *Dalla fede all'amore: la dimensione caritativa dell'Evangelo nel NT*, in A. MONTAN (ed.), *Il Vangelo della carità per la Chiesa e la società*, EDB, Bologna 1994, pp. 61-79.

⁵³ Cfr. *Mt* 5, 39.

⁵⁴ Cfr. *Mt* 20, 28; *1 Jn* 4, 9-10.

⁵⁵ Cfr. *Rm* 13, 9.

⁵⁶ Cfr. *Lc* 10, 30-37.

⁵⁷ Cfr. *Mt* 25, 40.45.

⁵⁸ *1Cor* 6, 7.

⁵⁹ *1Cor* 6, 8.

ofensas al prójimo. Y en términos perentorios afirma que la injusticia excluye de la patria celestial: «¿Es que no sabéis que los injustos no heredarán el Reino de Dios? No os engaños: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los injuriosos, ni los rapaces heredarán el Reino de Dios»⁶⁰. En la *Carta a los Romanos* San Pablo ve la injusticia, junto a los desórdenes sexuales, como una de las primeras manifestaciones de la condición pecadora de la humanidad que ha negado el conocimiento de Dios: «Y como demostraron no tener un verdadero conocimiento de Dios, Dios los entregó a un perverso sentir que les lleva a realizar acciones indignas, colmados de toda iniquidad, malicia, avaricia, maldad; llenos de envidia, homicidio, riñas, engaño, malignidad; chismosos, calumniadores, enemigos de Dios, insolentes, soberbios, fanfarrones, inventores de maldades, rebeldes con sus padres»⁶¹.

Se debe concluir que *el énfasis del Nuevo Testamento en la caridad, mandamiento supremo y vínculo de la perfección, presupone la justicia y contiene la más firme condena de la injusticia*. «Amor y justicia no están en paralelo, una es continuidad y expresión de la otra. Donde la justicia no tiene por fundamento el amor por el hombre, no es una justicia que se coloque en la perspectiva del Nuevo Testamento. De otra parte, un amor que no intente, en este mundo donde el bien y el mal se confunden, traducirse en concretos ordenamientos jurídicos de la sociedad, queda estéril, utopía romántica y por consiguiente, amor inauténtico»⁶².

c) *El pensamiento griego y romano*

El pensamiento griego y romano es el segundo elemento que, junto a la tradición bíblica, ha confluído en la reflexión cristiana sobre la justicia. En la más antigua tradición griega la justicia expresa el orden de todo el cosmos, en razón del cual cada cosa ocupa su propio lugar y cumple la tarea que le ha sido asignada⁶³.

Platón – Reaccionando ante la crisis de la sofística, Platón ha devuelto a la justicia su contenido objetivo. En *La República* Platón expone cumplidamente su concepción. La justicia del Estado consiste en la armonía entre las tres clases de las cuales se compone (filósofos, guerreros y artesanos), cada una de las cuales tiene que cumplir su propio deber. En el hombre, la justicia consiste en el perfecto equilibrio de las partes del alma (intelecto, parte irascible y parte concupiscible).

⁶⁰ *ICor* 6, 9-10.

⁶¹ *Rm* 1, 28-30

⁶² S. MOSSO, *Il problema della giustizia e il messaggio cristiano*, Pietro Marietti, Roma 1982, p. 123. Aclaraciones sobre la justicia en los evangelios en J. DUPONT, *Le beatitudini*, 2 vols., Ediciones Paulinas, Roma 1977-1979.

⁶³ Cfr. A. MACINTYRE, *Giustizia e razionalità*, 2 voll., Anabasi, Milano 1995; para la más antigua tradición griega, véase el vol. I

Aristóteles – Ha sido y sigue siendo todavía muy importante el estudio de la justicia realizado por Aristóteles. Le dedica a esta virtud todo el libro V de la *Ética a Nicómaco*. Aristóteles privilegia el significado más restringido y específico de la justicia, como virtud que consiste en observar el justo medio al distribuir los bienes y las cargas. El justo medio se inspira en un criterio de igualdad, que no es concebido del mismo modo en los diversos tipos de justicia. En primer lugar está la justicia general, que tiene por objeto las leyes de la comunidad política. Como las leyes de la *polis* griega cubrían toda el área de la vida moral, la justicia general es comprensiva de todas las demás virtudes: «Y por eso muchas veces la justicia parece la más excelente de las virtudes, y que “ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosos como ella” [Eurípides, Fr. 486 Nauck], y decimos con el proverbio que “*en la justicia están comprendidas todas las virtudes*” [Teognis, 147]»⁶⁴. Después, hay una justicia particular, que tiene como objetivo, en cambio, al respeto de los derechos de los individuos, tanto por parte de la comunidad política como de los otros individuos. La distribución de bienes y beneficios a los ciudadanos por parte de la comunidad política sigue un criterio de igualdad proporcional. En las relaciones entre los individuos, como comprar, vender, alquilar, etc., rige en cambio la norma de la igualdad aritmética: el que vende debe recibir el valor exacto de la cosa vendida, y quien realiza una prestación debe recibir lo que es debido por ella, y así es restablecida la igualdad entre ambos⁶⁵. La justicia implica un reconocimiento del otro. En este sentido afirma Aristóteles que «la justicia es, entre las virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a los otros; hace, en efecto, lo que conviene a otro, sea éste gobernante o compañero. El peor de los hombres es el que usa de maldad incluso consigo mismo y con sus amigos; el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro, porque esto es difícil de hacer»⁶⁶. Se encuentra en Aristóteles también una clara distinción entre el elemento natural y el elemento convencional del derecho⁶⁷. En este y otros puntos, la reflexión aristotélica sobre la justicia ha sido en buena parte tomada por santo Tomás de Aquino, como tendremos ocasión de ver.

Los juristas romanos – Los juristas romanos han procedido a la minuciosa determinación de lo que es propio de cada uno: del que vende y del que compra, del *paterfamilias* y de los otros miembros de la familia, de los ciudadanos romanos⁶⁸, etc. La justicia es la voluntad de obrar conforme a los derechos de cada uno. Es célebre la defini-

⁶⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 1: 1129 b 27-30

⁶⁵ Para una primera información sobre la concepción aristotélica de la justicia, cfr. E.ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, Parte II, volumen VI, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1966, pp. 50-57; G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1979, vol. II, pp.357-362. Para profundizar, véanse: W.F.R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, 2ª ed., Oxford 1980; S. BROADIE, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, Oxford - New York 1991; G. ZANNETTI, *La nozione di giustizia in Aristotele. Un percorso interpretativo*, Il Mulino, Bologna 1993; F.D. MILLER, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's "Politics"*, Clarendon Press, Oxford 1995.

⁶⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 1: 1130 a 3-8.

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, V, 7: 1134 b 18-22.

⁶⁸ Cfr. *Hech* 16 37-38; 22, 25-29.

ción de Ulpiano: «*iustitia est constans et perpetua voluntas suum unicuique tribuendi*»⁶⁹, que ha sido después sustancialmente acogida por la tradición teológica.

d) Los Padres de la Iglesia

En los primeros escritores cristianos y en los Padres de la Iglesia volvemos a encontrar de forma no sistemática muchas de las cuestiones que hemos visto a propósito del Antiguo y del Nuevo Testamento. También hay amplios ecos del pensamiento griego y romano, que no son tomados acríticamente. Así, por ejemplo, san Gregorio de Nisa, comentando la cuarta bienaventuranza, no oculta su desencanto sobre la posibilidad de la edificación de una sociedad fundada sobre la igualdad⁷⁰.

Lactancio - En los Libros V y VI de las *Divinas Instituciones*, y en el sucesivo *Epitome*, Lactancio (250-325) ofrece el primer tratamiento sistemático de la justicia. Lactancio es una figura de mediación: buen conocedor de la cultura clásica griega y latina, del oriente y del occidente, convencido apologista cristiano, vio el nacimiento de una nueva época después del edicto de Constantino (313). Reinterpretó críticamente el concepto romano de justicia, sobre todo el de Cicerón, a partir de la fe cristiana. La justicia no es sólo equidad, sino ante todo piedad: «La piedad y la equidad son como sus venas profundas; de estas dos fuentes proviene de hecho toda la justicia: pero su principio y origen residen en la primera, en la segunda se encuentra toda fuerza y racionalidad»⁷¹. Si falta la piedad hacia Dios, por cuya paternidad somos todos hermanos, tampoco habrá equidad. Los paganos, de hecho, conocían la equidad, pero su objeto no eran todos los hombres, sino sólo algunos.

San Ambrosio – En una línea no muy diferente se mueve san Ambrosio. Él ofrece amplias reflexiones sobre la justicia en el *De officiis*, en el *Comentario al Salmo 118* y en otras obras. Partiendo del concepto clásico, pone en relación la justicia con la piedad, la caridad y la misericordia⁷². Pero también subraya la apertura radical al bien

⁶⁹ *Digesto*, I, I, 10: «justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo» (su derecho).

⁷⁰ Cfr. *Sulle Beatitudini*, Or. IV: PG 44, 1236 a. Trad. italiana en GREGORIO DI NISSA, *Comentario al Nuovo Testamento*, a cargo de A. Penati, Coletti, Roma 1992. Ver sobre el tema: A. PENATI, *Giustizia e giustificazione nei Padri Cappadoci: l'argomentazione di Gregorio di Nissa*, en AA.VV., *Giustizia-giustificazione nei Padri della Chiesa* (Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica, 29), Borla, Roma 2001, pp. 200-202.

⁷¹ LACTANCIO, *Divinarum Institutionum*, V, 14, 11: SC 204, 202. Sobre Lactancio cfr.: V. LOI, *I valori etici e politici della romanità negli scritti di Lattanzio*, «Salesianum» 3 (1965) 66-133; ID., *Il concetto di "Iustitia" e i fattori culturali dell'etica di Lattanzio*, «Salesianum» 4 (1966) 583-625; V. BUCHHEIT, *Die Definition der Gerechtigkeit bei Laktanz und seinem Vorgängern*, «Vigiliae Christianae» 33 (1979) 356-374; V. LOMBINO, *La giustizia nei primi apologeti latini*, en AA.VV., *Giustizia-giustificazione nei Padri della Chiesa*, cit., pp. 152-172.

⁷² Cfr. *De officiis ministrorum*, I, 27, 127- 28, 138: Biblioteca Ambrosiana 13, 101-107.

del otro como propia de la justicia: «Solo la justicia es la virtud que en toda circunstancia, precisamente porque su naturaleza es la de abrirse a los otros más que encerrarse en sí misma, tiene utilidad cotidiana y ventaja común; salvaguarda la utilidad de los otros incluso a costa de la desventaja personal. Es la única que no saca la mínima ventaja y que tiene, a cambio, el máximo mérito»⁷³.

San Agustín – Ya hemos dicho que san Agustín ve todas las virtudes cardinales en su íntima conexión con la caridad. Ahora añadimos que considera que, en su esencia específica, la virtud de la justicia coincide con la regla de oro: «No hacer a los demás, lo que no quieres que te hagan a ti (Tob 4, 16). [...] Nadie quiere ser dañado por ningún otro; por lo cual, él mismo no debe dañar a nadie»⁷⁴. En el *De diversis quaestionibus 83* expresa sustancialmente la misma idea, tomada de Cicerón: «La justicia es un hábito del alma mantenido para la utilidad social, que da a cada uno su mérito»⁷⁵. La misma definición es retomada en el libro XIX del *De Civitate Dei*, pero inserta en una compleja discusión teológica sobre la “verdadera justicia”, sobre la cual no nos detendremos. San Agustín concibe la justicia como una virtud fundamental de la vida social y política, en la cual subraya el valor de toda persona, titular de derechos inalienables, y garantiza el orden en las transacciones y el respeto del bien común⁷⁶.

e) Desde la escolástica hasta nuestros días

Santo Tomás de Aquino – En el periodo de la escolástica medieval destaca la precisa síntesis de santo Tomás de Aquino⁷⁷, que retomaremos a continuación en la par-

⁷³ *Comentario al Salmo 118*, 16, 14: Biblioteca Ambrosiana 10, 183. Sobre la justicia en san Ambrosio, cfr: A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral, III: Moral Social, Económica y Política*, Aldecoa, Burgos 1993, pp. 411-413; A. BONATO, *Il tema della giustizia nel pensiero di Ambrogio*, in AA.VV., *Giustizia-giustificazione nei Padri della Chiesa*, cit., pp. 225-273.

⁷⁴ *De Doctrina Christiana*, 3, 14, 22: NBA 8, 159.161.

⁷⁵ *De diversis quaestionibus 83*, 31, 1: NBA 6/2, 61.

⁷⁶ Sobre la justicia en San Agustín, cfr. M.T. CLARK, *Augustine on Justice*, «Revue des Études Augustiniennes» 9 (1963) 87-94; ID., *Platonic Justice in Aristotele and Augustine*, «Downside Review» 82 (1964) 25-35; F.-J. THONNARD, *Justice de Dieu et justice humaine selon Saint Augustin*, «Augustinus» 12 (1967) 387-402; G. FILORAMO, *Giustizia-giustificazione in Agostino*, in AA.VV., *Giustizia-giustificazione nei Padri della Chiesa*, cit., pp. 274-287.

⁷⁷ Cfr. *S. Th.*, II-II, qq. 57-122. Cfr. F. OLGATI, *Il concetto di giuridicità in s. Tommaso d'Aquino*, 2ª ed., Vita e Pensiero, Milano 1944; L. LACHANCE, *L'humanisme politique de saint Thomas: individu et État*, 2 voll., Recueil Sirey, Paris - Les éditions du lévrier, Ottawa 1939; ID., *Le concept de droit selon Aristotele e saint Thomas d'Aquin*, Ottawa 1948; G. GRANIERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, Torino 1949; J. PIEPER, *Sulla giustizia*, Morcelliana, Brescia 1956; D. MONGILLO, *La struttura del "De iustitia"*. *Summa Theologiae II-II*, qq. 57-122, «Angelicum» 48 (1971) 355-377; J.F. ROSS, *Justice Is Reasonableness: Aquinas on Human Law and Morality*, «The Monist» 58 (1974) 86-103; J. MARTÍNEZ BARRERA - C. I. MASSINI CORREAS, *Notas sobre la noción de justicia política en Tomás de Aquino*, «Sapientia» 47 (1992) 271-280; J. PORTER, *De ordine caritatis: Charity, Friendship, and Justice in Thomas Aquinas' Summa Theologiae*, «The Thomist» 53 (1989) 197-213; E.S.

te sistemática. Siendo la justicia la norma fundamental de la vida social y política, la reflexión teológica sobre ella ha tenido que afrontar, a lo largo de la historia, los nuevos problemas sociales vinculados a los cambios económicos, sociales y políticos. El tratado sobre la justicia es probablemente la parte de la moral especial que ha tenido desarrollos más numerosos y complejos. En el siglo XV merece atención el estudio contenido en la *Summa Sacrae Theologiae* de san Antonino de Florencia (1389-1459)⁷⁸.

El descubrimiento del nuevo mundo y la segunda escolástica – Con el descubrimiento del nuevo mundo y la afirmación en Europa del absolutismo político, aumentan las cuestiones que piden un discernimiento teológico, y así salen a la luz los voluminosos tratados *De Iustitia et iure*, entre los cuales vale la pena citar, por lo menos, los de Domingo de Soto (+1560), Luis de Molina (+1600), Gregorio de Valencia (+1603), Domingo Báñez (+1604), el monumental *De legibus* de Francisco Suárez (+1617), y el importante tratado de Juan de Lugo (+1660)⁷⁹. Se afrontan cuestiones tales como la propiedad privada y su función social; el comercio; el préstamo, la usura y la actividad bancaria; el justo precio de las mercancías; el trabajo y el salario justo, el origen y fundamento del poder político, el derecho de gentes y cuestiones que hoy pertenecen al derecho internacional, etc.

Los últimos dos siglos – Los últimos dos siglos han abierto nuevos e importantes campos a la teología de la justicia. La revolución industrial, con la “cuestión social”, y la afirmación de regímenes políticos ateos y dictatoriales, y del positivismo jurídico, constituyeron un poderoso estímulo no sólo para la teología, sino también para el Magisterio de la Iglesia, que produjo un cuerpo de enseñanzas hoy conocido como “doctrina social de la Iglesia”⁸⁰. La trágica experiencia de la II guerra mundial relanzó la reflexión sobre el derecho natural y los derechos humanos, tanto en los aspectos teóricos de

STUMP, *Aquinas on Justice*, «American Catholic Philosophical Quarterly. Supplement» 71 (1997) 61-78.

⁷⁸ Una amplia síntesis de los contenidos en A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral*, III, cit., pp. 193-201.

⁷⁹ Sobre los contenidos fundamentales, cfr. A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral*, III, cit., pp. 201-232. Si veda anche A. FOLGADO, *Los tratados De Legibus y De iustitia et iure en los autores españoles del siglo XVI y primera mitad del XVII*, «La Ciudad de Dios» 172 (1959) 457-484.

⁸⁰ Cfr. A.F. UTZ, *La doctrine sociale de l'Église à travers les siècles*, 4 voll., Roma-Paris 1969; J.Y. CALVEZ - J. PERRIN, *Chiesa e società economica. L'insegnamento sociale dei papi da Leone XIII a Giovanni XXIII*, Centro Studi Sociali, Milano 1965; J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987; J.M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale della Chiesa: itinerario testuale dalla Rerum novarum alla Sollicitudo rei socialis*, Ares, Milano 1989; A.F. UTZ, *Dottrina sociale della Chiesa e ordine economico: economia, etica, politica*, EDB, Bologna 1993; P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, AVE, Roma 1997; A. LUCIANI, *Catechismo sociale cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000; E. COLOM, *Curso de doctrina social de la Iglesia*, Palabra, Madrid 2001. Di grande utilità la sintesi: CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 30-XII-1988: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11. Más voluminosa y completa es la síntesis: PONTIFICIO CONSEJO DE LA JUSTICIA Y DE LA PAZ, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2004.

fundamentación como en los aspectos prácticos de aplicación efectiva⁸¹. Además de los desarrollos de la teología de la liberación⁸², hay que destacar que en estos terrenos la doctrina cristiana de la justicia continúa confrontándose con los intentos de fundamentación contractualista de la justicia⁸³. El desarrollo de las ciencias biomédicas y de la genética abrieron el amplio campo de la bioética y del bioderecho⁸⁴, así como el desarrollo del comercio y las comunicaciones hicieron surgir el junto de problemas que hoy se designan con el término “globalización”. Son éstos, principalmente, los desafíos a los que la doctrina cristiana de la justicia debe hacer frente hoy.

3. ESENCIA Y FORMAS DE LA JUSTICIA

a) Objeto de la virtud de la justicia

Santo Tomás recibe la definición de la virtud de la justicia de los juristas romanos, que ya conocemos: «la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo suyo». La considera sustancialmente exacta, pero piensa que podría ser expresada con mayor rigor diciendo que «la justicia es el hábito mediante el cual se da a cada uno lo suyo, con una voluntad constante y perpetua»⁸⁵. Objeto de la virtud de la justicia es, pues, dar a cada uno su derecho, dar o respetar lo que es suyo y le es debido: la vida, la libertad, los bienes de los cuales es legítimo propietario, la fama, etc. Más brevemente puede afirmarse que objeto de la virtud de la justicia es el derecho, pero entendiendo por derecho «*ipsam rem iustam*»⁸⁶ (la cosa justa en sí misma, lo justo), y no la ley ni la ciencia del derecho.

Son tres las características de la justicia: alteridad, débito en sentido estricto, y la igualdad.

⁸¹ Cfr. J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, en ID., *Cristianesimo e democrazia*, Edizioni di Comunità, Milano 1950; L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia 1957; L. LACHANCE, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Paris 1959; A. PASSERIN D'ENTREVES, *La dottrina del diritto naturale*, 3ª ed., Edizioni di Comunità, Milano 1980; G. CONCETTI (ed.), *I diritti umani*, AVE, Roma 1982; V. BUONOMO, *I diritti umani nelle relazioni internazionali: la normativa e la prassi delle Nazioni Unite*, Pontificia Università Lateranense, Roma - Mursia, Milano 1997; G.M. CHIODI, *I diritti umani: un'immagine epocale*, Guida, Napoli 2000.

⁸² Cfr. S. COTTA, *Liberazione & liberazione*, Ares, Milano 1975; J.M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Teología de la liberación y lucha de clases*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 1985.

⁸³ Probablemente el representante más conocido de esta tendencia es J. RAWLS, *Una teoría de la justicia*, Feltrinelli, Milano 1982 (*A Theory of justice*). Es inmensa la literatura crítica sobre Rawls. Ver, al menos por mencionar un libro, M.J. SANDEL, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994.

