

CAPÍTULO SÉPTIMO

EL PROBLEMA DE LAS NORMAS MORALES DE CARÁCTER ABSOLUTO	141
I. La propuesta de las éticas teleológicas	141
II. Crítica a las éticas de resultado	145
III. El problema de la calificación de los actos	150
IV. La importancia de las consecuencias	155

CAPÍTULO SÉPTIMO

EL PROBLEMA DE LAS NORMAS MORALES DE CARÁCTER ABSOLUTO

I. LA PROPUESTA DE LAS ÉTICAS TELEOLÓGICAS

Hasta la sabiduría popular parece dar la razón a las éticas de corte teleológico al decir que “no hay regla sin excepción”. En efecto, al apoyar la moralidad fundamentalmente en los resultados, utilitaristas, consecuencialistas y proporcionalistas, coinciden en negar la posibilidad de que existan normas morales de carácter absoluto.

Esta afirmación parece también tener cierto asidero en la propia ética clásica (y este texto está dirigido, en primer lugar, a lectores que se hallan cerca de esta tradición). No en vano, algunos estudiosos que se adhieren a esas posturas buscan fundamentar sus aseveraciones acudiendo, por ejemplo, a autores escolásticos como Tomás de Aquino. En efecto, si las normas morales se dan en el plano de lo contingente, si —a diferencia de las leyes físicas o químicas— se refieren a cosas que pueden ser de otra manera, parece plausible afirmar que esa contingencia impide presentarlas como absolutas y no sujetas a excepción.

Es cierto, se dice, que Aristóteles y otros autores clásicos admiten la existencia de lo justo natural, es decir, de cosas que son justas por naturaleza y no por convención, pero aparte de que difícilmente se podrán encontrar muchos pasajes en el *Corpus* aristotélico en donde se aluda al derecho natural, el Estagirita afirma como un hecho indudable el que toda justicia —y por

tanto la justicia natural— está sujeta a variación.¹ Además, en la filosofía aristotélica lo decisivo no está en la realización de tal o cual acto, sino en la formación de virtudes en el sujeto. Así, ser justo y realizar un acto que satisfaga las exigencias de la justicia son cosas tan diferentes, que bien puede suceder que aquel que haga un acto justo no sea sin embargo un hombre justo, y que el virtuoso, por su parte, falte ocasionalmente contra la justicia sin dejar por ello de ser justo. Además, sucede que las virtudes no son innatas ni se adquieren en un momento, sino que constituyen el resultado de un largo proceso de aprendizaje, al que le es consubstancial la posibilidad del error. Mal se podrá presentar, entonces, el ideal de vida moral como un respeto sacrosanto a normas que no admiten excepciones.

Yendo más adelante, la filosofía moral de la escolástica reconoce que hay ciertos casos en los que es lícito, y hasta necesario, recurrir al mal menor para solucionar algunos dilemas morales. En relación con esto, en las reflexiones sobre el principio de doble efecto se admite expresamente que debe haber una “proporcionalidad” entre el efecto bueno y el malo, con lo que aparentemente estaría justificado el calcular y sopesar bienes y males, es decir resultados. ¿Por qué oponerse entonces a que se difundan teorías éticas que buscan tener una mayor base científica y reducir las discrepancias de opiniones mediante la adopción de un método uniforme que permita la evaluación rigurosa

1 EN V, 7 1134b18-1135a5. Sobre este pasaje hay una amplia bibliografía, con muy diversas interpretaciones, por ejemplo Voegelin, E., “Das Rechte von Natur”, en Schmölz, F. M. (ed.), *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, Wien, Springer-Verlag, 1963, pp. 38-51; Finnis, J., “Aristóteles, Santo Tomás y los absolutos morales”, *Persona y Derecho*, núm. 28, 1993, pp. 9-26; Strauss, L., *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, K. F. Koehler Verlag, 1956; Kalinowski, G., “De lo mudable y lo inmutable en el derecho natural”, *Prudentia Iuris*, núm. 15, 1985, pp. 92-95; Éfeso, Miguel de, “In librum quintum Ethicorum Nichomacheorum commentarium”, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, M. Hayduck, 1901, vol. XXI (Pars III, voluminis XX), etcétera.

de las diversas posibilidades y la adopción de aquellos cursos de acción que sean más deseables?