⁸⁴ De los problemas bioéticos nos ocuparemos en el capítulo V.

⁸⁵ *S.Th.*, II-II, q. 58, a.1, c.

Alteridad – En el sentido más obvio alteridad significa que la justicia es hacia los demás, y por consiguiente que en toda relación de justicia se requieren dos o más personas físicas o morales. En sentido propio no hay una relación o deber de justicia hacia uno mismo, lo cual no significa naturalmente que hacia uno mismo no haya deberes morales importantes. Los hay, pero no son objeto de la virtud de la justicia. La alteridad posee también un significado más profundo. La justicia regula las relaciones con las personas que son “alter” respecto a nosotros, que son o pueden ser ajenas, “otras-que-nosotros”. A aquellos que son ajenos a nosotros hay que darles lo suyo, no importa que sean amigas o no lo sean, simpáticas o antipáticas, conocidas o desconocidas, de nuestro mismo país o del pueblo vecino y rival. Lo que es debido en justicia es debido *a cualquiera* que tenga el título legítimo. La justicia es representada por una mujer con los ojos vendados, porque no mira la cara de nadie. «Oíd las causas de vuestros hermanos, y juzgad con equidad entre un hombre y su hermano, o entre él y un extranjero. No haréis en juicio acepción de personas; escucharéis tanto al pequeño como al grande; no os dejaréis intimidar por nadie, pues el juicio pertenece a Dios. Si una causa es demasiado difícil para vosotros, remitídmela y yo la atenderé»⁸⁷. La natural repulsión que provoca el comportamiento de un funcionario público que sólo a los recomendados o a quienes son de su mismo partido político da lo que debería dar a todos los ciudadanos que tengan ese derecho, ilustra esta idea.

Débito en sentido estricto – Débito en sentido estricto significa que el deber de justicia es el deber de dar al otro lo que es suyo. Por eso, el otro puede exigir y reivindicar activamente el cumplimiento del deber de justicia de nuestra parte, y la comunidad política puede legítimamente usar la coacción para que el deber de justicia sea cumplido. Quien ha realizado un trabajo para nosotros, tiene el derecho a recibir en pago la cantidad establecida. Ese dinero es suyo, y si no lo pagamos, puede hacer una denuncia, y seremos obligados a pagar. Si el que ha trabajado para nosotros ha sido generoso y veloz en el cumplimiento de su trabajo, puede esperarse razonablemente de nosotros algún signo de agradecimiento, al menos una frase amable, pero esto no es debido en justicia (aunque le es debido por otro título), y por consiguiente la autoridad judicial no podría obligarnos a expresar agradecimiento.

Igualdad – La igualdad es característica de la justicia en el sentido que el cumplimiento del deber de justicia restablece la igualdad entre dos personas: cuando el que ha encargado un trabajo paga al que lo hizo, se restablece la igualdad, y ninguno de los dos debe nada más al otro. La justicia puede darse sólo entre personas que están en un plano de igualdad fundamental. Cuando dos personas están en una relación tal que una

⁸⁶ Por eso, también el término derecho al principio significaba la cosa justa en sí misma; pero a continuación se refirió al arte con el cual se conoce lo justo, y finalmente fue usado para significar el lugar en el cual se hace justicia, como cuando se usa para quien se presenta ante un tribunal; y finalmente se denomina derecho la sentencia pronunciada por el juez que tiene el oficio de hacer justicia, aunque lo que decida sea una iniquidad» (*S.Th.*, II, q. 57, a. 1, ad 1). Sobre esta concepción del derecho, de la cual es difícil exagerar la importancia, ver: M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, 4ª ed., Les Editions Monchretien, Paris 1975; ID., *Philosophie du droit*, 2ª ed., Dalloz, Paris 1978; J.-P. SCHOU-PPE, *Le réalisme juridique*, Story-Scientia, Bruselas 1987; J. HERVADA, *Introducción crítica al derecho natural*, 5ª ed. Eunsa, Pamplona 1988.

⁸⁷ *Dt* 1, 16-17.

de las dos jamás podrá pagar a la otra todo lo que le debe, no existe propiamente una relación de justicia. Así, las relaciones entre el hombre y Dios no son relaciones de justicia en sentido propio, como tampoco lo son las relaciones entre los hijos y sus padres. El hombre jamás puede dar a Dios algo equivalente a lo que ha recibido de Él, y los hijos jamás podrán dar a sus padres algo equivalente a la vida que de ellos han recibido. Entre el hombre y Dios, entre los hijos y los padres, no se puede alcanzar el pleno “ajustamiento” implicado en el concepto de justicia”.

Estas tres características ponen de relieve que *la justicia implica fundamentalmente reconocer que todo hombre, por el hecho de ser hombre, tiene la misma personalidad, subjetividad y fundamental dignidad*. También los otros tienen sus derechos. Derecho es el vínculo irrevocable e inalienable que liga a cada uno los bienes que posee por naturaleza (la vida, la libertad, la fama, etc.) o que ha adquirido legítimamente, y que son necesarios para la vida y para el desarrollo personal. La justicia exige fundamentalmente reconocer el vínculo irrevocable e inalienable que existe entre las otras personas y sus bienes. Y esto no porque tal reconocimiento sirva también al que obra, sino principalmente porque tal reconocimiento es bueno para los demás. La justicia representa un primer y fundamental nivel de autotranscendencia de la persona. Más arriba hemos citado la clara expresión de San Ambrosio de que la justicia «salvaguarda la utilidad de los otros incluso a costa de una desventaja personal»⁸⁸. Ahora podemos añadir que este reconocimiento radical del otro en su personalidad y subjetividad es la condición primera y esencial de la vida social. Sin justicia no es posible para los hombres vivir juntos. La comunidad política debe utilizar todos los medios necesarios para hacer respetar la justicia y para restablecerla cuando ha sido lesionada. Está en juego la supervivencia de la misma sociedad.

b) Tipología de la justicia

Por cuanto se refiere a las especies o partes subjetivas de la justicia hay diversas opiniones. Son dos las fundamentales. Para algunos, existen tres especies de justicia: la *justicia general o legal*, que ordena a las relaciones de las personas respecto a la sociedad⁸⁹; la *justicia distributiva*, que ordena las relaciones de la sociedad respecto a las personas; y la *justicia conmutativa*, que ordena las relaciones de las personas entre sí⁹⁰. Para otros, entre los cuales Aristóteles y Santo Tomás⁹¹, las especies de justicia son dos: *justicia general o legal*, por un lado, y *justicia particular* por el otro. Esta última, se divide después en justicia conmutativa y justicia distributiva.

Parece preferible la segunda opinión, porque las virtudes no se distinguen según las diferencias de los sujetos cuyas relaciones son ordenadas, sino según su objeto formal. Y en nuestro caso, la única diferencia formal existente es la diferencia entre el bien

⁸⁸ *Comentario al Salmo 118*, 16, 14: Biblioteca Ambrosiana, 10, 183.

⁸⁹ Cuando en este contexto hablamos de personas, comprendemos también a las personas morales (una asociación, una sociedad comercial, etc.).

⁹⁰ Cfr. por ejemplo A. VAN KOL, *Theologia moralis*, Herder, Barcelona 1968, vol. I, n. 540.

⁹¹ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 58, a. 7.

común, al cual se refiere la justicia general o legal, y el bien particular o privado, al cual se refiere la justicia particular⁹². El bien particular en cuanto objeto de la justicia distributiva y en cuanto objeto de la conmutativa es siempre el mismo bien privado, y no se ve ninguna diferencia formal en su interior.

A. Günthor evidencia la diferencia de fondo que existe entre estas dos opiniones. Si se acepta la triple subdivisión, las tres especies de justicia parecen simplemente yuxtapuestas al mismo nivel, y el individuo con sus derechos parece ser el único punto de referencia de la justicia conmutativa y distributiva. «En cambio según Tomás de Aquino, las diversas especies de justicia constituyen un todo unitario. La *iustitia legalis*, llamada también *iustitia generalis*, que orienta a los hombres al bien común, es como el alma de todo el “corpus iustitiae”. Ella no está al mismo nivel que la “iustitia particularis” (conmutativa y distributiva), sino sobre ella y la dirige y guía desde el punto de vista del bien común. Más aún, asume directamente todas las virtudes morales al propio servicio, para dirigir las a este fin. Por esto, Tomás llama a la “iustitia legalis” o “generalis” una virtud superior («*virtutem superiorem*», *S.Th.*, II-II, q. 58, a. 6, ad 4). Según él, la “iustitia generalis” o “legalis” es la virtud suprema entre las virtudes morales, porque su objeto, el bien común, supera el bien de la persona singular (cfr. *S.Th.*, I-II, q. 58, a. 12). A propósito de la “iustitia particularis” dice de manera significativa que ella da al otro lo que le corresponde teniendo en consideración el bien común («*quasi considerans bonum commune*»: *Ibid.*, ad 1), es decir: en todas las relaciones y en todos los asuntos jurídicos que se dan entre las personas singulares y también entre las diversas comunidades dentro del gran todo, no hay que perder jamás de vista el bien común: cuando se toma una decisión a propósito de lo que se exige por la “iustitia particularis”, hay que tenerlo en cuenta»⁹³. De hecho, la tripartición de la justicia ha facilitado una visión individualista de la justicia, que hoy parece superada.

La justicia general o legal ordena las personas al bien común de la sociedad, moviendo a cada uno a dar voluntariamente su propia contribución. El bien común es *directamente* el objeto de la justicia general. *Indirectamente* puede serlo de cualquier otra virtud moral, porque todas las virtudes son referibles al bien común. La justicia general, sin embargo no es el género del cual todas las otras virtudes son las especies. Su carácter de virtud general significa únicamente que ella puede imperar los actos de todas las otras virtudes morales en vista del bien común⁹⁴.

Para evitar una concepción totalitaria o individualista de la justicia, hay que recordar que si bien es verdad que las personas físicas y morales son parte de la sociedad, también es verdad que ninguna persona se limita a ser exclusivamente parte de la sociedad o, en general, de un todo, y menos aún puede ser un simple medio para el bien de la sociedad. Además, la necesaria subordinación del bien particular al bien común no puede ser interpretada como subordinación de la persona a la sociedad, al menos por tres razones: 1) porque una cosa es el bien particular, y otra distinta es la persona a la que tal bien pertenece; 2) porque el bien común no se identifica con la sociedad política, siendo esta última un medio para obtener el bien común; 3) porque el bien común no es el bien de la sociedad como si ésta fuera algo separado o independiente de las personas físicas y morales que en ella están comprendidas: el bien común es, por definición un bien obtenido con la colaboración de todos, comunicable a todos y para comunicar a todos. En último término, la sociedad está al servicio de la persona, tesis que sin embargo no puede ser interpretada como si el bien común fuera un simple medio. El bien común es un fin común. La organización política, la sociedad como aparato estatal, administrativo, etc., es en cambio funcional a la obtención del bien común⁹⁵.

⁹² «El bien del estado y el bien de un individuo no se distinguen sólo por una diferencia de número, sino por una diferencia de forma: de hecho, la noción de bien común es diversa de la de bien privado, como son diversas las nociones de todo y de parte. Aristóteles ha escrito que “no es buena la afirmación de quienes sostienen que estado, familia y otras cosas del género se diferencian sólo según la cantidad, y no según la especie”» (*S.Th.*, II-II, q. 58, a. 7, ad 2).

⁹³ A. GÜNTHOR, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, 6ª ed., Paoline, Cinisello Balsamo 1989, vol. III, n. 95.

⁹⁴ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 58, aa. 5-6.

⁹⁵ Ver sobre este tema A.M. QUINTAS, *Analisi del bene comune*, 2ª ed., Bulzoni, Roma 1988.

La justicia conmutativa regula las relaciones jurídicas entre las personas físicas o morales, y se rige según un criterio de igualdad aritmética: en los intercambios de diverso género se debe dar exactamente el precio de lo que se recibe o, más en general, lo que se ha quedado obligado a dar por una prestación profesional, etc. La justicia distributiva regula la relación entre la comunidad y sus miembros. En la distribución del bien común debe observarse un criterio de igualdad proporcional. No se da ni se exige a todos exactamente lo mismo, sino que se toman en cuenta, según las circunstancias, las diversas posiciones, títulos y necesidades de los miembros de la comunidad.

Mucho se ha discutido sobre la exacta naturaleza de la *justicia social*, a la cual se refiere a menudo el Magisterio de la Iglesia. Para algunos se trata de otra especie de justicia, para otros en cambio es fundamentalmente reconducible a la justicia general o legal o bien a la conmutativa o distributiva. Por lo que se ha dicho antes, es claro que la justicia en sus diversos aspectos es, por naturaleza, una virtud social: «la justicia promueve la equidad con respecto a los derechos de cada uno y a establecer en las relaciones humanas la armonía que promueve la equidad respecto a las personas y al bien común»⁹⁶. Los contratos entre personas privadas también inciden en el conjunto de la sociedad, que les exige no solamente que no se opongan al bien común, sino que lo favorezcan. Por eso, la justicia social no es ajena a la justicia conmutativa, porque comprende temas tales como el salario justo, las relaciones entre empresarios y obreros, etc. De otra parte, la justicia social se halla en relación con la justicia distributiva, en cuanto se le atribuyen funciones propias de ésta última: regulación de los impuestos, redistribución de la renta, etc. Todo esto explica que no haya una opinión común sobre la naturaleza de la justicia social. A nosotros nos parece que sustancialmente coincide con la justicia general o legal, aunque se trata de una cuestión sobre la que habrá que profundizar en el volumen IV.

LA VIRTUD DE LA JUSTICIA

Justicia general		Ordena las relaciones de las personas con la sociedad
Justicia particular	Justicia conmutativa	Ordena las relaciones de las personas entre sí
	Justicia distributiva	Ordena las relaciones de la sociedad con los individuos

⁹⁶ *Catecismo*, n. 1807.

c) *Las virtudes vinculadas a la justicia*

Mencionamos ahora las partes potenciales de la justicia, es decir, aquellas virtudes morales que tienen un objeto muy cercano al de la justicia, a la cual le falta, sin embargo, una de sus notas esenciales.

Falta la nota de igualdad en las virtudes morales de *la religión*, la *piEDAD* y la *observancia*. La primera inclina a dar a Dios el culto debido, y de ella se trata en el segundo volumen. La segunda y la tercera tienen como objeto el respeto y la obediencia debida a los padres y a las autoridades legítimas. A ellas se refiere el cuarto mandamiento del Decálogo⁹⁷.

En cambio, falta el débito en sentido estricto a la *veracidad*, *gratitud*, “*vindicatio*”, *liberalidad*, *afabilidad*, *fidelidad* y a la “*epikeia*”. La veracidad se refiere a la verdad de las palabras y de los gestos. La gratitud inclina a reconocer de alguna manera la benevolencia que los demás tienen con nosotros. La *vindicatio* trata de obtener la reparación por las injurias recibidas; no se refiere, en cambio, al castigo de los delitos por parte de las autoridades públicas⁹⁸. La liberalidad facilita la generosa donación de los propios bienes más allá de los estrictos deberes de justicia. La afabilidad hace decorosa y grata nuestra relación con el prójimo. La fidelidad mantiene los compromisos libremente asumidos respecto de personas o ideales de vida, a pesar de los obstáculos internos y externos que sobrevengan⁹⁹. La “*epikeia*” exige la corrección de la ley cuando a causa de su universalidad no es adecuada. Ha sido estudiada en el primer volumen.

d) *Justicia y caridad*

La doctrina de la Iglesia enseña que la convivencia humana se apoya en dos pilares: caridad y justicia. La Const. Past. *Gaudium et spes* se detiene en la relación entre estas dos virtudes por lo menos siete veces¹⁰⁰. Juan Pablo II la expone sintéticamente con las siguientes palabras: «La experiencia del pasado y de nuestro tiempo demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma, si no se le permite a esa forma más profunda que es el

⁹⁷ Cfr. *Catecismo*, nn. 2197-2257.

⁹⁸ El término latino “*vindicatio*” es traducido a veces como “*venganza*”. Esta palabra tiene un significado en el lenguaje ordinario muy distinto al de la virtud moral designada con el vocablo latino. Véase *S.Th.*, II-II, 1. 108. Sobre la diferencia con el castigo de los delitos por parte de las autoridades públicas, ver *S.Th.*, II-II, q. 108, a. 2, ad 1.

⁹⁹ Sobre la fidelidad, ver la interesante monografía de J. MORALES, *Fidelidad*, Rialp, Madrid 2004.

¹⁰⁰ Cfr. nn. 21/6, 30/2, 72/1-2, 76/5, 77/2, 78/1-2 e 93/1. Sobre la relación entre justicia y caridad, ver E. COLOM, *Chiesa e società*, Armando, Roma 1996, cap. XII.

amor plasmar la vida humana en sus diversas dimensiones. Ha sido ni más ni menos la experiencia histórica la que entre otras cosas ha llevado a formular esta aserción: *summum ius, summa iniuria*. Tal afirmación no disminuye el valor de la justicia ni atenúa el significado del orden instaurado sobre ella; indica solamente, en otro aspecto, la necesidad de recurrir a las fuerzas del espíritu, más profundas aún, que condicionan el orden mismo de la justicia»¹⁰¹.

Estas dos virtudes se hallan a distinto nivel: la justicia es una virtud moral natural, aunque existe la correspondiente virtud infusa, que trata de asegurar el fundamento natural de la vida social. La caridad, en cambio, es una virtud teologal o divina, infusa con la gracia santificante. Su finalidad es amar a Dios en Sí mismo y, en consecuencia, amar a todos los que son amados por Él. *La caridad va más allá de la justicia, y por eso la presupone*. Amar a los otros como hermanos, presupone que los otros sean reconocidos como personas que tienen la misma subjetividad, dignidad y derechos que tenemos nosotros, reconocimiento que está en la base de la justicia. Sobre este punto no hay duda alguna. Los problemas pueden venir, más bien, del temor a que se atribuya a la caridad gratuita cosas que en realidad pertenecen a los más estrictos deberes de justicia, falsificando así la verdadera naturaleza de los problemas sociales, o que la insistencia sobre los vínculos más íntimos lleve a descuidar las exigencias más básicas de la justicia. Por ejemplo, los vínculos de caridad que existen entre quien encarga un trabajo y el que lo cumple no pueden llevar de ninguna manera a pagar menos de lo que es debido, o a cumplir el trabajo de modo descuidado. La mala conciencia de quien no respeta los derechos de los otros no puede ser purificada por la limosna ni por ningún otro acto de caridad. Para ese fin, escribe Aubert que «el respeto y el justo puesto dado a las exigencias que la singularidad de toda persona impone, tanto por lo que se refiere a sus derechos como a sus bienes (lo cual es realizado por la justicia), son presupuestos de toda búsqueda de unidad interpersonal, de todo intento de comunicación entre personas (tal es el sentido de la amistad). Pero como la caridad, en razón de su objeto, integra para superarlo, el objeto propio de la amistad, por eso mismo asegura también su vínculo con la justicia. La realización de esta última es así una *condición permanente de la caridad*, a la vez momento previo indispensable y su despliegue»¹⁰². La caridad exige la realización de la justicia como condición necesaria para su verdad. Sin justicia, la caridad se vuelve ilusoria y caricatura de sí misma: el respeto de los derechos de los demás es una manifestación necesaria del amor, y toda injusticia es, por lo menos indirectamente, una falta de caridad.

Pero también la justicia necesita de la caridad. El fin de la justicia es asegurar el respeto de la alteridad personal, también manifiesta sus límites: la alteridad no puede llevarse al extremo de dañar la unidad y la comunicación, que son otras tantas exigencias de la plena verdad sobre el hombre. De la justicia surge la tendencia a superarse a sí misma, para ponerse al servicio de la amistad. Corresponde a la justicia hacer posible la amistad, y corresponde a la amistad englobar a la justicia en una relación de alteridad entre personas que se respetan recíprocamente en el amor. La justicia requiere la práctica de la caridad, como cualidad necesaria para interiorizarla y personalizarla, ya que sólo el amor hace completa “justicia” a la dignidad de la persona. Una justicia “cosificada” e impersonal es siempre imperfecta. La experiencia demuestra que una justicia

¹⁰¹ JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, 30-XI-1980, n. 12.

¹⁰² J.M. AUBERT, *Morale sociale*, Cittadella, 2ª ed., Assisi 1975, pp. 109-110.

abandonada a sí misma –con un excesivo énfasis en la alteridad– fácilmente desemboca en el egoísmo y en el individualismo, y lleva en sí el riesgo de las mayores injusticias. La justicia descarnada –conviene no olvidarlo –lleva consigo algo de dureza y hasta de crueldad. En *El Mercader de Venecia*, Shakespeare nos ha dejado una magistral ilustración de lo que decimos.

El primado cristiano de la caridad no significa que ella disuelva las exigencias de las otras virtudes, como si el amor pudiera justificar cualquier comportamiento. La caridad es forma de todas las virtudes no porque anule sus objetos formales propios, sino porque se comporta como la causa final y eficiente de los otros objetos morales. El papel de la caridad es elevar toda la vida moral, con la gracia del Señor Jesucristo, hacia el amor del padre en comunión con el Espíritu Santo y, consecuentemente, hacia el amor a los hermanos. «La caridad representa el mayor mandamiento social. Respeta al otro y sus derechos. Exige la práctica de la justicia y es la única que nos hace capaces de ésta. Inspira una vida de entrega de sí mismo»¹⁰³. Justicia y caridad son virtudes necesarias –como escribe san Juan – para «ser de Dios»¹⁰⁴.

e) La justicia del deseo: el décimo mandamiento

La raíz de la injusticia está en el corazón del hombre¹⁰⁵. *La virtud de la justicia debe extenderse hasta la purificación del corazón. El corazón del hombre justo se alegra del bien ajeno, y sus deseos reconocen la dignidad y los bienes del prójimo como norma indiscutida. Tal exigencia de la justicia está expresada por el décimo mandamiento del Decálogo:* «No desearás la mujer de tu prójimo; no codiciarás su casa, ni su campo, ni su siervo ni su sirvienta, ni su buey ni su asno, ni nada de lo que pertenezca a tu prójimo»¹⁰⁶. Este mandamiento prohíbe la envidia, «el deseo de una apropiación inmoderada de los bienes terrenos. Prohíbe el deseo desordenado nacido de la pasión inmoderada de las riquezas y de su poder. Prohíbe también el deseo de cometer una injusticia mediante la cual se dañaría al prójimo en sus bienes temporales»¹⁰⁷.

El cristiano es guiado por el Espíritu¹⁰⁸ y sigue los deseos del Espíritu¹⁰⁹. La justicia en los deseos constituye una de las primeras manifestaciones de la acción del Espíritu en el alma. Pero ella va más allá, hasta la pobreza de corazón¹¹⁰. Los cristianos buscarán «ordenar rectamente sus sentimientos, no sea que en el uso de las cosas de este mundo y en el apego a las riquezas, encuentren un obstáculo que les aparte, contra el es-

¹⁰³ *Catecismo*, n. 1889.

¹⁰⁴ « Todo el que no obra la justicia no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano» (*1 Jn* 3, 10).

¹⁰⁵ Cfr. *Mt* 15, 19.

¹⁰⁶ *Dt* 5, 21. Cfr. *Ex* 20, 17.

¹⁰⁷ *Catecismo*, n. 2536.

¹⁰⁸ Cfr. *Rm* 8, 14.

¹⁰⁹ Cfr. *Rm* 8, 27.

¹¹⁰ Cfr. *Mt* 5, 3.

píritu de pobreza evangélica, de la búsqueda de la perfecta caridad»¹¹¹. La virtud de la justicia encuentra su mejor y más eficaz garantía fuera de sí misma. Sólo en el seguimiento de Jesús, que «se hizo pobre por nosotros»¹¹², el hambre y la sed de justicia son más fuertes que el desorden de los deseos.

f) Las formas fundamentales de injusticia

Llamaremos *injuria o injusticia* a toda acción contraria a la virtud cardinal de la justicia, se trate de justicia general, conmutativa o distributiva. *Injuria es el nombre genérico de los pecados contra la justicia. Dos son las grandes clases de injurias: el apropiarse de los bienes ajenos (“ablatio rei alienae”), y el daño de los bienes o derechos ajenos (“iniusta damnificatio”).* La diferencia entre las dos clases depende del hecho de que haya o no un enriquecimiento o ventaja material para quien comete la injuria. Pertenece a la primera clase la acción de robar un automóvil o un reloj; a la segunda, la acción de incendiar un automóvil o la calumnia (daño a la fama). Los bienes ajenos en posesión nuestra deben ser restituidos a su legítimo propietario, los daños causados injustamente exigen reparación o resarcimiento.

La injuria es pecado mortal *ex genere suo*¹¹³, esto es, de por sí es pecado grave, pero será leve si el bien robado o el daño causado es de escasa entidad (por ejemplo, robar 20 € a una persona de buena posición económica)¹¹⁴. La Sagrada Escritura enumera los pecados contra la justicia entre los que excluyen del reino de Dios¹¹⁵. Ya que, la justicia es una virtud que tiene que ver con el mismo fundamento de la vida social, y además es presupuesto de la caridad, no es difícil entender que los pecados contra la justicia son graves.

La injuria no constituye la especie moral ínfima de un pecado. Tampoco las dos grandes clases de injurias la constituyen. En el sacramento de la Penitencia hay que especificar el tipo de injuria cometido: hurto, rapiña, homicidio, calumnia, falso testimonio en un juicio, etc.

En términos generales no se comete injuria contra quien la consiente. Pero es necesario que el consentimiento del titular sea libre y lícito. Lo que no sucede, obviamente, cuando se trata de derechos irrenunciables (derecho a la vida y a la integridad corporal, fidelidad conyugal, etc.).

¹¹¹ *Lumen gentium*, n. 42.

¹¹² 2 Cor 8, 9.

¹¹³ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 59, a. 4. Sobre el exacto significado de la expresión técnica “ex genere suo”, ver *Elegidos en Cristo I*, cap. XI, parágrafo 4 a)

¹¹⁴ Naturalmente, como sucede en cualquier acción pecaminosa, una injuria grave por la materia podría ser subjetivamente un pecado venial si falta la plena advertencia o el perfecto consentimiento.

¹¹⁵ Cfr. 1 Cor 6, 9-10.

4. LA LESIÓN DE LA PROPIEDAD AJENA

a) Fundamento y límites del derecho de propiedad

Para nuestro actual estudio no es necesario proceder a complicadas reflexiones teóricas sobre el derecho de propiedad privada. *La tradición teológica católica siempre ha sostenido tanto el derecho de propiedad como su carácter no absoluto, en cuanto la propiedad privada se entiende a la luz del principio más general del destino universal de los bienes*¹¹⁶. Con el nacimiento la cuestión social, el Magisterio de la Iglesia se fue ocupando más veces del principio del destino universal de los bienes y del derecho de propiedad, comenzando por la gran encíclica social de León XIII, *Rerum novarum*¹¹⁷. La misma doctrina ha sido propuesta nuevamente por otros papas, por el Concilio Vaticano II¹¹⁸ y por Juan Pablo II¹¹⁹.

Ahora nos interesa señalar, en cambio cuál es el sujeto y el objeto del dominio o propiedad. Lo hacemos de modo muy sintético, porque se deberá volver sobre el tema al estudiar cada uno de los problemas. Respecto de los bienes intrínsecos a la propia naturaleza, tanto del alma como del cuerpo, el hombre tiene un dominio ministerial, como un administrador (no puede disponer arbitrariamente de la propia vida e integridad corporal). En cambio, tiene un dominio pleno en sentido estricto sobre los bienes externos, ya se trate de la propiedad mobiliaria o inmobiliaria, que sin embargo no es absoluto, por la razón antes indicada, y también sobre los bienes que son producto de su trabajo o inventiva (propiedad intelectual y artística, patentes industriales e informáticas, etc.). También se tiene un dominio pleno en sentido estricto sobre los bienes que son en parte internos y en parte externos, como el honor y la fama, aunque están sometidos a ciertos límites, en virtud de los cuales alguna vez son irrenunciables y a veces en cambio, se pierde el derecho a ellos (el bien común puede exigir la manifestación de un delito oculto, con la consiguiente pérdida de la buena fama). No se puede tener un dominio pleno y directo sobre otro ser humano (esclavitud), aunque se puede tener derecho a una prestación laboral de otra persona que ha sido libre y lícitamente estipulada mediante un contrato.

Son sujetos del dominio o propiedad las personas físicas y morales. Entre las personas físicas se cuentan también los aún no nacidos, y las personas carentes del uso de razón por edad o enfermedad mental. Donde no haya ejercicio actual de la razón es claro que se deberá proveer a la administración de los bienes en conformidad a las pres-

¹¹⁶ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 32, a. 5, ad 2; q. 66, a.2.

¹¹⁷ Cfr. LEÓN XIII, Enc. *Rerum novarum*, 15-V-1883: *Leonis XIII P.M. Acta*, XI, Romae 1892, 99-107; 111-114; 131-133. Si veda E. COLOM, *Chiesa e società*, Armando, Roma 1996, pp. 242-247.

¹¹⁸ Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 69; 71. Si veda E. LIO, *Morale e beni terreni. La destinazione universale dei beni terreni nella "Gaudium et spes" e in alcune fonti*, P.U.L. – Città Nuova Editrice, Roma 1976.

¹¹⁹ Cfr. por ejemplo Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, n. 30-32.

cripciones de la ley o a las disposiciones del juez tutelar. Las personas físicas fallecidas ya no son propietarias de bienes externos, pero conservan, en principio, el derecho a la fama. En algunas situaciones particulares, como entre padres e hijos menores de edad, o entre marido y mujer, el derecho de propiedad adquiere características específicas, que a menudo son reguladas minuciosamente por las leyes civiles. Estas leyes deben respetarse, salvo en el caso en que fueran manifiestamente injustas.

b) El hurto: naturaleza y moralidad

*El hurto es un pecado contra la justicia que consiste en apropiarse ocultamente de un bien ajeno, contra la razonable oposición del propietario*¹²⁰. Se equiparan plenamente al hurto la falta de restitución de lo que fue encontrado y se sabe que pertenece a otros, de lo que fue extorsionado con engaño, o tomado en préstamo, así como la falta de pago de las deudas¹²¹. Si la usurpación del bien ajeno no es oculta, sino que sucede en presencia del propietario mediante intimidación o violencia, se tiene el pecado llamado rapiña, que a la injuria real (de *res*, cosa) añade la injuria personal, es decir, la ofensa y la violencia al dueño. Si la cosa robada es un objeto sagrado, se tiene el *hurto sacrílego*, que es un pecado también contra la virtud de la religión.

En la definición del hurto se habla de la razonable voluntad contraria del propietario porque «no hay robo si el consentimiento puede ser presumido o si el rechazo es contrario a la razón y al destino universal de los bienes. Es el caso de la necesidad urgente y evidente en que el único medio de remediar las necesidades inmediatas y esenciales (alimento, vivienda, vestido...) es disponer y usar de los bienes ajenos (cf GS 69,1)¹²².

El hurto es pecado mortal “ex genere suo”. Es contrario al séptimo mandamiento del Decálogo, y en cuanto tal se cuenta en la Sagrada Escritura entre los pecados más graves¹²³. Para San Pablo es una de las culpas que excluyen del reino de Dios¹²⁴. Para evaluar concretamente la gravedad de cada hurto, hay que considerar, por un lado, el injusto enriquecimiento del que comete el hurto y, por otro, el daño que se hace al propietario o al orden social. Para esto hay que distinguir la *materia absolutamente grave* de la *materia relativamente grave*. Citamos la explicación que proporciona Chiavacci: «Hay que mirar los dos motivos de la malicia del hurto: el injusto enriquecimiento es grave si es verdadero enriquecimiento, teniendo en cuenta la situación económica media de la sociedad en la cual se vive. Hay un dato objetivo, aunque variable: lo que puede ser considerado verdadero enriquecimiento es siempre materia grave (*materia absolute gravis*), independientemente del daño provocado al robado. Pero el daño provocado puede ser grave aunque el objeto del hurto tenga un valor inferior a lo que puede consi-

¹²⁰ El Catecismo de la Iglesia Católica define el hurto como «la usurpación del bien ajeno contra la voluntad razonable de su dueño» (n. 2408).

¹²¹ Cfr. P. PALAZZINI, *Vita e virtù cristiane*, Paoline, Roma 1975, p. 328.

¹²² *Catecismo*, n. 2408. El caso de extrema necesidad no puede considerarse como un “hurto lícito” ni como una excepción a la intrínseca malicia del hurto.

¹²³ Cfr. *Ex*, 20, 15; *Lv* 19, 11; *Mt* 15, 19; 19, 18; *Mc* 7, 22; *Lc* 18, 20.

¹²⁴ *I Cor* 6,10

derarse enriquecimiento objetivo: hay por tanto una gravedad de materia vinculada a la condición del robado, es decir, a un dato relativo y no determinable objetivamente. Si el daño es grave, la materia también deberá considerarse grave, pero hasta cierto punto. Más allá del límite del verdadero enriquecimiento la materia será siempre grave, aunque el daño ocasionado sea leve: la *materia absolute gravis* funciona por consiguiente como un techo para la *materia relative gravis*, un techo más allá del cual siempre hay pecado mortal»¹²⁵. Puede suceder, por tanto, que el hurto de una suma no muy relevante a una persona de condición económica modesta sea una culpa grave, y que sea también grave el hurto de una suma relevante con el cual, sin embargo, no se causa un daño grave a una persona muy rica.

Cuestión delicada, y siempre discutida, es la de señalar valores concretos para la materia relativa o absolutamente grave¹²⁶. Refiriéndose a la *materia relativamente grave*, Mausbach opina que «para las categorías inferiores y medias de los asalariados y contratados, normalmente es juzgada materia grave el pago de un jornal, que constituye el mantenimiento de un hombre y de la familia para un día. Tratándose de pobres el punto-límite puede ser mucho más bajo¹²⁷. En nuestra opinión, es una buena indicación, compartida por muchos otros autores. Por lo que se refiere, en cambio a la *materia absolutamente grave*, Palazzini afirma que «los teólogos establecen la materia grave del hurto en la ganancia mensual de un empleado o de un asalariado de tipo medio¹²⁸, por consiguiente, en torno a los 1200 € (hablamos de ganancia neta). Otros autores hablan de la ganancia neta semanal de un obrero o de un empleado de tipo medio. Nosotros estamos más cerca de esta última opinión.

El valor de estas indicaciones es ciertamente muy relativo. No pueden aplicarse mecánicamente. Para un juicio concreto es necesario tener presentes las circunstancias, especialmente el nivel de vida medio de la sociedad en la cual se vive. Pero, por un lado, aunque el daño causado a una persona muy rica es poco relevante, ciertas transgresiones de la justicia son graves por su negativa relación al buen orden social y al respeto que toda persona merece. Por otro lado, es necesario tener un criterio orientativo para saber cuándo existe el deber grave de restituir en caso de hurtos que dañan puntos de venta de grandes redes comerciales, etc., cuyos propietarios gozan presumiblemente de una óptima posición económica.

¹²⁵ E. CHIAVACCI, *Furto*, en F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990, p. 469.

¹²⁶ Cfr. por ejemplo S. ALFONSO MARIA DE LIGORIO, *Theologia Moralis*, lib. IV., tract. V, cap. 1, dubium II, nn. 526-528.

¹²⁷ G. MAUSBACH, *Teologia Morale*, ed. Revisada por G. Ermecke, Paoline, Alba 1959, p. 1067.

¹²⁸ P. PALAZZINI, *Vita e virtù cristiane*, cit., p. 329, nota 273.

c) *Algunos hurtos de naturaleza particular*

Hurtos en ámbito doméstico – Hablamos ahora de los hurtos que pueden verificarse en el ámbito familiar, entre personas que viven bajo el mismo techo. Los hurtos de alimentos sólidos o líquidos para el uso propio inmediato, por parte de los hijos o también del personal de servicio, difícilmente constituirá materia grave, ya sea por el valor objetivo, ya sea porque el cabeza de familia normalmente se opone más al modo oculto de tomarlos que al hecho de que sean tomados. Podría haber una culpa grave si los alimentos tomados por el personal de servicio o los hijos en una cierta cantidad se venden a personas extrañas o si se trata de alimentos o bebidas de gran valor. Los hurtos de dinero por parte del personal de servicio son considerados, en cambio, como los hurtos entre extraños.

Los hurtos entre marido y mujer normalmente no constituirán materia grave. Para alcanzar la materia grave, el valor de la cosa robada debería ser más alto (quizá el doble) si se trata de bienes del otro cónyuge, y mucho más alto (quizá el cuádruple) si se trata de bienes comunes. Sin embargo, habrá casos verdaderamente graves, como cuando un cónyuge dispone de una cantidad muy elevada de dinero, contra la grave y razonable oposición del otro, para gastos superfluos o para el juego, con notable daño de la situación económica familiar.

Los hurtos en daño de los padres por parte de los hijos que todavía dependen de ellos, son juzgados atendiendo a todas las circunstancias: condición económica de la familia, permiso presunto de los padres, cantidad que los padres darían voluntariamente si se les pidiera abiertamente, destino de la cosa robada, etc. Para alcanzar la materia grave hace falta una cantidad al menos doble de la de los hurtos entre extraños. Pero pueden verificarse graves pecados, de los cuales nace un verdadero deber de restitución, ya sea porque se causa un daño muy grave a los padres, privándoles de fondos que tenían reservados para su vejez o para los otros hermanos o hermanas, ya sea porque, por ejemplo, un hijo gasta en actividades superfluas o nocivas las sumas que los padres con gran sacrificio personal le dan para hacer los estudios universitarios, etc. Aquí encajan bien las palabras del libro de los Proverbios: «El que roba a su padre o a su madre y dice “no es pecado”, es compañero del hombre corrompido»¹²⁹.

Los pequeños hurtos repetidos – La repetición de hurtos en materia leve puede constituir un pecado grave en dos casos: a) si responden a la mala intención de llegar poco a poco a una cantidad tal que constituye materia grave; b) si, aunque en ausencia de tal intención, suceden sin un notable intervalo entre ellos, sin que haya habido arrepentimiento y restitución, y su valor total constituye materia grave¹³⁰. San Alfonso, y

¹²⁹ *Prov* 28,24.

¹³⁰ Aquí se aplican los principios sobre la distinción numérica de los pecados que hemos explicado en *Elegidos en Cristo I*, cap. XI, parágrafo 5. Inocencio XI ha condenado la siguiente proposición: «Nadie está obligado bajo pena de pecado mortal a restituir lo que ha sido sustraído por medio de hurtos pequeños, por más grande que sea la suma total » (DH 2138).

muchos moralistas con él, piensan que en estos casos el valor de las cosas robadas debe ser 50% superior si la persona robada es una sola, el doble si son robadas varias personas¹³¹. Otros piensan que si las personas robadas son muy numerosas, para que haya un pecado mortal se tiene que alcanzar la materia absolutamente grave¹³². La razón es que en cada una de estas hipótesis se causa un daño menor que cuando la misma suma es sustraída con un solo acto a una sola persona.

d) *Las conductas fraudulentas*

El fraude es la actividad lesiva del derecho ajeno mediante el engaño hecho con mala fe. Puede ser un fraude alimenticio, fiscal, comercial, etc. Este fenómeno aparece cada vez más extendido: no se refiere sólo al mundo de los negocios, sino también a la vida política, a la justicia, a los medios de comunicación y hasta la investigación científica. Un cierto tipo de fraude es la estafa, es decir, inducir a alguno a error con engaños, para conseguir un injusto provecho causando un daño a los otros. Desde el punto de vista moral, pueden existir algunos elementos que son específicos de un determinado ámbito, sin embargo los principios que se deben aplicar son los ya indicados, en cuanto el fraude no es otra cosa que un robo hecho con engaño¹³³. El *abuso del cargo*, se da cuando un funcionario público hace un uso ilegítimo de sus funciones para procurarse a sí mismo o a otros algunas ventajas o también algún perjuicio; los criterios morales son los mismos del hurto (en el primer caso) o de la injusta damnificación (en el segundo).

Más complicado, desde el punto de vista moral, es el tema de la *corrupción*¹³⁴. La Sagrada Escritura le dedica varios pasajes. En el libro del *Éxodo* se aconseja no aceptar dones «porque el don ciega a los prudentes y pervierte las causas de los justos»¹³⁵. Los *Salmos* piden: «Señor, ¿quién puede morar en tu Tienda? [...] quien presta dinero sin hacer usura, ni acepta dones contra el inocente»¹³⁶; e *Isaías* afirma que es sabio «El que camina con justicia [...] el que sacude sus manos para no recibir regalos»¹³⁷. En el Nuevo Testamento, Juan Bautista amonesta: «No exijáis más de lo que se os ha señalado. [...] no hagáis extorsión a nadie, ni denunciéis con falsedad, y contentaos con vuestras pagas»¹³⁸. En sentido amplio se puede decir, con el *Catecismo de la Iglesia Católica*, que la corrupción es el acto «mediante la cual se vicia el juicio de los

¹³¹ Cfr. S. ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, *Theologia moralis*, lib. IV, tract. VI, cap. 1, dubium II, n. 530.