Si a esto se suma el peligro que supone, en el gobierno de una sociedad, la asunción de criterios deontologistas —que no se preocupan de una responsable evaluación de las decisiones, sino que están dispuestos a hacer la justicia aunque perezca el mundo—, tenemos que lo más razonable parece ser, al menos en una sociedad democrática, la difusión de una ética de la responsabilidad que —por su contexto— se presenta como más apropiada para una convivencia pluralista. Ella debe buscar puntos de consenso, cuyos alcances y consecuencias serán determinados por los técnicos, independientemente de las personales valoraciones, que tanto daño parecen haber hecho a la paz social, al ser fuente de innumerables disensiones.

Sin embargo, el ya citado Aristóteles parece desmentir estas afirmaciones consecuencialistas cuando afirma expresamente que hay actos que son siempre y en todas partes malos, es decir, que su maldad no depende de las circunstancias. Así, por ejemplo, el adulterio o el homicidio no son malos por haberse realizado en el momento inadecuado o de un modo poco feliz, sino que consisten siempre en algo contrario a la razón.²

¿Significa entonces que existen actos intrínsecamente malos? Los teleologistas podrían estar dispuestos a dar una respuesta positiva a esta pregunta, pero con una importante precisión: las normas que condenan estos actos son, en el fondo, tautologías. En efecto, si el adulterio consiste en mantener relaciones *ilícitas* con una mujer, o el homicidio significa matar *injustamente* a un ser humano, es evidente que, cuando decimos que el adulterio o el homicidio son siempre malos, no estamos haciendo más que repetir en el predicado lo que ya estaba incluido en el sujeto. Si los absolutos morales consisten en este tipo de tautologías, entonces no habría inconvenientes en reconocerlos desde la perspectiva de las éticas de resultado, en especial del consecuencia-

2 Cfr. *EN* II, 6, 1107 a 9-17.

lismo, pero teniendo presente al mismo tiempo su completa inutilidad como criterios prácticos de orientación. Así suele interpretar el consecuencialismo las afirmaciones de la tradición ética en la materia y responder a sus objetores.

¿Qué propone el teleologismo ético? Es difícil pretender interpretar las propuestas de autores que son muy diversos y cuyas posturas admiten matices numerosos e importantes. Sin embargo, cabría reconocer algunos rasgos generales en sus posturas o, mejor dicho, en el ideal que está detrás de las mismas. En efecto, se trataría de elaborar un sistema moral que cumpliera, al menos, tres condiciones que no parecen estar presentes en las reflexiones de los moralistas tradicionales.

- a) Debe intentarse formular una ética que priorice al sujeto y su creatividad, en vez de ahogarlo en una estructura cristalizada de normas que pretendan prescribir de una vez para siempre la forma de obrar en un mundo que —como hoy todos reconocen— está caracterizado por la contingencia.³
- b) Por otra parte, después de la crítica que Hume y otros autores ejercieron en contra de la moral tradicional, parece necesario, para cualquier sistema ético, tener especial cuidado de no caer en ficisismo.⁴ Es decir, no hay que transformar en principios morales lo que no es más que la estructura biológica del ser humano. Precisamente, si se quiere salvar la moral, es necesario alejarla del mundo de la naturaleza, que está caracterizado por el determinismo de las leyes biológicas. Pero si la moral sólo surge allí donde hay libertad, entonces es necesario que comience allí don-

3 Este punto tiene consecuencias importantes en materias muy diversas, como, por ejemplo, en el modo de entender la conciencia y el papel más o menos creativo que se le asigna.

4 *Cfr.* Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977, vol. II, pp. 689 y 690.