¹³² Cfr. D.M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, 15ª ed., Herder, Barcinone -Friburgi Brig. - Romae 1961, vol. II, n. 82.

¹³³ Cfr. *Catecismo*, n. 2409.

¹³⁴ En este tema seguimos de cerca: H. FITTE, *Teologia e società*, Apollinare Studi, Roma 2000, pp. 260-267. Para una visión global del problema véase también J.T. NOONAN, *Bribes*, MacMillan, New York 1984.

¹³⁵ *Ex* 23, 8.

¹³⁶ *Sal* 15, 1.5.

¹³⁷ *Is* 33, 15-16.

¹³⁸ *Lc* 3, 13-14.

que deben tomar decisiones conforme al derecho»¹³⁹. Se trata de una compensación ilícita que es ofrecida a, o pedida por, un funcionario público, un dirigente o un empleado de una empresa, etc., con el fin implícito o explícito de obtener o hacer un favor en algún negocio económico o práctica administrativa, o para evitar que sea causado un daño injusto o negado un derecho mediante un abuso en el ejercicio de las atribuciones del propio cargo u oficio; en los diversos países se suele hablar de “sobres”, “coimas”, etc.

Tales acciones producen efectos deletéreos en las personas y en la sociedad, porque atentan directamente contra la dignidad humana. De hecho, la corrupción desmotiva la responsabilidad e iniciativa de las personas, obstaculiza la sana competencia y el compromiso para mejorar la calidad de los productos, hace perder la propia estima y la profesionalidad en un trabajo que no respeta el mérito o las capacidades personales. Además, deteriora las relaciones interpersonales y difunde la sospecha entre las personas e instituciones; los contratos, las normas, los compromisos y las promesas pierden credibilidad; y se establece una sociedad paralela guiada más por la fuerza y el poder que por la justicia y la competencia profesional, y organizada de manera compleja con el fin de asegurar los propios derechos. Se agiganta el ordenamiento legal y los controles para asegurar el cumplimiento de las leyes, y en consecuencia, la burocracia, facilitando que la legislación se considere arbitraria. Todo esto daña más profundamente a las sociedades pobres: la corrupción se encuentra «entre las causas que mayormente concurren a determinar el subdesarrollo y la pobreza»¹⁴⁰, y está también —además de otros motivos— en el origen de la crisis de la deuda de muchos países pobres¹⁴¹. La extensión de la corrupción genera verdaderas estructuras de pecado que hacen bastante difícil el recto comportamiento e incitan a la injusticia. Con palabras de Juan Pablo II, «La falta de seguridad, junto con la corrupción de los poderes públicos y la proliferación de fuentes impropias de enriquecimiento y de beneficios fáciles, basados en actividades ilegales o puramente especulativas, es uno de los obstáculos principales para el desarrollo y para el orden económico»¹⁴².

*En el ámbito legal se especifican diversos tipos de corrupción, especificación que sirve también para la moral*¹⁴³. Se llama *corrupción* (o soborno) cuando quien quiere obtener algo ofrece la compensación a quien puede darlo o facilitarlo. La *concusión* (o extorsión) se da en cambio cuando la compensación es pedida como condición para apresurar una práctica o para hacer algo a favor de la otra persona, por parte de quien está en condiciones de hacerlo (funcionario público, político influyente, etc.). La casuística es bastante amplia. La compensación puede ser pedida (concusión), por ejemplo, para habilitar sin retrasos voluntarios un trámite burocrático que se tiene el deber de cumplir, o para recibir un tratamiento de favor en un concurso o licitación, o para no cumplir declaraciones fiscales y, si es el caso, para no denunciar irregularidades tributarias o de balance, etc. La compensación puede ser ofrecida (corrupción) para recibir un

¹³⁹ *Catecismo*, n. 2409.

¹⁴⁰ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA JUSTICIA Y LA PAZ, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, cit., n. 447.

¹⁴¹ Cfr. *ibid.*, n. 450.

¹⁴² *Centesimus annus*, n. 48.

¹⁴³ En el lenguaje coloquial se habla a veces de “sobre” o “coima”, entendida como una ilícita pretensión de dinero (o de otros bienes similares) asegurando a quien paga que obtendrá alguna ventaja. Otras veces, la palabra coima se emplea para referirse a lo ofrecido para asegurarse un favor ilícito.

tratamiento de favor en un concurso o para recibir informaciones reservadas o tener recomendaciones, para asegurarse un contrato de aprovisionamiento, etc. Con las sumas obtenidas de este modo se puede buscar el enriquecimiento personal o la financiación de un partido político u otras finalidades también moralmente inaceptables¹⁴⁴. Para la valoración de estos comportamientos hay que tener presente que existe el deber moral de cumplir el trabajo o función establecida por todo contrato privado o público que prevé una retribución justa. Condicionar la prestación pactada a la obtención de otros bienes es un incumplimiento del contrato, contrario a la justicia. A esta culpa se añade el daño muchas veces causado a terceras personas (otros concursantes, otras empresas, etc.), el escándalo o instigación a pecar (se corrompe a alguien) y, en todo caso, la cooperación a la difusión de comportamientos inmorales.

El ofrecimiento espontáneo y la petición de este tipo de compensaciones son por lo tanto contrarios a la virtud de la justicia, aunque el fin sea solamente obtener cosas a las cuales se tiene derecho o de hacer cosas debidas. Hay entonces un enriquecimiento (propio, del partido, etc.) que no responde a ningún título legítimo, y por lo tanto se trata de un enriquecimiento injusto. Si el fin por el que se ofrece o pide la compensación es obtener o hacer cosas contrarias a la ley moral o a las leyes civiles, eventualmente con daños para terceras personas, para el Estado, para los habitantes de un territorio o con detrimento del ambiente, etc., se añaden ulteriores razones de ilicitud moral. Estos comportamientos a menudo causan daños o situaciones injustas que imponen el grave deber de restituir o resarcir.

Algunas veces un determinado ambiente profesional o administrativo puede ser tan corrupto que resulte imposible o muy difícil que los ciudadanos y empresarios honestos puedan realizar las propias actividades, con el riesgo de poner en peligro no solamente la propia subsistencia, sino también la de los trabajadores que dependen de ellos y de sus familias (por ejemplo, cuando un empresario honesto se ve obligado a la quiebra económica con el consiguiente despido de los obreros y empleados). No se puede excluir que en algunas ocasiones sea lícito dar una compensación a un funcionario público, o a un privado, si se dan *simultáneamente* las siguientes condiciones:

- 1) Que el funcionario o la persona privada *lo pida explícitamente*.
- 2) Que sea *necesario* para obtener algo que se tiene no sólo el derecho de tener, sino incluso el *grave deber* de obtener (por ejemplo, para no ser obligado a despedir a los trabajadores), o para evitar el daño proporcionalmente grave derivado del comportamiento injusto de quien pide la compensación.
- 3) Que no se cause un daño injusto a terceros y que se evite cuidadosamente el peligro de escándalo¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Esta circunstancia no cambia el objeto moral de la acción y su malicia, que continúa siendo concusión.

¹⁴⁵ Puede ser escandalizada la misma persona que exige la compensación, porque su modo inmoral de comportarse se ve reforzado por el hecho de que incluso personas apreciadas por su buena conciencia lo aceptan. Pueden quedar escandalizados también colegas, amigos o dependientes de quien es objeto de extorsión, los cuales pueden no saber que este último se ve obligado a actuar contra las propias convicciones éticas para salvar el trabajo de sus dependientes, etc. Aceptar la extorsión está normalmente penado por las leyes civiles. Si sale a la luz, habrá también un escándalo público. Todas estas circunstancias deben ser valoradas muy atentamente.

4) Que sea atentamente ponderado también el deber moral de dar la propia contribución a la sanación moral de las estructuras políticas, sociales, laborales, económicas, etc.

Hemos dicho que no se puede excluir que alguna vez sea moralmente lícito actuar siguiendo estos criterios. En estos casos no se comete una injusticia, sino más bien la injusticia es sufrida no por interés personal, sino por un interés de naturaleza superior, ligado al bien de otras personas y familias. Hay que subrayar sin embargo que en principio es necesario obrar positivamente para eliminar estas situaciones de injusticia, uniendo los propios esfuerzos a los de otras personas honestas que se encuentran en idéntica situación, procediendo a las denuncias oportunas (si es posible hacerlas obteniendo algún resultado positivo), promoviendo a través de los órdenes profesionales o las organizaciones empresariales reformas legales y acciones judiciales idóneas para proteger la actividad profesional o productiva de los ciudadanos honestos y para contrastar la corrupción, etc. Las soluciones casuísticas para situaciones de emergencia no pueden ser tomadas como criterios habituales de comportamiento sin grave daño del bien común, y antes o después sin detrimento de los propios intereses profesionales o laborales¹⁴⁶.

e) Situaciones particulares: la extrema necesidad y la oculta compensación

Extrema necesidad – No siempre constituye una injusticia tomar un bien del cual otro posee la propiedad legal. Sacando las consecuencias del principio del destino universal de los bienes, Santo Tomás de Aquino afirma que «si la necesidad es tan urgente y evidente que exige el socorro inmediato con las cosas que se tienen al alcance de la mano, como cuando una persona cae en peligro tal, que no puede ser socorrida de otra manera, entonces uno puede satisfacer su necesidad tomando, ya sea de modo abierto u oculto, la cosa ajena. Y el acto por esto no tiene naturaleza ni de hurto ni de rapiña»¹⁴⁷. La conclusión de santo Tomás es comúnmente aceptada. Se debe precisar sin embargo que la facultad de disposición de los bienes ajenos brota sólo de la necesidad verdaderamente extrema (peligro de muerte, de lesión de la integridad corporal, de grave daño a la salud) que no pueda ser evitada de otro modo, y se extiende sólo al uso o consumo de lo que sea necesario para superar el peligro. Generalmente se debe restituir la cosa usada cuando ya no es necesaria. Si se trata de un bien que se consume con el uso, y más adelante es posible, resarcir su valor, el hombre amante de la justicia lo hará

¹⁴⁶ Juan Pablo II, hablando del pecado social recuerda que «Se trata de pecados muy personales de quien engendra, favorece o explota la iniquidad; de quien, pudiendo hacer algo por evitar, eliminar, o, al menos, limitar determinados males sociales, omite el hacerlo por pereza, miedo y encubrimiento, por complicidad solapada o por indiferencia; de quien busca refugio en la presunta imposibilidad de cambiar el mundo; y también de quien pretende eludir la fatiga y el sacrificio, alegando supuestas razones de orden superior. Por lo tanto, las verdaderas responsabilidades son de las personas» (JUAN PABLO II, Exhort. Apost. *Reconciliatio et paenitentia*, 2-XII-1984, n. 16).

¹⁴⁷ *S.Th.*, II-II, q. 66, a. 7. La *Gaudium et spes*, n. 69, enseña la misma doctrina reenviando a este pasaje del Aquinate.

si la cosa precedentemente tomada tiene un valor significativo, aunque se puede discutir teóricamente si existe o no el deber de hacerlo¹⁴⁸. En cualquier caso, los bienes ajenos no pueden ser tomados si, como consecuencia, el propietario viniera a encontrarse en estado de extrema necesidad.

Oculto compensación – Se puede preguntar si es justo recuperar ocultamente un bien propio injustamente poseído por otra persona (*oculta compensación*). Ciertamente existe el derecho sobre los propios bienes, pero también es verdad que generalmente nadie debe hacerse justicia por mano propia. Escribe Santo Tomás que el que «toma la cosa propia de quien la tiene injustamente, peca no porque le haga un daño a este, y de hecho no está obligado a restituir o compensar a nadie, sino que peca contra la justicia legal, porque se arroga el juicio sobre los propios bienes, pasando por encima de las reglas del derecho. Por eso queda obligado a dar satisfacción a Dios, y a sanar el escándalo que eventualmente hubiera podido dar al prójimo»¹⁴⁹. Sin embargo, se piensa comúnmente que la oculta compensación es lícita si: a) existe un derecho en sentido estricto y cierto sobre el bien en cuestión; b) no es posible obtener lo que es propio de otra manera sin grave incómodo; c) se evita el peligro de causar un daño injusto al poseedor (por ejemplo, exagerando el valor del bien a compensar) o a terceras personas, sobre las cuales podrían caer la sospecha de la sustracción; d) si evita el escándalo y la turbación del orden público. En la práctica, aun admitiendo su licitud en el plano teórico, el hombre justo raramente recurrirá ella, y más raramente aún la aconsejará a otros¹⁵⁰.

5. LA INJUSTA DAMNIFICACIÓN EN GENERAL

a) Naturaleza y moralidad de la injusta damnificación

Se llama genéricamente *injusta damnificación* (*iniusta damnificatio*) la lesión intencional del derecho del prójimo a sus bienes naturales sin que se derive enriquecimiento o ventaja material para quien causa el daño, como en cambio sucede en el hurto y en la rapiña. El daño de los bienes sobrenaturales del prójimo es el escándalo, pecado contra la caridad del cual se trata en el volumen II de este manual. En las páginas siguientes trataremos del daño de los bienes naturales, ya sea espirituales (difamación, calumnia, etc.) ya sea corporales (mutilación, aborto, etc.), o externos (destrucción de bienes materiales).

En cuanto lesión de la justicia, *la injusta damnificación es un pecado “ex genere suo” grave*. Ya sabemos que *ex genere suo grave* significa que puede ser leve en los casos en los que la materia fuera de escasa entidad y no hubiera otras circunstancias agravantes.

¹⁴⁸ Ya en el pasado han sido formuladas diversas opiniones sobre la materia. Cfr. J. MAUSBACH, *Teologia Morale*, cit., pp. 1070-1071; M.D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., vol. II, n. 86.

¹⁴⁹ *S.Th.*, II-II, q. 66, a. 5, ad 3.

¹⁵⁰ Cfr. D.M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., vol. II, n. 88.

De la injusta damnificación nace el deber estricto de reparar o resarcir el daño causado si la acción fue verdadera, eficaz y formalmente injusta. La acción es *verdaderamente injusta* si lesiona la justicia, y por consiguiente un derecho del otro. Si uno que pasa no ayuda a apagar un incendio prendido en un negocio, pudiendo hacerlo, peca contra la caridad, pero no atenta contra un derecho del propietario del negocio, y no está obligado a resarcir. Es *eficazmente injusta* la acción que es causa del daño, no lo es, en cambio, una acción lícita que se convierte ocasión o *conditio sine qua non* para la causación de un daño por parte de otro sujeto. El que respetando las disposiciones legales vende un arma idónea para la caza, que después es utilizada para herir a una tercera persona, no ha cometido una acción eficazmente injusta. *Formalmente injusta* es la acción que constituye un pecado contra la justicia. No es formalmente injusta la lesión de un derecho de otro de manera completamente involuntaria. Sin embargo, es posible que la causación no intencional de un daño constituya una culpa jurídica. En tal caso existe el deber moral de resarcir si: a) así lo dispone una sentencia judicial; b) si así había sido libremente estipulado explícita o implícitamente en un contrato¹⁵¹.

b) La cooperación a la injusta damnificación

A menudo sucede que diversas personas concurren a la causación de un daño injusto. *Tradicionalmente se distinguen 6 formas de cooperación positiva y 3 formas de cooperación negativa o pasiva*, que eran memorizadas con los siguientes versos latinos:

Iussio, consilium, consensus, palpo, recursos

*Participans, mutus, non obstans, non manifestans*¹⁵².

¹⁵¹ Refiriéndose a lo que Santo Tomás afirma en *S.Th.*, II-II, q. 62, a. 6, escribe De Vitoria: el Aquinate «afirma un principio universal en materia de restitución [...]: que se puede quedar obligado a la restitución, o por el bien tomado o por la injusticia de la acción cumplida. Primera conclusión: quien posee un bien ajeno, de cualquier modo que lo haya recibido, está obligado a restituirlo. Segunda conclusión: por la injusticia cometida está obligado a la restitución quien destruye la cosa ajena, quemando por ejemplo la casa, o destruyendo sus haberes. Tercera conclusión: aunque haya tomado los bienes ajenos con el consentimiento del propietario, pero para mi exclusiva utilidad (préstamo) estoy obligado a restituirla en caso de pérdida. Cuarta conclusión: si en cambio la he aceptado para utilidad del propietario (depósito) y la pierdo sin culpa, no estoy obligado a la restitución» (F. DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Salamanca 1934, vol. III, p. 75).

¹⁵² Cfr. M:D: PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., vol. II, n. 100; J. MAUSBACH, *Teologia morale*, cit., pp. 1093-1097. También el Catecismo de la Iglesia Católica toma en consideración tanto la cooperación positiva como la negativa o pasiva: «El pecado es un acto personal. Pero nosotros tenemos una responsabilidad en los pecados cometidos por otros cuando cooperamos a ellos: - participando directa y voluntariamente; - ordenándolos, aconsejándolos, alabándolos o aprobándolos; - no revelándolos o no impidiéndolos cuando se tiene obligación de hacerlo; - protegiendo a los que hacen el mal» (n. 1868)

Coopera positivamente el mandante, quien aconseja, e quien consiente, quien mueve a hacer el mal mediante la adulación, quien ofrece los medios y quien participa en la acción injusta. Cooperación negativa o pasivamente quien no habla antes de que suceda el daño, quien no impide la realización del daño, y quien no lo denuncia después.

En términos generales vale para el concurso en el daño injusto lo que se ha dicho antes. *Existe el deber moral de reparar o resarcir si la propia cooperación es verdadera, eficaz y formalmente injusta.* En caso de cooperación material, si así lo establece una sentencia judicial o si así ha sido libremente estipulado. Añadimos algunas precisiones sobre algunas formas de cooperación.

Mandato y encargo – La incitación al mal más eficaz es el mandato (*iussio*) y el encargo (*mandatum*)¹⁵³. El mandante es la causa principal del mal y, si se dan las condiciones antes mencionadas, debe resarcir no sólo a quien ha sido dañado¹⁵⁴, sino también al mandatario o ejecutor si ha habido abuso de autoridad, fuerza o fraude por parte del mandante.

Consejo – Quien da a otro el consejo de dañar a una tercera persona no es considerado como causa principal del daño causado, y está obligado a reparar el daño sólo en la medida en la que el consejo influye eficazmente en la acción injusta. Sólo debería resarcir a quien ha cometido el daño si este último hubiera sido arrastrado al error mediante la mentira, el fraude, o si quien ha dado el consejo tenía en virtud de su cargo el deber de dar buenos consejos (funcionario público, confesor, etc.) No se tiene que considerar como acción injusta el consejo por el cual, en lugar de un mal mayor *que no se puede evitar en absoluto*, se aconseja un mal menor incluido en el mayor y contra la misma persona. Tal consejo juega de hecho a favor de esta última¹⁵⁵.

Consenso – El que consiente puede ser simplemente el que aprueba el mal hecho por otro, sin influir en él, o el que se pone de acuerdo con otros para causar un daño (un juez que se pone de acuerdo con los otros miembros del tribunal para emitir una sentencia injusta, o lo mismo entre diversos miembros de un órgano legislativo).

Participación en la acción – La cooperación más estrecha en apoyo de la injusticia es la participación en la misma acción que daña. La cooperación formal es siempre moralmente ilícita e implica el deber de resarcir si y en la medida en la que haya sido causa del daño. Si la cooperación era tan necesaria que sin ella la injusticia no hubiera

¹⁵³ Se habla propiamente de mandato (*iussio*) cuando el mandante aprovecha de su autoridad sobre aquél a quien exige lo mandado (por ejemplo, si el que manda es un jefe militar que exige a un subordinado) El encargo (*mandatum*) se da en cambio por libre acuerdo; por ejemplo, si el mandante paga a uno para que realice la acción injusta.

¹⁵⁴ Ha sido condenada por Inocencio XI la siguiente tesis: «El que impulsa o induce a otro a causar un grave daño a una tercera persona, no está obligado a la reparación de este daño causado» (DH 2139).

¹⁵⁵ Cfr. M.D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., vol. II, n. 103 b); J. MAUSBACH, *Teologia Morale*, cit., p. 1094.

sidio posible, el deber de resarcir se extiende a todo el daño *in solidum*; si la cooperación no era necesaria, se debe resarcir sólo una parte del daño causado. De la cooperación material y de las condiciones bajo las cuales puede ser lícita hemos hablado en el volumen I¹⁵⁶. A acciones como el asesinato, el adulterio, etc. jamás es lícito cooperar materialmente de forma inmediata, «porque en estos casos el derecho tiene como correlativo un deber incondicionado, que no puede ser jamás libremente pisoteado, ni puesto en la balanza con bienes superiores por la otra parte»¹⁵⁷.

Cooperación pasiva – La cooperación negativa o pasiva (callar, no impedir, no denunciar) es una injusticia, de la cual deriva un cierto deber de resarcir, cuando quien coopera estaba obligado en virtud de su oficio o de un contrato tácito o expreso a impedir la acción injusta, siempre que pueda hacerlo sin grave incómodo. Sería el caso de policías, cajeros, guardias forestales, inspectores, administradores, etc. que no impedirían o denunciarían los ilícitos que suceden en el ámbito de sus competencias específicas. A ellos les pagan para desenvolver unas tareas de prevención y control, y lesionan la justicia conmutativa si no lo cumplen a consciencia.

Muchas veces la medida en la que se debe resarcir es regulada por las leyes civiles. Es moralmente lícito y obligado adecuarse a ellas, excepto en los casos en los cuales fueran manifiestamente injustas.

6. LA RESPONSABILIDAD HACIA LA VERDAD, EL HONOR Y LA FAMA DEL PRÓJIMO

Mediante el lenguaje (oral, escrito, imágenes u otros signos) se promueven, se tutelan o se lesionan la verdad, el honor o la fama, bienes tan importantes que la sabiduría bíblica afirma que «muerte y vida están en poder de la lengua, el que la ama comerá su fruto»¹⁵⁸. El uso de la palabra constituye por ello un capítulo necesario en el estudio de la virtud de la justicia y de sus partes (la veracidad). Es fácil darse cuenta sin embargo que la teología de la palabra y de la comunicación o, si se prefiere, el estudio teológico de la verdad y de la mentira abre horizontes más amplios. A ellos nos referiremos sintéticamente (apartado a)], antes de afrontar el estudio de los problemas normativos concretos ligados al lenguaje (apartados b] a g]) que constituyen el objeto principal de este paragrafo¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Cfr. *Elegidos en Cristo I*, cap. XI, parágrafo 8.

¹⁵⁷ J. MAUSBACH, *Teologia Morale*, cit., pp. 1095-1096.

¹⁵⁸ *Pr* 18, 21.

¹⁵⁹ Sobre los temas relacionados con la responsabilidad del hombre sobre la verdad, véase A. SARMIENTO, T. TRIGO, E. MOLINA, *Moral de la persona*, Eunsa, Pamplona 2006, capp. 17-21.

a) Reflexiones teológicas sobre la verdad, el lenguaje y la comunicación

*El estudio del significado bíblico de la palabra se encuentra inmediatamente con la palabra creadora, reveladora y redentora de Dios, la Palabra divina que comunica al hombre el ser, la verdad y la salvación, en las que se manifiesta la Sabiduría y el Amor que presiden la comunicación personal intra-trinitaria, origen y modelo supremo de toda comunicación entre Dios y el hombre y de los hombres entre sí*¹⁶⁰. La Revelación permite entender que el carácter esencialmente comunicativo de la persona humana —su vivir relacionándose, el hecho de que para el hombre vivir signifique encontrar y encontrarse— indica que en la creación del hombre se ha inscrito una cierta semejanza de la comunicación intra-trinitaria¹⁶¹. La dimensión comunicativa expresa la dignidad del hombre creado a imagen y semejanza de Dios. La Palabra divina muestra el significado teológico y moral de la palabra humana. La palabra creadora y, de modo análogo y más pleno, la palabra reveladora y redentora de Dios es palabra de verdad y de amor. Es palabra que da el ser, la verdad y la vida, palabra que une, palabra que salva y hace feliz al hombre. Así es, y así debe ser, dentro de los límites de nuestro poder, la palabra humana.

Contra la comunicación salvífica de Dios al hombre se alza la palabra tentadora del «padre de la mentira»¹⁶², que siembra sospechas sobre las intenciones de Dios. Es una palabra que procede de la envidia, que quiere separar y causar la muerte: «por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen»¹⁶³. El padre de la mentira «ha sido homicida desde el principio»¹⁶⁴. El origen de la muerte es la negación de la verdad de la palabra de Dios. Ella es la mentira radical, en la que tiene su origen todas las otras mentiras. Al «Verbo de la vida»¹⁶⁵ y al «Espíritu de verdad»¹⁶⁶ se opone la palabra mentirosa que detiene la comunicación divina, e impide la percepción de la gloria de Dios y de sus manifestaciones en el mundo y en el hombre.

Cristo renueva el hombre y todas las dimensiones de su existencia. San Pablo exhorta a abandonar al hombre viejo y a sus modos de comportarse y a revestirse del

¹⁶⁰ Basten aquí algunas referencias a la palabra creadora. «Hiciste todas las cosas con tu palabra» (Sb 9, 1). La creación es obra de la palabra de sabiduría que salió de la boca del Altísimo (Si 24, 5; cfr. Pr 8, 22-31; Col 1, 15-16). Dios crea hablando (Gn 1, 3.6.9.14.20.24.26). Junto a la palabra de sabiduría está el Espíritu de amor: «El espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas» (Gn 1, 2). «El "espíritu de Dios", que según la descripción bíblica de la creación "aleteaba por encima de las aguas", indica el mismo "Espíritu que sondea hasta las profundidades de Dios", sondea las profundidades del Padre y del Verbo-Hijo en el misterio de la creación. No sólo es el testigo directo de su mutuo amor, del que deriva la creación, sino que él mismo es este amor. El mismo, como amor, es el eterno don increado. En él se encuentra la fuente y el principio de toda dádiva a las criaturas» (JUAN PABLO II, Encíclica "Dominum et Vivificantem" sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo, 18-V-1986, n. 34).

¹⁶¹ Cfr. JUAN PABLO II, Carta ap. *Mulieris dignitatem*, 15-VIII-1988, n. 7.

¹⁶² Jn 8, 44.

¹⁶³ Sb 2, 24.

¹⁶⁴ Jn 8, 44.

¹⁶⁵ I Jn 1, 1.

¹⁶⁶ Jn 14, 17; 15, 26.

hombre nuevo, creado según Dios en la justicia y en la santidad de la verdad¹⁶⁷. «Por eso, apartándoos de la mentira, que cada uno hable la verdad con su prójimo, pues somos miembros los unos de los otros»¹⁶⁸. La palabra, el diálogo y la comunicación han sido sanadas y elevadas a participar, en la distancia infinita de la analogía, en la comunicación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. *En la espera de la consumación escatológica, la palabra y la comunicación humanas son un bien y una tarea confiada a la libertad*. Tenemos que vigilar para que nuestras palabras expresen la verdad y estén inspiradas por el amor, de manera que se pueda vivir «según la verdad en la caridad»¹⁶⁹.

El significado de la palabra humana puede ser traicionado. El hombre la puede convertir en instrumento del odio y de la mentira, palabra que daña, palabra que separa, palabra que hace sufrir, palabra que mata. «Muchos han caído a filo de espada, mas no tantos como los caídos por la lengua»¹⁷⁰. El justo tiene que pedir al Señor: «ocúltame a la pandilla de malvados, a la turba de los agentes de mal. Los que afilan su lengua como espada, su flecha apuntan, palabra envenenada»¹⁷¹. No es posible alguna unión entre entre la palabra del odio, que hiere y separa, y la comunión del Padre con el Hijo en el Espíritu Santo. «Todo el que se llene de ira contra su hermano será reo de juicio; y el que llame a su hermano «raca» será reo ante el Sanedrín; el que le llame «renegado», será reo del fuego del infierno»¹⁷². Los difamadores y los que calumnian se encuentran entre los que se han alejado del Señor¹⁷³ y no heredarán su Reino¹⁷⁴. La deformación de la palabra no siempre procede del odio y de la envidia. A veces expresa simplemente el vacío interior, la superficialidad y la ligereza. La advertencia del Señor es, sin embargo, bien clara: «Os digo que de toda palabra vana que hablen los hombres darán cuenta en el día del Juicio. Por tus palabras, pues, serás justificado, y por tus palabras serás condenado»¹⁷⁵.

En la sociedad actual el poder de la palabra, para el bien y para el mal, ha aumentado notablemente. La comunicación, la opinión pública, la rápida difusión de los mensajes y de las imágenes tienen un importancia cada vez mayor. Si por una parte esto constituye una garantía de libertad, de solidaridad a nivel mundial, de libre progreso y de fecunda competencia, por otra parte hace más complejo el discernimiento ético y más amplio el alcance moral de la acción comunicativa, tanto pública cuanto privada. La actividad profesional, las actividades económicas y políticas, la vida de la Iglesia, de las instituciones eclesíásticas y de los fieles pueden quedar condicionados por el clima de confianza o de desconfianza que el flujo de la comunicación crea en torno a ellos, sea con razón o sin ella. Es para todos claro que en estas circunstancias es particularmente

¹⁶⁷ Cfr. *Ef* 4, 22-24.

¹⁶⁸ *Ef* 4, 25.

¹⁶⁹ *Ef* 4, 15.

¹⁷⁰ *Si* 28, 18.

¹⁷¹ *Sal* 64, 3-4.

¹⁷² *Mt* 5, 22.

¹⁷³ Cfr. *Rm* 1, 29-30; *2 Tm* 3, 3

¹⁷⁴ Cfr. *1 Co* 6, 10.

¹⁷⁵ *Mt* 12, 36-37.

importante que la comunicación, en todas sus formas, respete las exigencias éticas derivadas de la verdad, del honor y de la fama y, en último término, de la caridad.

Por esta razón hoy es importante no olvidar que la comunicación conforme a la justicia y a la caridad es un bien que los fieles deben apreciar y custodiar. «El amor enseña el Apóstol- no hace ningún mal al prójimo; por tanto, la caridad es la plenitud de la ley»¹⁷⁶. El vicio de la difamación, como cualquier otra forma de palabra que quiere hacer daño, «es principalmente contrario y combate a la caridad, que es Dios, más que otros vicios, como vosotros mismos podéis advertir. Quienquiera que difama se muestra ante todo vacío de caridad. Y además, hablando mal, ¿qué pretende si no que aquél de quien se habla mal sea odiado y despreciado por aquéllos ante los que se habla mal? Así pues, la lengua difamadora lesiona la caridad en todos los que la escuchan y, por lo que depende de ella, la destruye y la sofoca desde la raíz; no sólo, pues daña a todos aquéllos a quienes llegarán la difamación por medio de quienes la escucharon inicialmente. Mira con qué facilidad y en qué breve tiempo una multitud de almas puede quedar infectada por una palabra maliciosa»¹⁷⁷.

De estas consideraciones se desprende la importancia de promover una cultura de verdadero respeto de la persona humana, tanto al escribir y al hablar como en el desarrollo de las actividades profesionales, especialmente de aquéllas (médicos, periodistas, abogados, jueces, consultores de vario tipo, etc.) que con frecuencia tienen que ocuparse de dimensiones de la vida humana que, por su naturaleza, deben ser tratadas con discreción e incluso bajo secreto. La promoción de esta cultura corresponde en buena parte a las leyes civiles y a los códigos deontológicos de los colegios profesionales, que han de armonizar según justicia el derecho al honor y a la buena fama con otro derechos, igualmente importantes y necesarios, como son el derecho a la información o el derecho a la libertad de expresión del propio pensamiento. Es deseable que la tutela de estos derechos sea cada vez más justa y eficaz, tanto desde el punto de vista de la garantía jurídica de la dignidad y libertad de las personas y las instituciones, cuanto por la importante función educativa que aquella tutela ejerce, sobre todo sobre los más jóvenes.

*La promoción de una cultura del verdadero respeto de la persona debe ser también objeto de una intensa acción pastoral de la comunidad cristiana y de sus Pastores, que tienen la misión de edificar el cuerpo de Cristo en la caridad*¹⁷⁸. Ya desde las primeras comunidades cristiana de origen apostólico, los Pastores han exhortado a los fieles para que fuese bien conscientes de la responsabilidad moral ligada al uso de la palabra, en vista de la custodia y promoción de la concordia, del respeto y del amor recíproco, y también en vista de la eficaz difusión del Evangelio, que se vería notablemente obstaculizada si faltase en los fieles la caridad que permite reconocer a los verdaderos discípulos del Señor¹⁷⁹. Así, por ejemplo, anunciando San Pablo su llegada a la ciudad de Corinto, anuncia su tercera venida a la ciudad expresa su temor paterno de no encontrar a los fieles como desearía encontrarlos. «Porque temo que, cuando llegue, no os encuentre como yo quisiera, y vosotros no me encontréis como quisierais; que haya quizá

¹⁷⁶ Rm 13, 10.

¹⁷⁷ S. BERNARDO, *Sermones super Cantica Canticorum*, 24, 4: *Opera*, Editiones Cistercienses, Roma 1957, vol. I, pp. 154-155.

¹⁷⁸ Cfr. Ef 4, 11-16.

¹⁷⁹ Cfr. Jn 13, 35.

contiendas, envidias, iras, rivalidades, maledicencias, murmuraciones, engreimientos, sediciones»¹⁸⁰, comportamientos y actitudes que considera «obras de la carne»¹⁸¹ y del hombre viejo¹⁸². Así exhorta también a los fieles de Efeso: «Que no salga de vuestra boca ninguna palabra nociva sino lo que sea bueno para la conveniente edificación y que contribuya al bien de los que escuchan [...] Que desaparezca de vosotros toda amargura, ira, indignación, griterío o blasfemia junto con toda malicia. Sed, por el contrario, benévolos unos con otros, compasivos, perdonándoos mutuamente como Dios os perdonó en Cristo»¹⁸³. Todo se podría resumir glosando las palabras del apóstol Santiago, para quien no pecar en el hablar constituye como el signo de la perfección a la que hemos sido llamados¹⁸⁴.

b) La veracidad y la mentira

En la Sagrada Escritura se enseña claramente que la mentira es una culpa moral¹⁸⁵ particularmente desagradable ante los ojos del Señor¹⁸⁶. *La Iglesia considera que la mentira está prohibida por el octavo mandamiento del Decálogo*¹⁸⁷. Existe un amplio acuerdo entre los teólogos, aunque no una completa unanimidad, sobre la afirmación de que la mentira es de suyo un pecado venial, que sin embargo se hace mortal cuando lesiona de modo grave la justicia o la caridad¹⁸⁸. Existe un amplio debate en cambio acerca de la exacta definición de la mentira y sobre otras cuestiones relacionadas, como son por ejemplo la licitud o ilicitud de la reserva o restricción mental, del “discurso falso” (*falsiloquium*), sobre el uso de expresiones ambiguas o equívocas, sobre todo cuando existe el deber de custodiar un secreto o cuando otras exigencias de la justicia o de la caridad piden el ocultamiento de la verdad¹⁸⁹.

¹⁸⁰ 2 Co 12, 20.

¹⁸¹ Gal 5, 20-21.

¹⁸² Cfr. Col 3, 8-9.

¹⁸³ Ef 4, 29.31-32.

¹⁸⁴ Cfr. St 3, 2.

¹⁸⁵ Cfr. Ex 23, 7; Lv 19, 11; Pr 12, 22; Si 20, 26; Col 3, 9; y los otros pasajes paralelos del *corpus paulinum* citados en subapartado precedente.

¹⁸⁶ Cfr. Sal 5, 6-7; Pr 6, 17.

¹⁸⁷ Cfr. *Catecismo*, n. 2464.

¹⁸⁸ Cfr. *Catecismo*, n. 2484. Algunos teólogos piensan en cambio que la mentira es un pecado grave *ex genere suo*, que se hace venial cuando hay *parvitas materiae*. Así lo afirma, por ejemplo, J. MAUSBACH, *Teologia morale...*, cit., p. 1125.

¹⁸⁹ Véanse A. VERMEERSCH, *De mendacio et necessitatibus commercii humani*, «Gregorianum» 1 (1920) 11-40 e 425-474; ID., *De mendacio. Supplementum duarum priorum partium*, «Gregorianum» 2 (1921) 279-285; ST. BERSANI, *De intrinseca mendacii deformatione*, «Divus Thomas» (Pia.) 29 (1936) 3-14; G. MUELLER, *Die Wahrhaftigkeitspflicht und die Problematik der Lüge*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1962; K. HOERMANNH, *Verità e menzogna*, Paoline, Roma 1958; M. BRUNEC, *Mendacium intrinsece malum sed non absolute*, «Salesianum» 26 (1964) 608-685; W. MOLINSKI, voz *Ethos della Verità*, in *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teologica*, vol. VIII, Morcelliana, Brescia 1977, coll.

San Agustín — Ocupémonos en primer lugar de la naturaleza y definición de la mentira. San Agustín tiene una idea muy precisa sobre la naturaleza y la inmoralidad de la mentira, pero aun así se da cuenta de que la cuestión no es nada fácil. En el primer libro que escribió sobre el tema inicia así: «Sobre la mentira existe un grave problema: un problema que frecuentemente nos plantea dificultades incluso en los comportamientos de cada día. Sucede en efecto que con una cierta ligereza llamamos mentira a lo que en realidad no es mentira, y entonces consideramos lícito mentir cuando se trata de una mentira justificada, como cuando se dice con buena intención o por misericordia»¹⁹⁰. Para San Agustín «la mentira es una afirmación falsa proferida con la intención de engañar»¹⁹¹. Considera que la voluntad de engañar es un elemento esencial de la mentira, y así quien dice algo falso pero pensando que es verdadero no es un mentiroso¹⁹². Su valoración moral de la mentira es siempre negativa: para San Agustín la Sagrada Escritura manda «no mentir nunca jamás»¹⁹³. La mentira es una acción intrínsecamente mala porque la palabra existe para que los hombres intercambien sus conocimientos, por lo que servirse de la palabra para engañar constituye un pecado¹⁹⁴. Distingue en la mentira diversos grados, y por consiguiente una diferencia en la gravedad, «pero en general cualquier clase de mentira es un mal, que los perfectos y los hombres espirituales han de evitar a toda costa»¹⁹⁵.

Santo Tomás de Aquino — Santo Tomás distingue tres elementos en la mentira: la afirmación falsa (falsedad material), la voluntad consciente de pronunciarla (falsedad formal) y la intención de engañar (falsedad efectiva)¹⁹⁶. Considera que la esencia de la mentira está en la falsedad formal, es decir, en la voluntad deliberada de afirmar lo falso. La voluntad de engañar es el efecto de la mentira, el pleno desarrollo de su naturaleza ética, pero no la esencia¹⁹⁷. Santo Tomás resalta de este modo el desorden intrínseco de la mentira. Las palabras son signos del pensamiento, y por eso va contra su propia

619-631; A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., vol. III, pp. 443-460; M. COZZOLI, voz *Bugia*, en F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA (eds.), *Nuovo dizionario di teologia morale*, cit., pp. 105-112; A. BONDOLFI, “*Non dire falsa testimonianza*”. *Alcuni rilievi critici sul preteso carattere assoluto dell’ottavo (nono) comandamento*, en B. MARRA (ed.), *Verità e veracità*, ATISM, Napoli 1995, pp. 69-72; S. KODERA, *El debate sobre el “derecho a la verdad” en la Teología Moral Católica (1850-1950)*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 1997; F. ROCA BENITO, *Estudio y valoración del pensamiento de A. Vermeersch sobre la naturaleza de la mentira*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2000.

¹⁹⁰ *De mendacio*, 1, 1: NBA 7/2, 311 (traducción nuestra).

¹⁹¹ *De mendacio*, 4, 5 : NBA 7/2, 319.

¹⁹² Cfr. *De mendacio*, 3, 3: NBA 7/2, 313.

¹⁹³ *De mendacio*, 21, 42: NBA 7/2, 385.

¹⁹⁴ Cfr. *Enchiridion*, 7, 22: NBA 6/2, 501.

¹⁹⁵ *De mendacio*, 17, 34: NBA 7/2, 373. Se expresa de modo análogo en otro libro: «Muchos son los tipos de mentira, y nosotros los debemos odiar todos, sin distinciones» (*Contra mendacium*, 3, 4: NBA 7/2, 415).

¹⁹⁶ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 110, a. 1.

¹⁹⁷ «Cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius; sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suae causae» (*S. Th.*, II-II, q. 110, a. 1, ad 3).

naturaleza expresar como verdadero lo que el pensamiento tiene como falso. Aquí está la raíz del desorden, y no sólo en el daño que con la mentira se puede causar al prójimo¹⁹⁸ y a la convivencia social¹⁹⁹. La mentira se puede definir adecuadamente como *locutio contra mentem*²⁰⁰, como afirmación voluntaria y consciente de lo que se considera falso.