- de termina el determinismo natural. Una ética contemporánea, entonces, tendrá que ser una ética de la libertad.
- c) Por último, la historia muestra que las teorías morales se han sucedido y refutado unas a otras, de modo que, por más que los filósofos hayan pretendido lo contrario, parece no existir una realidad ética susceptible de ser recogida en un lenguaje y principios universalizables. En la raíz del fracaso de los sistemas éticos se halla su excesiva ambición, y el haber desatendido lo que es fundamental, a saber, los resultados de nuestras acciones. Las éticas teleológicas nos proponen un cambio en el método del razonamiento moral y nos invitan a concentrar nuestros esfuerzos en la medición de los resultados, materia en la que sí cabría lograr un acuerdo mayor e incluso llegar a una formalización semejante a la que han ido alcanzando las llamadas ciencias sociales.

II. CRÍTICA A LAS ÉTICAS DE RESULTADO

La oposición a las éticas teleológicas o de resultado proviene, en muchos casos, de sistemas de pensamiento deontológicos, que afirman la validez de ciertos principios morales independientemente de las circunstancias de hecho en que se apliquen. En este texto, sin embargo, se expondrá otro punto de vista para criticar las éticas de resultado, que —si bien tiene algunos puntos en común con el deontologismo— se aparta de él en cuestiones fundamentales. Se trata de las teorías éticas inspiradas en el aristotelismo europeo medieval, en particular en Tomás de Aquino. En lo que sigue, se expondrán algunos de los puntos fundamentales de la crítica que se ha hecho a las éticas teleológicas, en especial al utilitarismo y al consecuencialismo (*cfr.* II), y desarrollar después algunos de los supuestos filosóficos en los que puede apoyarse el rechazo de las mismas (*cfr.* III y IV). Para exponer dichas críticas se atenderá, entre otros, a los trabajos de

Finnis y Spaemann.⁵ Como podrá observar el lector, la mayoría de los argumentos están apenas esbozados (*cf.* III y IV), pero —aunque requieren de un ulterior desarrollo— son suficientes para mostrar algunas discrepancias importantes con las éticas de corte teleológico.

La primera crítica que se hace a las éticas de resultado es de carácter epistemológico. Se nos dice por estos autores que la corrección de un acto se determina por un balance entre los efectos buenos y malos del mismo. Con diversos matices y terminologías se trata de maximizar el placer y minimizar el dolor, de elegir aquella conducta que produzca el mayor número de bienes y el menor número de males, atendidas las consecuencias de la misma. Esta postura —con la formulación recogida u otras semejantes— tiene el mérito aparente de permitir un tratamiento más objetivo de las cuestiones éticas. Es decir, posibilitaría establecer la corrección de un acto sin sufrir la distorsión que introducen las distintas opiniones subjetivas y que causa tanta dificultad en el mundo de la praxis. Sin embargo, la exacta determinación de las consecuencias de un acto en el tiempo es cuestión que excede la capacidad humana.⁶ Tampoco se saca nada en limpio si se matiza la afirmación precedente, diciendo que se trata de las consecuencias *previsibles*, pues eso supone desatender la importancia que el factor tiempo tiene en una decisión: ¿qué significa previsible?, ¿es aquello que puede representarse sin una especial reflexión?, ¿o con ella?, ¿individualmente o pidiendo consejo?, ¿a quiénes? Además, una decisión

5 Debe tenerse presente que no todas las críticas son necesariamente aplicables a todas las corrientes teleológicas. Para las críticas: Finnis, J., *Absolutos morales*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1992; May, W. (ed), *Principios de vida moral*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1990, en especial los capítulos IV y V, que incluyen trabajos de F. S. Carney, G. Grisez y otros; Spaemann, R., *Felicidad y benevolencia*, trad. de J. L. del Barco, Madrid, Rialp, 1991, y la abundante bibliografía que allí se cita.

6 *Cfr.* Spaemann, R., *Moralische Grundbegriffe*, 3a. ed., München, C. H. Beck, 1986, p. 67.

puede tener dos resultados incompatibles entre sí, pero ambos igualmente probables o previsibles. En definitiva, se podrían multiplicar las objeciones de esta índole, haciendo ver, por ejemplo, que la decisión influye en personas cuyos comportamientos son contingentes, de modo que, a lo más, se podría recurrir a una previsión de tipo estadístico.