Por lo que se refiere a la naturaleza de la mentira, frecuentemente se ha exagerado la diferencia existente entre la posición de San Agustín y Juan Duns Escoto por una parte, y Santo Tomás por otra. Un importante estudio de D. Waffelaert²⁰¹ aclaró de modo satisfactorio que para Santo Tomás la malicia intrínseca de la mentira consiste en la contradicción entre el juicio interior de la mente y las palabras que se presentan como natural expresión externa de tal juicio, y la voluntad de engañar se contiene implícitamente en la voluntad de afirmar lo falso²⁰².

Grocio — Un tercer concepto de mentira fue propuesto por Grocio en su obra *De jure belli et pacis* (1625). Para Grocio la mentira es un discurso que lesiona el derecho actual del interlocutor a conocer la verdad²⁰³. Mentira es la negación de la verdad debida a otro. Si el interlocutor no tiene un derecho actual a conocer nuestro pensamiento, porque si nosotros le dijéramos la verdad se lesionaría el derecho superior de una tercera persona o por alguna otra razón, la afirmación deliberada de lo falso por parte nuestra no es una mentira, sino simplemente un discurso falso (*falsiloquium*) moralmente indiferente o incluso moralmente necesario. Esta concepción de la mentira fue acogida por algunos —pocos en realidad— teólogos católicos, como Bolgeni, Berardi, Dubois y en las primeras siete ediciones del manual de A. Tanquerey, *Synopsis Theologiae Moralium et Pastoralis*. Esa concepción permite resolver con sencillez algunos casos difíciles, y tiene el mérito de considerar la persona del interlocutor, pero a fin de cuentas resulta difícilmente aceptable. Son raros los casos en los que existe en sentido estricto el derecho de conocer nuestro pensamiento. La mentira no se opone de suyo a la justicia, sino a una parte potencial suya, que es la veracidad. Como escribe Günthör, «el deber de decir la verdad pertenece a un campo más amplio: ese deber nace del respeto hacia la persona del prójimo, del amor y de la responsabilidad hacia el bien que la vida humana se desarrolle en un clima de confianza. La teoría del discurso falso se apoya en el fundamento demasiado restringido de la presunta existencia de un derecho a la verdad por parte del

¹⁹⁸ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 110, a. 3, c. y ad 4.

¹⁹⁹ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 109, a. 3, ad 1 y q. 114, a. 2, ad 1.

²⁰⁰ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 110, a. 1, c.

²⁰¹ Cfr. D. WAFFELAERT, *Dissertation sur la malice intrinsèque du mensonge*, «Nouvelle Revue Théologique» 13 (1881) 479-497 y 14 (1882) 258-265 y 362-375.

²⁰² Waffelaert piensa que la mentira se debe definir como «expressio assertiva illius quod interne iudicatur falsum» (ivi, p. 481). Pero añade que tal desorden «résulte (nata est sequi) par soi et par la nature même des choses, la déception du prochain qui écoute. Cette déception, par conséquent, est nécessairement voulue d'une manière implicite dans l'expression du faux. C'est pour ce motif que S. Thomas et presque tous les Théologiens, qui le suivent, constituent le mensonge, completive et perfective, dans l'intention de tromper» (ivi, p. 482).

²⁰³ «Sermo repugnans cum iure existente et manente illius quem alloqueris» (*De jure belli et pacis*, lib. III, cap. 1, § 8).

prójimo, derecho que este podría poseer o también perder»²⁰⁴. La afirmación de que en todos los casos en que nuestro interlocutor no tiene el derecho actual de conocer la verdad podemos tranquilamente afirmar cosas falsas, parece muy difícil de sostener.

La restricción mental — Sin embargo está fuera de dudas que en algunos casos es lícito e incluso obligatorio ocultar la verdad²⁰⁵, para no revelar un secreto, o para no hacerse cómplice de un crimen, por cortesía (las normales fórmulas de cortesía), o por otras razones. Un camino para resolver estos casos, además del silencio que sin embargo no siempre será posible, es el uso de palabras, frases o signos ambiguos (que tienen objetivamente dos o más significados) o bien de la reserva o restricción mental. A propósito de esta última se suele distinguir entre la “*restrictio pure mentalis*” (llamada también “*restrictio stricte mentalis*”) y la “*restrictio late mentalis*” (conocida también como “*restrictio realis*”). En la “*restrictio pure mentalis*” quien habla da a sus palabras un significado restringido o diverso, que sólo él puede conocer, por lo que en la práctica se está ante una mentira. Hay un amplio acuerdo entre los moralistas en considerarla ilícita. La “*restrictio late mentalis*” es también un lenguaje ambiguo, pero en este caso la ambigüedad no procede de un significado especial dado a las propias palabras mediante un acto interno que sólo quien habla conoce, sino de la situación objetiva en que se encuentra. Así lo explica Günthör: «Es la situación la que vuelve ambiguo el lenguaje. Quien habla utiliza tal ambigüedad como protección del secreto. Al hacerlo él tiene ciertamente en su mente un significado determinado, y quien le pregunta o es su interlocutor puede presumir tal significado, pero el discurso en aquella determinada situación es objetivamente ambiguo»²⁰⁶. Si existe una causa seria, es moralmente lícita este tipo de restricción mental (“*restrictio late mentalis*”). También se considera lícito el uso de palabras o frases objetivamente ambiguas en la medida en la que una causa seria las hace necesarias, así como las fórmulas habituales de cortesía²⁰⁷, con tal de que se usen con moderación.

Hacia un concepto más adecuado de mentira — En el plano teórico las soluciones presentadas no parecen completamente satisfactorias. Hace falta a nuestro parecer un concepto de mentira más exacto, que explique mejor nuestras evidencias. Existen muchas situaciones en las que se afirman cosas falsas o bien se trata de engañar a otros,

²⁰⁴ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., vol. III, n. 394.

²⁰⁵ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 110, a. 3, ad 4.

²⁰⁶ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., vol. III, n. 398. Este autor propone el siguiente ejemplo: «El acusado, interrogado por el juez durante un juicio penal si ha cometido la acción de la que se le acusa, responde que “no”. Todos saben que tal respuesta puede significar una negación real de la acusación, así como también puede significar: “Le corresponde a usted, como juez, demostrar que he cometido la acción de que se me acusa (y que quizá he cometido realmente): no es deber mío descargarle a usted de este trabajo ni facilitárselo con la confesión” La praxis jurisdica se ha desarrollado en este sentido, y ha establecido incluso que el culpable no tiene el deber de confesar los hechos ante la pregunta del juez, por lo que según la praxis habitual su “no” tiene el significado que acabamos de describir. En vez de hablar de una “*restrictio late mentalis*” sería preferible hablar de una “*restrictio realis*”, es decir, de una restricción del sentido de las palabras que resulta de la situación objetiva» (*Ibidem*).

²⁰⁷ Sería el caso, por ejemplo, de la persona invitada a comer que se dirige a la anfitriona para alabar su cocina, aunque el huésped piensa realmente que no es una buena cocinera.

y en las que el sentido común no ve alguna mentira. Existen juegos en los que un jugador debe tratar de engañar a otro (el que tira un penalti, en el póquer, etc.); la ficción en la literatura, en el cine o en el teatro; los agentes de los servicios secretos que trabajan y se relacionan con otros ciudadanos bajo una identidad falsa; las personas vinculadas por un secreto a veces tienen que afirmar que no saben cosas que en realidad saben mediante una ciencia no comunicable; en una acción militar se usan expedientes (como hacer que caigan en las manos del enemigo documentos falsos) para engañar acerca de la fecha y del lugar de la ofensiva, etc.

La teoría de Vermeersch — Un interesante intento de profundización lo realizó A. Vermeersch²⁰⁸. Este autor fue convencido sostenedor de la intrínseca negatividad de la mentira. Él considera que el lenguaje y otros signos análogos son un instrumento de comunicación entre los hombres. La comunicación es completamente necesaria para la vida personal y social, y la misma caridad presupone la comunicación de bienes espirituales mediante el lenguaje. Por eso el lenguaje, en cuanto instrumento de comunicación, se ha de considerar inviolable, y la división y falta de comunicación fueron una de las primeras consecuencias del pecado original. Sin embargo, pronunciar deliberadamente palabras falsas no basta para dar lugar al pecado de mentira. Lo que constituye ese pecado es pronunciar palabras falsas en un contexto en el que se presentan y son vistas como signo de nuestro pensamiento interior, es decir, como palabras con las que expresamos nuestras convicciones²⁰⁹. La mentira es *locutio contra mentem*, pero no siempre que se pronuncian palabras se da una *locutio* en sentido formal. A veces por el contexto o por el sentido de las palabras se ve claramente que no se pretende expresar el propio pensamiento; otras veces se tiene al menos la duda de que exista esa intención. En estos dos casos, no puede existir propiamente el pecado de mentira. En particular, cuando resulta difícil custodiar un secreto importante, porque no basta el silencio o la ambigüedad, y quien interroga se encuentra en una posición de fuerza. Vermeersch considera lícito aplicar el principio de la legítima defensa, usando palabras defensivas (“*verba defensiva*”), con las que directamente se pretende la legítima defensa e indirectamente (*praeter intentionem*) se *permite*, en la estricta medida en que en ese momento es necesario, la aserción falsa que engaña al injusto agresor. La teoría de Vermeersch recibió a su tiempo algunas críticas²¹⁰, a veces ocasionadas sobre todo por una no exacta comprensión de su pensamiento por parte de los críticos, otras veces a causa de dificultades objetivas y de ciertas oscilaciones del propio Vermeersch.

A nosotros nos parece que tanto la explicación de la “*restrictio realis*” dada por Günthör, como la teoría de Vermeersch, se acercan al núcleo de la cuestión, que sin embargo no queda expresado con suficiente claridad. Consideramos que la mentira se debe

²⁰⁸ Si veda per esempio A. VERMEERSCH, *De mendacio et necessitatibus commercii humani*, cit. Cfr. F. ROCA BENITO, *Estudio y valoración del pensamiento de A. Vermeersch sobre la naturaleza de la mentira*, cit.

²⁰⁹ «Mentiens peccat, non quatenus verba profert obiective falsa (in notione obiecti includendo ipsam mentem suam seu cogitationes et affectus) sed quatenus ea formaliter adhibet ut signa intellectus, seu quatenus, exercite seu ipso verborum usu dicit se loqui, idest mentem suam communicare. Recordemur dictum a Scoto: “Mendax ad hoc loquitur ut conceptum suum exprimat, et illud non exprimit sed oppositum”. Quare, qui aperte ludit vel fabulam recitat, non mentitur» (A. VERMEERSCH, *De mendacio et necessitatibus commercii humani*, cit. p. 36).

²¹⁰ De parte, por ejemplo, de St. Bersani, M. Ledrus, P. Lumbreras, M. Brunec y M. Huftier.

definir a partir de la virtud de la veracidad, y por ello a partir de la definición de las relaciones y de los contextos éticos regulados por esa virtud. En esta línea se mueve M. Rhonheimer, cuya propuesta exponemos a continuación²¹¹.

La teoría de Rhonheimer — Para Rhonheimer la mentira se debe considerar como una lesión de aquella parte potencial de la virtud de la justicia que se llama veracidad. La veracidad constituye la base comunicativa de la convivencia humana. La mentira es una afirmación deliberadamente falsa dentro de un contexto comunicativo. El contexto comunicativo se caracteriza por el darse de la convivencia mediada por la comunicación lingüística, y en él el lenguaje posee la función de signo del pensamiento, de los sentimientos, intenciones, etc. de quien utiliza los signos lingüísticos. El abuso del lenguaje mediante aserciones falsas es un acto de engaño comunicativo.

La mentira no es simplemente una aserción falsa. Una aserción falsa es un acto lingüístico donde el signo (la palabra) no coincide con el pensamiento de quien habla. Esto puede suceder, por ejemplo, porque no se conoce bien el idioma, o por un error en el uso de las palabras. La mentira es una aserción *deliberadamente* falsa pronunciada dentro de un contexto comunicativo. La mentira es *objetivamente* una acción lingüística dirigida contra la orientación del agente a la convivencia humana, y además contra el bien de otra persona. Ésta espera razonablemente que no se la engañará, porque tiene el “derecho a la sociedad”. Además tiene también el derecho al funcionamiento de las instituciones sociales, que presuponen la veracidad. La mentira se opone a la benevolencia hacia los demás, y es una negación del reconocimiento de los demás como iguales a mí.

La identidad objetiva de la aserción deliberadamente falsa en una comunidad de comunicación subsiste independientemente de las ulteriores intenciones a las que responde la mentira: dañar a alguien (mentira dañosa); procurar una ventaja o evitar un inconveniente a sí mismo, a otro o incluso al engañado (mentira oficiosa o por interés); bromear (mentira jocosa). En último término, una aserción falsa se considera una mentira cuando el otro puede razonablemente esperar que quien le habla diga la verdad (“razonablemente” no significa “previsiblemente”, sino “de acuerdo a la virtud de la veracidad”).

Hemos mencionado anteriormente algunos contextos objetivos en los que una aserción deliberadamente falsa puede no ser una mentira: algunos juegos, acciones de guerra, servicios secretos del Estado, acción de quien injustamente nos pide que le revelemos un secreto profesional, etc. Se ha hecho célebre el ejemplo discutido por Kant y Hegel: entra en una habitación alguien enfurecido y con un puñal en la mano y quiere asesinar a alguien que se ha escondido. Se pregunta si alguien que está en la habitación y que sabe donde está quien se escondió, está obligado absolutamente a decir la verdad. ¿Qué sucede si el intruso no está satisfecho del silencio y exige una respuesta? Callar no es un problema, pero ¿se puede decir algo falso? Parece que sí: como decir la verdad sería equivalente a la acción “poner un puñal en la mano de alguien”, dar una información falsa sería en este caso una mera acción defensiva (“quitarle el puñal de la mano”). No se puede hablar aquí de un contexto comunicativo. El intruso no puede esperar “razonablemente” que se le diga la verdad. Y si quisiese matar sólo porque en aquel momento estaba dominado por la ira, después probablemente quedaría agradecido al que le

²¹¹ Cfr. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, cit., pp. 288-293.

dio una información falsa. En la práctica existen también otras posibilidades: para defender al amenazado se podría o se debería intentar reducir al intruso, echarlo, hacerle huir, etc.

En el caso en que se esté en un contexto comunicativo, en una comunidad de comunicación, tiene un valor absoluto la norma que prohíbe la mentira en cuanto lesión de la virtud moral de la veracidad. No tendría sin embargo un valor absoluto para quienes sostienen que la mentira es simplemente una aserción falsa *injustificada*, que una falsa aserción es sólo un mal no-moral y que la acción “pronunciar una aserción falsa” signifique causar un mal no-moral, de modo que la *única posible* formulación sensata de la norma sería: “no se tiene que pronunciar injustamente, es decir sin un motivo adecuado, una aserción falsa”. Esto comporta efectivamente que se considere la comunicación misma sólo como un bien no-moral que se puede lesionar por motivos proporcionados. Pero esto implica también que se podría justificar que en ciertas circunstancias es justo lesionar la base comunicativa de la convivencia humana, cuando de ello se siga una cantidad mayor de buenas consecuencias.

Nosotros consideramos en cambio que no se pueden designar como fundamento de la ilicitud de la mentira la mala intención o que el resultado de la ponderación de las consecuencias previsibles sea negativo, sino sólo el contexto de una comunidad de comunicación existente, *un contexto que existe o no existe independientemente de la intención de las personas y de las consecuencias de la acción*. Dentro de este contexto ético no hay ninguna contingencia de la materia de la acción; pero el contexto mismo es contingente, es decir, no existe siempre. Una prohibición absoluta, como cualquier norma moral o cualquier acción, sólo se puede definir con relación a un contexto ético.

Valoración final — Hasta aquí las explicaciones de Rhonheimer. Al autor de este libro le parece que, atendiendo a la sustancia de lo que está permitido o prohibido, el contexto o relación ética de la que habla este autor no es muy diferente de la situación objetiva que según Günthör da lugar a la “*restrictio realis*” o que según Vermeersch pone de manifiesto que no se trata de una “*locutio*” en sentido formal. Sin embargo presupone un modo de argumentar diferente y en nuestra opinión más adecuado, el modo de argumentar que es propio de la ética de la virtud.

Todo depende de la recta comprensión de la virtud moral de la veracidad. Esta no consiste simplemente en manifestar siempre el propio pensamiento, sino en manifestarlo cuando, donde y en el modo en que conviene hacerlo²¹². La expresión de lo que consideramos verdadero ha de ser conforme también a las demás virtudes: a la prudencia, a la justicia, a la caridad, etc., y debe respetar el bien individual y el bien común. Por esta razón, cuanto hemos dicho no significa que en ciertos contextos se puedan hacer libremente todo tipo de afirmaciones falsas, ni que cualquier tipo de agresión justifique el discurso falso, o bien que siempre sea posible ahorrarse el esfuerzo que muchas veces comporta el decir la verdad. De lo contrario el martirio de cuantos han dado su vida para no renegar la propia fe no tendría razón de ser. Sucede más bien que ciertos contextos o relaciones tienen sus reglas propias, y que quien obra de acuerdo con esas reglas, conocidas y compartidas por todos, no lesiona la veracidad. Pero se lesiona la ve-

²¹² “*Virtus inclinans ad dicendum verum, quando, ubi et quomodo oportet*” (D.M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., vol. II, n. 165).

racidad cuando se pronuncian deliberadamente afirmaciones falsas que atentan contra la comunicación que se desarrolla según las reglas propias de aquellos contextos o relaciones. Como precisa Rhonheimer, «los hombres que están en guerra continúan siendo en un sentido fundamental “prójimos”. La guerra es una situación excepcional y está justificada sólo mientras no es posible restablecer la situación normal de paz. Esos hombres son potencialmente *partners* de la convivencia humana y de comunicación. Por eso existen también en la guerra actos que miran a restablecer la comunidad de comunicación; por ejemplo, los ofrecimientos de negociado que pueden venir indicados mediante la bandera blanca. Utilizarla para engañar sería una mentira, así como lo sería el abuso de cualquier otro comportamiento o acción comunicativa que tengan el mismo sentido»²¹³. En otras situaciones, por ejemplo un partido de fútbol, no es una mentira engañar al portero cuando se va a tirar un penalti, pero es mentira decir al árbitro que se ha recibido un golpe prohibido que en realidad no ha tenido lugar. De modo semejante, la comunicación del médico con el enfermo y con sus parientes tienen unas reglas bien precisas. El médico no está obligado a decir inmediatamente a un enfermo menor de edad toda la verdad acerca de su estado de salud, pero debe comunicarla en cambio a sus padres.

Se trata de entender, en definitiva, que así como existen diversos géneros literarios, y en algunos de ellos la hipérbole no es una mentira, existen también diversos contextos en las relaciones interpersonales y sociales, y es necesario respetar las reglas éticas de la comunicación en cada uno de ellos. Teniendo cuanto hemos dicho sobre la diversidad de contextos éticos, la mentira es una acción intrínsecamente mala, y la prohibición de la mentira tiene un valor absoluto.

c) *Custodia y violación del secreto*

Entendemos por secreto el conocimiento de cosas o acontecimientos ocultos que por su naturaleza, o por el daño a personas o al bien común que ocasionaría su divulgación, deben permanecer ocultos. El secreto puede ser natural, prometido o “*commisum*”. El secreto natural es el conocimiento de cosas o sucesos que deben permanecer ocultos por las razones que acabamos de indicar. Se habla en cambio de secreto prometido cuando la persona que lo conoce, después de haberlo conocido, promete a la persona a que el secreto se refiere que no lo revelará. El secreto “*commisum*” es el conocimiento que nos ha sido confiado por otro bajo la condición, expresa o tácita, de mantenerlo secreto. Si la condición tácita de mantener el secreto está ligada al ejercicio de una profesión o de una función (médico, magistrado, abogado, sacerdote) se habla de secreto de oficio o secreto profesional. El secreto de oficio es aún más fuerte si al asumir la profesión o la función de que se trate se ha hecho un juramento de mantener el secreto. El sigilo sacramental, es decir, la obligación de no revelar a nadie los conocimientos adquiridos por el sacerdote al administrar el sacramento de la Penitencia tiene un valor absoluto. No puede ser manifestado por ningún motivo ni en ninguna circunstancia²¹⁴.

²¹³ M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, cit., p. 290.

²¹⁴ Cfr. *CIC*, c. 1388 § 1; *Corpus Canonum Ecclesiarum Orientalium*, c. 1456.

De lo que se ha dicho anteriormente²¹⁵ resulta que *la protección de la propia intimidad es un bien de fundamental importancia para la vida moral y social de la persona humana*. La propia intimidad es en sentido riguroso objeto de un derecho fundamental de la persona humana. Como recordó el Concilio Vaticano II, entre los derechos de la persona se ha de contar el derecho «a la buena fama, al respeto, a una adecuada información, a obrar de acuerdo con la norma recta de su conciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad también en materia religiosa»²¹⁶. Se trata de un derecho reconocido siempre por la Iglesia y por el Estado. El *Código de Derecho Canónico* establece que «a nadie es lícito lesionar ilegítimamente la buena fama que alguien goza, ni violar el derecho de cada persona a proteger su propia intimidad»²¹⁷. También en el ámbito civil se acepta universalmente que el ordenamiento jurídico del Estado debe reconocer a cada ciudadano el derecho a ser protegido de las agresiones contra su personalidad moral, sea a causa de los importantes intereses privados que están en juego, sea en razón del interés público de la convivencia civil. Se sigue, por una parte, que cada ciudadano tiene el derecho subjetivo a obtener del Estado una protección concreta y eficaz contra la injuria y la difamación y, por otra, que el Estado tiene el derecho y el deber de asegurar esa protección, también mediante instrumentos de derecho penal.

Sin embargo sucede con frecuencia que hechos reservados de carácter privado, cuya difusión no queda justificada por el bien común, y cuya reserva está incluso garantizada por la ley civil o eclesiástica, se convierten en un ambicionada mercancía, que se compra como arma para eliminar a un adversario político o económico, o bien para difundirlos de modo escandaloso en los medios de opinión pública que buscan el aumento de *audience* y del beneficio económico. Otras veces se fabrican mentiras contra el prójimo²¹⁸, maquinaciones infamantes sin fundamento real, que son abominables a los ojos de Dios²¹⁹. Frente a la agresión de la curiosidad más o menos morbosa se ha de hacer valer el derecho a no exhibirse, a conservar una justa reserva sobre los asuntos que conciernen a la propia familia, etc.

Principios morales sobre la custodia del secreto — En el plano de las aplicaciones más concretas, se han de tener en cuenta los siguientes principios morales:

1) Es injusta la intromisión en los secretos o en la intimidad ajena si no obedece a una causa justa.

2) La obligación de mantener el secreto natural es de por sí grave, en cuanto deriva de un verdadero derecho del prójimo. Pero es posible la *parvitas materiae*.

3) La obligación de no revelar el secreto *meramente prometido* es generalmente leve. Pero se note bien el significado de la expresión “meramente prometido”. Si el secreto prometido es a la vez un secreto natural, entonces se aplica el, principio 2). Si se ha prometido no revelar algo que de suyo no es un secreto natural, pero cuya revelación causaría al prójimo un daño grave, el deber de reserva es grave.

²¹⁵ Cfr. más arriba subapartado a).

²¹⁶ *Gaudium et spes*, n. 26.

²¹⁷ *CIC*, c. 220.

²¹⁸ Cfr. *Si* 7, 12.

²¹⁹ Cfr. *Pr* 6, 16-19.

4) La obligación de no revelar el secreto “*commisum*” es grave, y más grave aún que la relativa al secreto natural.

5) A excepción del secreto sacramental, la obligación de no revelar los demás secretos no es absoluta. La *urgente necesidad* del bien común, del depositario del secreto, de aquél a quien se refiere el secreto, o de terceras personas puede justificar, en ciertas circunstancias, la revelación del secreto²²⁰.

La aplicación de estos principios ha de hacerse con sentido común. Es claro, por ejemplo, que quien acude a un estudio de abogados, y trata cuestiones reservadas con uno de los abogados, consiente implícitamente que este abogado pueda hablar de ese asunto con el jefe del estudio o con otro abogado del mismo estudio más experto que él, si ello es necesario para plantear y resolver con éxito el asunto tratado. Lo mismo vale para los médicos y para otros profesionales. Se violaría el secreto profesional si se habla con otros colegas de los asuntos que le han confiado por simple curiosidad o ligereza. En la valoración de los motivos que justifican la revelación del secreto se debe considerar que cuando existe una urgente necesidad del bien común, quien confió el secreto no tiene derecho en sentido estricto al silencio del profesional. En todo caso, la necesidad que justifica la revelación del secreto debe ser urgente y concreta, además de proporcionada al daño que se puede causar la manifestación de lo que está oculto.

d) *El juicio temerario*

*El juicio temerario es el asentimiento interno, aunque fuese sólo tácito, con el cual se admite como verdadera, sin suficiente fundamento, una culpa moral en el prójimo*²²¹. La justicia y la caridad mueven a los fieles cristianos a conservar la unidad y el amor mutuo. En la práctica la norma positiva de comportamiento es ésta: «amándoos de corazón unos a otros con el amor fraterno, honrando cada uno a los otros más que a sí mismo»²²². El amor recíproco comienza en el pensamiento, con el empeño para superar la tendencia a pensar antes que nada el mal, tendencia que a veces se da incluso entre los que se consideran seguidores de Cristo²²³. Igualmente se ha de superar la actitud de quienes piensan que es casi imposible la rectitud en los demás. Para ello es preciso, en primer lugar, no admitir fácilmente sospechas sobre las obras buenas: «Cuando ven claramente el bien van a escudriñarlo para ver si no hay en él algún mal oculto»²²⁴. También se ha de dominar el deseo de emitir juicios sobre cosas inciertas. Como dice San Agustín, la paz «no juzga lo que es incierto, no afirma con obstinación lo que no cono-

²²⁰ «Los secretos profesionales -que obligan, por ejemplo, a políticos, militares, médicos, juristas- o las confidencias hechas bajo secreto deben ser guardados, exceptuados los casos excepcionales en que el no revelarlos podría causar al que los ha confiado, al que los ha recibido o a un tercero daños muy graves y evitables únicamente mediante la divulgación de la verdad. Las informaciones privadas perjudiciales al prójimo, aunque no hayan sido confiadas bajo secreto, no deben ser divulgadas sin una razón grave y proporcionada» (*Catecismo*, n. 2491).

²²¹ Cfr. *Catecismo*, n. 2477.

²²² *Rm* 12, 10.

²²³ Cfr. *Jn* 9, 2.

²²⁴ S. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, 6, 22: CCL 143, 311.

ce; con relación a los demás está más inclinada a pensar bien que a formular sospechas temerarias. No se disgusta mucho cuando se equivoca atribuyendo el bien a quien es malo; pero se duele como de un daño grave cuando por casualidad atribuye el mal a quien es bueno. Yo no sé qué tipo de persona es aquél: pero qué pierdo por considerarlo bueno? En caso de incertidumbre te es lícito ser cauto porque podría ser malo de verdad, pero no te es lícito condenarlo sin posibilidad de apelación, como si de verdad fuese malo»²²⁵.

Incluso cuando una acción no se puede justificar, se ha de evitar juzgar las intenciones y la intimidad de la persona. «Aunque te encuentres ante una acción mala de tu prójimo, no lo juzgues, sino más bien excúsale. Excusa la intención, si no puedes excusar la acción: piensa en la ignorancia, atribúyelo a algo que ha sido inadvertido, piensa en la casualidad. Que si la certeza de la culpa no admitiese excusa, trata entonces de persuadirte, diciéndote a ti mismo: “Se ha tratado de una tentación demasiado fuerte; ¿qué me habría sucedido a mí si me hubiera sobrevenido esa tentación?»²²⁶.

La Sagrada Escritura enseña que, cuando se tiene el deber de juzgar, se debe observar la siguiente regla: «No reprendas antes de informarte; primero reflexiona, después corrige»²²⁷. Y más en general, antes de dar crédito a lo que se dice acerca de otros, la prudencia, y casi siempre también la justicia, exige generalmente conceder a las personas ausentes la posibilidad de aclarar, desmentir o defenderse. «Interroga a tu amigo: quizá no haya hecho nada, y si acaso lo ha hecho, para que no reincida. Interroga a tu prójimo: quizá no ha dicho nada, y si acaso lo ha dicho, para que no repita. Interroga a tu amigo: que hay calumnia a menudo, no creas todo lo que se dice. A veces se resbala uno sin querer, y ¿quién no ha pecado con su lengua? Interroga a tu prójimo antes de amenazarle, y obedece a la ley del Altísimo»²²⁸. Y bien claro es, en fin, la enseñanza evangélica: «No juzguéis para no ser juzgados. Porque con el juicio con que juzguéis se os juzgará, y con la medida con que midáis, se os medirá»²²⁹.

El juicio temerario consciente y deliberado, plenamente temerario y que atribuye un vicio grave al prójimo, constituye un pecado “ex genere suo” grave contra la justicia. Es un acto interno contra el derecho del prójimo al bien de la buena fama, del cual proceden frecuentemente también pecados externos.

e) La difamación o maledicencia y la calumnia

Por difamación o maledicencia se entiende la revelación, sin un motivo objetivamente válido, de defectos o pecados del, prójimo a personas que los desconocen. Comete el pecado de calumnia quien, con afirmaciones contrarias a la verdad, daña la re-

²²⁵ SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, Salmo 147, 16: NBA 28, 831.

²²⁶ S. BERNARDO, *Sermones super Cantica Cantorum*, 40, III, 5: *Opera*, Editiones Cistercienses, Roma 1958, vol. II, p. 27.

²²⁷ *Si* 11, 7.

²²⁸ *Si* 19, 13-17.

²²⁹ *Mt* 7, 1-2.

*putación de otros o da ocasión a juicios erróneos sobre ellos*²³⁰. Ambas, difamación y calumnia, son pecados contra la reputación o fama del prójimo, es decir, contra el conocimiento ya preciso que se tiene de una persona, y que expresa el buen nombre y la estima que de esa persona tienen los demás. La diferencia entre los dos pecados consiste en que la difamación lleva a público conocimiento defectos verdaderos que hasta ahora estaban ocultos, mientras que la calumnia atribuye falsamente culpas que existen, por lo que tiene también la malicia de la mentira dañosa²³¹.

No es difícil entender la ilicitud de la difamación y de la calumnia. Con la intención de hacer daño o por simple ligereza, la palabra difamadora se pronuncia con facilidad, pero da lugar a incalculables males. Habiendo sido calumniado por la esposa de Putifar, José pierde una buena posición y acaba en la cárcel²³²; acusada falsamente por dos ancianos pervertidos, Susana fue liberada por el profeta Daniel cuando iba a ser ajusticiada²³³. Como afirma el Sirácida: «A muchos sacudió la lengua triple, los dispersó de nación en nación; arrasó ciudades fuertes y derruyó casas de magnates. La lengua triple repudió a mujeres varoniles, las privó del fruto de sus trabajos. El que la atiende no encontrará reposo, ni plantará su tienda en paz. El golpe del látigo produce cardenales, el golpe de la lengua quebranta los huesos. Muchos han caído a filo de espada, mas no tantos como los caídos por la lengua»²³⁴.

*La difamación y la calumnia son pecados “ex genere suo” graves contra la justicia y contra la caridad*²³⁵. El hecho de que la difamación y la calumnia puedan llegar a un número grande de personas, como sucede por ejemplo cuando se realiza mediante los medios de comunicación social, constituye sin duda una circunstancia que hace más grave el pecado. Otras circunstancias, como la cualificación de la persona que difama, de la que es difamada o de las que escuchan la difamación, pueden aumentar o disminuir la gravedad del pecado, que de suyo admite la *parvitas materiae*. Se ha de prestar particular atención a la cooperación a la difamación o a la calumnia: los que inducen a la difamación, o los que la escuchan con aprobación, o los que no la impiden debiendo y pudiéndolo hacer, pecan también gravemente²³⁶.

Una urgente y evidente necesidad del bien común o del bien privado puede justificar la revelación de defectos o culpas ocultas. Nada puede justificar en cambio la calumnia. El *Catecismo de la Iglesia Católica* dice que «los responsables de la comunica-

²³⁰ Cfr. *Catecismo*, n. 2477.

²³¹ Sobre la fama, la difamación y la calumnia véanse: G.B. GUZZETTI, voz *Fama*, en *Enciclopedia Cattolica*, Sansoni, Firenze 1950, vol. V, coll. 976-977; G. SETTE, voz *Detrazione*, en *Enciclopedia Cattolica*, cit., vol. IV, coll. 1494-1497; J. FARRAHER, *Detraçtio et ius in famam*, «Periodica» 41 (1952) 6-35; J. ÉTIENNE, *Les fondements du droit à l'honneur et à la réputation*, «Rev. Dioc. Namur» XI (1957) 251-260; M. HUFTIER, *Les méthodes d'investigation de la conscience et les principes de la morale. II. Respect de la réputation et de l'honneur d'autrui*, «Ami du Clergé» 75 (1965) 390-392; W. KORFF, *De l'honneur au prestige*, «Concilium» 45 (1969) 107-114; P. FERNÁNDEZ PRESA, *La fama y su respeto en la literatura teológica moderna. Valoración y perspectivas*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2002.

²³² Cfr. *Gn* 39, 7-20.

²³³ Cfr. *Dn* 13, 1-64.

²³⁴ *Si* 28, 14-18.

²³⁵ Cfr. *I Co* 6, 10; *S. Th.*, II-II, q. 73, a. 2.

²³⁶ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 73, a. 4.

ción deben mantener una justa proporción entre las exigencias del bien común y el respeto de los derechos particulares. La ingerencia de la información en la vida privada de personas que realizan una actividad política o pública, es condenable en la medida en que atenta contra la intimidad y libertad de éstas»²³⁷.

Quien lesionó la fama del prójimo, mediante la difamación o la calumnia, está gravemente obligado a reparar la fama lesionada y a compensar los daños materiales consecuentes a la difamación y que eran previsibles al menos de modo genérico. La lesión de la fama es a todos los efectos una injusta damnificación. Quien ha calumniado debe restablecer la verdad privada o públicamente, según haya sido la modalidad de la calumnia. Quien simplemente ha difamado no puede ciertamente decir que ha mentado, pero debe excusar a la persona difamada y señalar sus obras o cualidades positivas. La reparación de la fama se puede omitir cuando de hecho nadie dio crédito a las palabras infamantes, cuando la difamación tuvo lugar hace muchísimo tiempo y ya nadie la recuerda, cuando la persona difamada dispensa legítimamente de esa obligación o ella misma difamó después al primer culpable y, finalmente, cuando la reparación se ha hecho física o moralmente imposible, por ejemplo porque implicaría para quien debe reparar un daño mucho más grave que el causado por la difamación.

La divulgación de defectos o de culpas notorias —con notoriedad de derecho o de hecho— no constituye un pecado contra la justicia, pero puede ser un pecado contra la caridad cuando se realiza sin una justa causa, por ejemplo, por simple locuacidad o por el placer de narra sucesos morbosos. El *Catecismo de la Iglesia Católica* dice de quienes trabajan en los medios de comunicación social que «tienen la obligación, en la difusión de la información, de servir a la verdad y de no ofender a la caridad. Han de forzarse por respetar con una delicadeza igual, la naturaleza de los hechos y los límites y el juicio crítico respecto a las personas. Tiene que evitar ceder a la difamación»²³⁸. Un cierto modo de divulgar los sucesos criminales puede causar no pocos daños a la moralidad pública, entre otras cosas porque puede suscitar mecanismos perversos de inducción y de imitación. A veces será necesario referirse a hechos poco edificantes, pero esto se puede hacer de modo constructivo o destructivo. Y es razonable que una persona de recta conciencia se sirva de sus cualidades y de su competencia profesional para realizar un trabajo socialmente positivo²³⁹.

f) La contumelia

Mientras la difamación y la calumnia lesionan la fama, *la contumelia es la lesión del honor. El honor es el reconocimiento de la dignidad y virtud del prójimo que*

²³⁷ *Catecismo*, n. 2492.

²³⁸ *Catecismo*, n. 2497.

²³⁹ Cfr. P. PALAZZIN, *Cronaca e vita cristiana*, en *ID. Morale di attualità*, Ares, Roma 1963; C.J. PINTO DE OLIVEIRA, *Diritto alla verità e comunicazione sociale*, en T. GOFFI (ed.), *Problemi e prospettive di teologia morale*, Morcelliana, Brescia 1976, pp. 363-390; P. BARROSO ASENJO, *Relación ética-derecho y límites al derecho de la información*, in AA. VV., *Información y derecho a la información*, Fragua, Madrid 1987; A. AZURMENDI ADARRAGA, *El derecho a la propia imagen: su identidad y aproximación al derecho a la información*, Civitas, Madrid 1997.

*se da mediante manifestaciones exteriores de estima*²⁴⁰. El honor se tributa a la persona presente, la fama en cambio se respeta o se lesiona a la persona ausente. La contumelia es por tanto la lesión del honor de una persona presente mediante palabras, gestos u otros signos²⁴¹. Son contumelia los ultrajes, los insultos y los desaires graves.

*La contumelia es un pecado “ex genere suo” grave*²⁴². Las palabras del Señor lo dicen claramente: «Habéis oído que se dijo a los antiguos: No matarás, y el que mate será reo de juicio. Pero yo os digo: Todo el que se llene de ira contra su hermano será reo de juicio; y el que llame a su hermano “raca” será reo ante el Sanedrín; el que le llame “renegado”, será reo del fuego del infierno»²⁴³. Los ultrajes proceden frecuentemente de la ira que, además de negar la dignidad del prójimo, tendencialmente niega también su misma persona. El ultraje está muy cerca de la violencia física. En todo caso constituye una violación del derecho que toda persona tienen a que se reconozca su dignidad. A veces la contumelia lesiona también la virtud de la piedad o de la religión (insultos dirigidos a los padres, blasfemia, etc.).

Como se dijo a propósito de la fama, *existe el deber de reparar la lesión del honor*, pública o privadamente, según que la ofensa haya sido pública o privada. El Evangelio testimonia de forma clara la importancia y el carácter prioritario de esta obligación: «Por tanto, si al llevar tu ofrenda al altar recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar, ve primero a reconciliarte con tu hermano, y vuelve después para presentar tu ofrenda»²⁴⁴.

Es propio del cristiano soportar con paciencia los ultrajes²⁴⁵. En algunos casos el bien de la persona que comete el ultraje o el bien común hacen obligatorio rechazar con mansedumbre pero de modo firme el ultraje recibido.

g) La justicia en el ámbito procesal y judicial

La injusta damnificación mediante la mentira reviste una particular importancia en el ámbito de la administración de la justicia. La mentira de los testigos que hablan después de haber jurado decir la verdad, o la sentencia falsa o infamante emitida por quien obra en nombre del Estado, corrompen la justicia y causan daños muy graves, y a veces irreparables, a personas e instituciones. La ley de Moisés contenía normas y enseñanzas dirigidas a garantizar la justicia de los procesos y la imparcialidad de los jueces²⁴⁶, que son propuestas de nuevo con gran fuerza en la literatura sapiencial y proféti-

²⁴⁰ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 103, a. 1; q. 129, a. 1.

²⁴¹ Cfr. *S. Th.*, II, q. 72, a. 1.

²⁴² Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 72, a. 2.

²⁴³ *Mt* 5, 21-22.

²⁴⁴ *Mt* 5, 23-24.

²⁴⁵ Cfr. por ejemplo *Mt* 5, 39.

²⁴⁶ Cfr. por ejemplo las normas de derecho criminal en *Ex* 21, 12 - 22, 5; sobre la imparcialidad de los jueces: *Lv* 19, 15, *Dt* 1, 6 y 10, 8; sobre el derecho penal: *Dt* 17, 1- 13; sobre los testigos y el falso testimonio en los juicios: *Dt* 19, 15-21.

ca²⁴⁷: la parcialidad de los jueces que priva a los débiles de sus derechos es abominable a los ojos de Dios. Hoy existe una viva sensibilidad hacia este punto, tanto entre los creyentes como entre los no creyentes. La complejidad de los sistemas jurídicos actuales y de las normas procesales ha dado a la deontología jurídica un carácter muy técnico y especializado. Nos limitaremos por eso a aludir a los aspectos más importantes²⁴⁸.

La mentira por parte de los testigos — El falso testimonio en un proceso por parte de los testigos es el pecado al que se refiere directamente el octavo mandamiento del Decálogo²⁴⁹. *Constituye un pecado grave* contra la justicia legal y generalmente también contra la justicia conmutativa (si el falso testimonio causa daños) así como contra la veracidad, a lo que se añade casi siempre el juramento en falso. *Quien ha cometido falso testimonio en un proceso judicial tiene la obligación de reparar todos los daños que se han derivado de esa acción*, y no puede ser absuelto en el Sacramento de la Penitencia si no acepta esa obligación. Por lo que se refiere al deber de testimoniar, se deben seguir generalmente las leyes del país, salvo en el caso en que tales leyes fuesen manifiestamente injustas. Desde el punto de vista moral, la obligación de testimoniar se puede derivar de la caridad, de la justicia conmutativa y de la justicia legal. Surge de la caridad cuando el propio testimonio espontáneo es necesario para evitar un grave daño al prójimo o al bien común; surge de la justicia conmutativa cuando se debe testimoniar en virtud del propio trabajo o función (policía, vigilante, guardia forestal, médico legal, etc.); deriva en fin de la justicia legal cuando el testigo es convocado legítimamente por el juez. Existen sin embargo algunas circunstancias que impiden o permiten no testimoniar. Ante todo el sigilo sacramental. Las leyes de muchos países reconocen además a los sacerdotes el derecho de no testimoniar acerca de cosas conocidas por el ejercicio de su ministerio. El secreto profesional puede eximir del deber de ser testigo, aunque no siempre, porque, como se dijo más arriba, graves exigencias del bien común o del bien individual pueden hacer obligatorio manifestar hechos o circunstancias conocidos mediante el ejercicio de la propia profesión. No hay obligación moral de testimoniar si del propio testimonio se pueden seguir daños graves para sí mismo o para los parientes próximos (padres, hijos, hermanos); las leyes civiles reconocen generalmente estas causas eximentes. Tampoco existe el deber moral de testimoniar si el juez o el proceso es ilegítimo.

La función del juez — La función del juez es de extrema importancia. Las sentencias judiciales son uno de los principales modos de resolver pacíficamente según justicia los conflictos entre personas e instituciones. Función fundamental del juez es “decir el derecho” (*ius dicere*), es decir, emitir sentencias según la verdad y la justicia, con pleno respeto de las leyes justas, de los principios y de las reglas procesales, y de las reglas para la valoración de las pruebas y de los indicios que se han presentado a lo largo del proceso. Todo ello requiere que el juez sea independiente e imparcial antes del pro-

²⁴⁷ Cfr. *Pr* 29, 14; *Sb* 9, 12; *Si* 20, 29; *Is* 5, 23 y 10, 1-4; *Mi* 7, 3 sobre la parcialidad de los jueces.

²⁴⁸ Cfr. AA.VV., *Ética de las profesiones jurídicas. Estudios sobre deontología*, 2 vols. UCAM-AEDOS, Murcia 2003.

²⁴⁹ Cfr. *Ex* 20, 16.

ceso, durante el proceso y después del proceso. Su comportamiento en el proceso no puede dejarse condicionar por intereses económicos, ideológicos o políticos. Debe oponerse a cualquier forma de instrumentalización del proceso. *Peca gravemente el juez que acepta dinero, regalos o cualquier otro tipo de ventajas personales ofrecidas por una de las partes*, sea que se reciban para emitir un sentencia justa sea que se reciban para emitir deliberadamente una sentencia injusta. En el primer caso debe restituir los bienes que recibió, y en el segundo debe, además, reparar los daños causados por la sentencia injusta. Todo esto vale igualmente cuando la sentencia es pronunciada por un jurado.

El juez y las leyes injustas — Se plantea un problema muy delicado cuando un juez se encuentra en la situación de tener que aplicar una ley claramente injusta. En términos generales el juez no puede descargar su responsabilidad moral sobre la ley o sobre el órgano legislativo. En la aplicación de las leyes vigentes el juez no puede imponer la realización de acciones intrínsecamente malas. No es moralmente lícito aplicar leyes que obligan a la apostasía o a la esterilización, o que imponen castigos por motivos raciales, religiosos o en todo caso gravemente e injustamente discriminatorios. Tampoco es lícito asumir comportamientos que comportan la aprobación de tales leyes. En algunos casos, como son por ejemplo los procesos para el divorcio civil, sobre todo cuando no existe otro instrumento jurídico que permita a una de las partes obtener importantes efectos civiles a los que tiene derecho, y teniendo en cuenta que generalmente no se reconoce al juez la objeción de conciencia o la posibilidad de abstenerse, el juez puede cooperar materialmente a la aplicación de la ley, siempre que se den las condiciones que hacen moralmente lícita la cooperación material. Sería en todo caso necesario algún gesto discreto que manifieste que el juez no aprueba personalmente la ley injusta. Cuando la ley atribuye al juez la función de valorar la situación y decidir, como sucede con las leyes que autorizan al juez tutelar a decretar o a prohibir la esterilización de personas con handicap mental, pensamos que el juez debe buscar el mejor interés de la persona tutelada en conformidad con la ley moral.

La prisión preventiva — El juez a quien corresponde la valoración y aplicación de las medidas de prisión preventiva tiene el deber moral de atenerse escrupulosamente a las leyes vigentes, manteniendo la debida independencia e imparcialidad tanto con relación al fiscal cuanto al abogado defensor. Deben absolutamente evitar la desnaturalización del instituto jurídico de la prisión preventiva, que no se puede convertir en un medio de presión para obtener la confesión o la colaboración del imputado. Corresponde al fiscal buscar y presentar las pruebas usando medios lícitos. El imputado no tiene la obligación moral de confesar, y no se le puede arrancar la confesión mediante la coacción física o moral. La pena, sea de cárcel o de otro tipo, se sufre después, y nunca antes, de que la culpabilidad ha sido definitivamente probada en un proceso legítimo.

Los abogados — El abogado está al servicio del cliente, pero sólo como colaborador de la administración de justicia. En ningún caso puede defender al cliente mediante medios injustos, como pueden ser la corrupción de un testigo, la falsificación de documentos, etc. No es lícito que el abogado acepte causas civiles que sabe que son injus-

tas (causas fundamentadas en documentos falsos, o sobre derechos inexistentes, etc.). Puede aceptar en cambio todas las causas penales, con la sola excepción de las causas evidentemente injustas promovidas por un querellante. En las otras causas penales, el imputado tiene siempre el derecho a la defensa. El abogado puede y tiene que tratar de que el cliente no sea condenado si la culpa no ha sido demostrada según las reglas del proceso penal. Una vez demostrada la culpa, el abogado puede hacer valer, de acuerdo a la verdad, los atenuantes y otras circunstancias que determinan una disminución de la pena. Siendo libre de aceptar o de no aceptar las causas, el abogado incurriría en cooperación formal si aceptase obrar de acuerdo a leyes manifiestamente injustas (aborto, divorcio, esterilización, eutanasia, etc.). Puede haber alguna excepción en causas de divorcio civil en países donde no exista un instrumento jurídico para obtener los efectos civiles derivados de una separación que se ha hecho moralmente necesaria. El abogado, en fin, debe observar los principios deontológicos de su profesión por lo que se refiere a los honorarios que recibe, al deber de informar verazmente al cliente sobre el desarrollo de la causa, la diligencia en el desarrollo de su trabajo, etc.

7. LA RESTITUCIÓN Y LA REPARACIÓN DEL DAÑO

a) *La restitución de los bienes ajenos*

*La teología moral entiende por restitución el acto propio de la justicia conmutativa que consiste en devolver el bien a quien ha sido privado de él y en reparar o resarcir el daño injustamente causado*²⁵⁰. El derecho sobre los propios bienes, económicos, corporales o espirituales (fama, honor) permanece también cuando ha sido lesionado, lesión que persiste hasta que los bienes no han sido restituidos a su legítimo propietario y hasta que los daños injustamente causados han sido reparados o resarcidos.

La restitución efectiva, o al menos el firme y sincero propósito de realizarla apenas sea posible, es necesaria para la remisión de los pecados contra la justicia. Por

²⁵⁰ Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 62, a. 1. Se discute entre los teólogos si la lesión de la justicia distributiva y legal origina también el deber de reparar. A este propósito escribe Günthör que «sin duda es posible que las autoridades estén obligas a la restitución, cuando han obrado injustamente en la distribución de los bienes comunes. Tomás de Aquino menciona el deber de la restitución en el ámbito de la justicia distributiva; sin embargo, para tal reparación él hace entrar la justicia conmutativa, porque lo que ha sido injustamente retenido, debe ser determinado con exactitud y requiere por tanto la aplicación de la medida “cosal” *rei ad rem* propia de la justicia conmutativa» (A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., III, n. 100). Nos parece que los deberes de justicia distributiva y legal cuya lesión comporta el deber de restituir tienen aspectos de justicia conmutativa, al menos en el sentido de que causan positivamente un daño concreto y cuantificable, sin cuya separación no cabe pensar que se ha restablecido la justicia.

eso se afirma que, cuando se trata de injusticias graves, la restitución es necesaria para la salvación²⁵¹. La Sagrada Escritura testimonia la necesidad de la restitución²⁵².

La tradición teológico-moral ha concedido una gran atención a los criterios prácticos que regulan la restitución²⁵³. En la actualidad la materia está regulada en buena parte por el derecho civil, que se ha de respetar salvo en los casos en que fuese claramente injusto. Por eso aquí nos limitaremos a los aspectos morales esenciales.

Alguien puede poseer un bien ajeno en buena fe, en mala fe o en dudosa fe. Poseedor en buena fe es quien ignora invenciblemente que el bien que posee es de propiedad ajena, y sólo por casualidad llega a saberlo. Poseedor en mala fe es el que culpablemente toma o posee un bien ajeno (por eso es un ladrón). Poseedor en dudosa fe es quien sobre la base de serios motivos duda de que el bien poseído sea realmente suyo.

Si consideramos los bienes con relación a su legítimo propietario, se pueden establecer los siguientes principios²⁵⁴:

- 1) Los bienes tienden hacia su dueño (*res clamat ad dominum*).
- 2) Los bienes fructifican para su propietario, es decir, los frutos que un bien produce naturalmente (y no por el trabajo de su poseedor) pertenecen al propietario y a él se deben restituir (*res fructificat domino*).
- 3) Cuando el bien perece naturalmente, perece para su propietario (*res perit domino*).
- 4) Nadie puede enriquecerse injustamente mediante la propiedad ajena (*nemo ex aliena re iniuste locupletari potest*).

Por lo que se refiere al poseedor actual, se deben observar los siguientes principios:

- 1) Cuando se duda a quien pertenece un bien, el poseedor actual tiene una situación de ventaja (*melior est conditio possidentis*).
- 2) Después de un cierto tiempo, un bien puede prescribir en favor del poseedor en buena fe, que a partir de entonces será considerado como legítimo propietario (*possesor bonae fidei potest praescribere rem et fructus*).
- 3) El poseedor en buena fe no está obligado a sufrir daños a causa de la posesión de bienes ajenos (*possesor bonae fidei non meretur, ut damnum patiatur, et potest damni compensationem postulari*).

²⁵¹ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 62, a. 2. Santo Tomás cita a este propósito a San Agustín: «Si enim res aliena propter quam peccatum est, cum reddi possit, non redditur, non agitur poenitentia, sed fingitur; si autem veraciter agitur, non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum; sed, ut dixi, cum restitui potest» (*Lettera 153*, 6, 20: NBA 22, 546).

²⁵² Cfr. *Ex* 22, 5; *Ez* 33, 14-16; *Lc* 19, 8-9.

²⁵³ Véase por ejemplo D.M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., vol. III, nn. 207-247. Para una visión más sintética, cfr. A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, cit., vol. III, n. 697.

²⁵⁴ Seguimos sobre todo la síntesis de GÜNTHÖR.

Si el bien lo tiene todavía el poseedor, se debe restituir apenas se conoce quién es el propietario, salvo en el caso de que haya habido prescripción. Además, el poseedor en mala fe debe reparar todos los daños que el legítimo propietario haya padecido por haber sido privado de su propiedad, y que se pueden referir a los frutos naturales del bien en cuestión, a las rentas perdidas, y a otros males comprendidos en las categorías técnicas “*damnum emergens*” y “*lucrum cessans*” (daño que se ha producido y ganancia que se ha perdido). Cuando se alcanza la certeza de que un bien pertenece a otra persona, a la cual no se consigue encontrar, el poseedor en buena fe puede retener el bien; el poseedor en mala fe lo debe destinar a los pobres o a obras pías.

Cuando el bien se ha perdido, o se encuentra en manos de otras personas, el que antes lo poseía en buena fe debe restituir al legítimo propietario la riqueza obtenida mediante la posesión del bien así como sus frutos naturales. El poseedor en mala fe debe dar al propietario el precio del bien que se ha perdido (salvo en el caso en el que con toda seguridad el bien se hubiese perdido o hubiese perecido igualmente si hubiese estado en manos de su propietario) y los frutos naturales que el bien ha producido. Podría deducir sin embargo lo que el propietario habría debido necesariamente gastar para la manutención de su propiedad.

Si en un poseedor de buena fe le surge una duda acerca de la legitimidad de su posesión, está obligado a resolver la duda, porque en caso contrario su negligencia le convertiría en un poseedor en mala fe. Si la duda se demuestra insoluble, el poseedor puede considerarse en buena fe. La posición de quien, en cambio, comenzó a poseer el bien ya con dudas (duda antecedente) depende del modo en que tuvo lugar la posesión. Si tomó el bien por propia iniciativa a un poseedor en buena fe sobre la base de un título dudoso, cometió una acción culpable, porque el principio *in dubio melior est conditio possidentis* juega en favor del primer poseedor. Si llegó a poseer el bien por una vía legal, por ejemplo comprándolo, pero con dudas acerca de la honestidad de quien lo vendía, está obligado a resolver la duda antes de apropiarse del bien.

b) El deber de reparar la injusta damnificación

El principio fundamental se ha explicado ya²⁵⁵: *se deben resarcir los daños si la acción ha sido verdadera, formal y eficazmente injusta, o bien si la indemnización ha sido impuesta por una sentencia judicial o por un contrato previamente estipulado.* Hemos de precisar ahora qué tipo de indemnización corresponde a la lesión de algunos bienes de particular valor.

La lesión del derecho a la vida y a la integridad corporal no se puede reparar en sentido estricto. Al daño causado a la persona siguen muchas veces algunos daños materiales o económicos, que es posible reparar. A quien ha sido herido injustamente se le deben pagar todos los gastos necesarios para obtener su curación, así como lo que ha perdido en el ámbito de su trabajo. Aunque generalmente el juez indicará la entidad de la reparación, conviene precisar que la reparación es moralmente obligatoria, independientemente de la intervención del juez. A causa de las ganancias perdidas y de la

²⁵⁵ Ver más arriba el subapartado 5 a).

disminución de la herencia se debe al cónyuge y a los hijos una reparación, que generalmente determinará el juez.

De los pecados contra el sexto mandamiento que constituyen también un pecado contra la justicia se sigue el deber de reparar. Cuando hubo un consentimiento libre y recíproco no hay otra obligación que la de mantener a la prole, si la hay. La relación sexual obtenida con astucia, violencia, amenazas o abuso de poder constituye una acción gravemente injusta, de la que se deriva el deber de reparar los daños que la otra parte haya sufrido en sus bienes o en su situación social, profesional, etc. Si hubo una promesa seria de matrimonio por parte del varón, existe en línea de principio el deber de cumplirla, aunque este principio admite excepciones, y en ese caso habrá que reparar como en la hipótesis anterior.

Nos hemos ocupado ya de la cooperación a la injusta damnificación²⁵⁶. En la reparación del daño causado de este modo se han de observar los siguientes principios:

1) Quien, aun con la ayuda de otros, fue la causa principal de todo el daño (por ejemplo, el mandante), está moralmente obligado a la reparación absoluta *in solidum* de todo el daño, sin poder exigir nada a los que han colaborado como causas instrumentales. Sólo si no tuviese lugar la reparación por parte de la causa principal, los que colaboraron estarían obligados a reparar el daño.

2) Todos los que colaborando entre sí han sido causa eficaz de todo el daño, están obligados a la reparación condicionada *in solidum* de todo el daño. Son causa eficaz de todo el daño aquéllos sin cuyo concurso no habría sido posible la damnificación, o bien aquéllos que han conspirado para producir el daño. El daño producido debe ser reparado entre todos, pero si la reparación por parte de alguno no tuviere lugar, los demás están obligados a suplir la parte que falta.

3) Los que sin conspirar han sido causa parcial del daño están obligados a reparar en la medida del daño que han causado.

c) Cumplimiento y cesación del deber de restituir

A quién se debe restituir — El destinatario de la restitución es el titular del derecho lesionado y, si hubiese muerto, sus herederos. Si el propietario es desconocido, hay que hacer una cuidadosa investigación para encontrarlo. Si la investigación no da resultado, el poseedor en buena fe puede conservar el bien en cuestión; el poseedor en mala fe debe destinarlo a los pobres o a obras pías o de beneficencia. Si hay dudas acerca del propietario, hay que tratar de encontrarlo. Si permanece la duda, y ésta se refiere a tres o cuatro personas, el valor del bien se habría de repartir entre ellas; si en cambio la duda es muy amplia, el valor del bien se destina a los pobres o a obras de beneficencia en su favor.

²⁵⁶ Cfr. más arriba subapartado 5 b).

Cuándo se debe restituir — La restitución se debe hacer en cuanto sea posible. Retrasarla por mucho tiempo sin una causa justa constituye un pecado grave si la materia es grave, puesto que el retraso causa un mal al propietario. El poseedor en buena fe puede dejar el bien a disposición de su propietario en el lugar donde el bien está. El poseedor en mala fe y que ha causado un daño debe cargar con los gastos necesarios para llevar el bien al lugar en que se encontraría si no hubiese sido injustamente robado o dañado. Es lícito deducir los gastos que el propietario hubiera tenido que hacer en todo caso para transportar el bien al lugar donde ahora debe estar.

Modo de restituir — Generalmente es suficiente que el derecho del lesionado quede efectivamente reparado. La restitución se puede hacer secretamente, sin difamarse.

Causas que eximen del deber de restituir — Eximen del deber de restituir el perdón explícito o tácito por parte del propietario, la composición de deudas recíprocas, la prescripción, la remisión de la deuda referente a bienes eclesiásticos por parte del Romano Pontífice y la situación de extrema o casi extrema necesidad de quien debería restituir. Consiente retrasar la restitución la imposibilidad física o moral temporal y la cesión de los propios bienes, sea judicial o extra-judicial por parte del deudor insolvente. Si el derecho civil establece que la cesión de bienes extingue la deuda, y no sólo consiente el retraso, tal disposición es moralmente aceptable, con tal de que la situación de insolvencia no sea fraudulenta.

8. LOS CONTRATOS

Los tratados clásicos sobre la virtud de la justicia incluían un largo y detallado estudio de los contratos²⁵⁷. Era razonable hacerlo, porque los contratos son una de las principales fuentes de la propiedad (compra-venta, donación, etc.) y de las obligaciones de justicia (contratos de trabajo, de alquiler, etc.). Los tratados más modernos no contienen este estudio, y ello responde a varias razones. El derecho civil regula exhaustivamente esta materia y, salvo en los casos en que fuese manifiestamente injusta, esa regulación obliga en conciencia, por la virtud de la justicia. Para la solución de los problemas concretos hay que atenerse a lo establecido por el derecho civil de cada país, y por ello el estudio teológico-moral debería ser un duplicado del derecho civil de cada país para poder ser verdaderamente útil. Por otra parte, la materia tiene una complejidad técnica tal que en la práctica la solución de la mayoría de los problemas requiere la consulta y la intervención de un abogado. Por último, algunas de las cuestiones más importantes, como el contrato de trabajo, la usura, etc. se estudiarán en el volumen IV de este manual. Nos limitaremos por tanto a señalar la importancia de la materia y a aludir a los principales tipos de contratos.

²⁵⁷ Cfr. por ejemplo H. NOLDIN, A. SCHMITT, *Summa Theologiae Moralis*, 27ª ed., F. Rauch, Lipsiae 1941, vol. II, nn. 523-623; D.M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, cit., vol. II, nn. 248-322; J. MAUSBACH, *Teologia Morale*, cit., pp. 1018-1059.

Cualquier contrato legítimo, es decir, todo contrato que verse sobre una materia idónea, estipulado por sujetos jurídicamente capaces, con consentimiento libre y deliberado, y que tenga la forma requerida, genera una verdadera obligación moral de justicia, que según la materia de que se trate puede ser grave o incluso muy grave. Los contratos no se deben considerar como algo de índole meramente legal, burocrática o penal. Las exigencias derivadas de los contratos vinculan plenamente la conciencia humana y cristiana.

Se llaman contratos *unilaterales* aquéllos en los que sólo una de las partes da algo, mientras que la otra sólo debe aceptarlo y recibirlo. Son, en cambio, *bilaterales* los contratos en los que ambas partes dan una prestación. Estos últimos pueden ser gratuitos u onerosos. En los contratos *gratuitos* hay una doble prestación en sentido jurídico, pero la ganancia o ventaja económica es sólo para una de las partes. En los contratos *onerosos* ambas partes se distribuyen las ganancias o las pérdidas, ambas dan y reciben. Son contratos gratuitos la donación, la promesa, el depósito y el préstamo. Son contratos onerosos la compra-venta, el contrato de trabajo o de servicio, el alquiler, el contrato de seguros, etc.