Dentro de esta misma crítica epistemológica cabe decir que, para poder comparar los bienes y males que se derivan de una decisión, se requiere que ellos sean reconducibles a una única medida de comparación. Pero esta medida no se halla a nuestra disposición, pues los bienes son heterogéneos.⁷ Y si llegáramos a creer que la tenemos, será a costa de reducir los bienes a un aspecto de los mismos, lo que es tanto como empobrecerlos. Además, ¿cómo justificar el criterio elegido para la ponderación sin acudir a una determinada filosofía, que distará mucho de ser neutral? En efecto, el resultado será muy distinto si consideramos que lo relevante es el valor de mercado, la calidad estética o la importancia del bien de que se trata para la preservación del entorno. Por tanto, al poner énfasis en la consideración de los resultados no parece que se contribuya especialmente a la obtención del ansiado rigor metodológico.

La segunda crítica es de tipo moral y se relaciona con el grado de responsabilidad imputable al sujeto. Para las éticas clásicas lo importante es —simplificando— “obrar bien”, lo que para los efectos de esta exposición podría traducirse en lenguaje deontológico como: “actuar conforme a ciertos principios morales”. En las éticas teleológicas, en cambio, lo importante es “producir el bien”, o sea, que las consecuencias buenas sean mayores que las malas. Esto supone colocar sobre los hombros del agente moral un peso insoportable, pues empieza a responder de amplios estados de cosas que se darán en el futuro.⁸

⁷ Cfr. Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 111 y ss.

⁸ Cfr. Santos, M., “En torno al consecuencialismo ético”, en varios autores, *Dios y el hombre*, Pamplona, Eunsa, 1985, pp. 231-241.

También surgen problemas cuando hay varias vías de acción que cumplen el requisito de producir mayores bienes que males, pero una produce más bien que las otras: ¿hay libertad para obrar?, ¿o debe buscarse siempre el mejor mundo posible? En definitiva, o lo que se le pide al hombre es imposible o es demasiado gravoso o no se sabe bien en qué consiste. Si esta crítica significa legitimar la actitud de quien hace lo que le parece bueno a la vez que se encoge de hombros ante las consecuencias, es cuestión que quedará clara más adelante.

John Finnis agrega otra crítica, que vendrá siendo la tercera, de índole teológica, aplicable a aquellos autores de inspiración judeocristiana que se adhieren a las éticas de resultado. Sabido es que la tradición bíblica afirma reiteradamente que Dios tiene la capacidad de hacer surgir el bien incluso a partir de sucesos que consideramos malos (*O felix culpa!*). Si esto es así, entonces la ética misma se torna irrelevante desde una perspectiva consecuencialista, puesto que, sea cual fuere la alternativa que se elija, el resultado final siempre será bueno.⁹

Pero no es esa la única perspectiva desde la cual el teleologismo termina por destruir la ética. En efecto, si de lo que se trata es de calcular y sopesar los bienes y males que deriven de nuestros actos —supuesto que sea posible—, entonces las decisiones no quedan en manos del hombre común sino de expertos, atendida la complejidad del mundo contemporáneo, con toda suerte de interacciones.¹⁰ El consecuencialismo lleva así al extremo la tendencia de la ética de la tercera persona en orden a prescindir del sujeto a la hora de evaluar las acciones.

También cabe formular una crítica de naturaleza antropológica, que tiene cierto parentesco con la anterior. Al separar la evaluación y el tipo de acto inmediatamente elegido por el sujeto —al exigir *realizar* el bien en vez de *obrar* bien—, se tiende a

9 Finnis, J., *Absolutos morales*, cit., nota 5, p. 25.

10 Spaemann, R., *Felicidad y benevolencia*, cit., nota 5, pp. 193 y ss.; *id.*, *Moralische...*, cit., nota 6, p. 68.

perder de vista la implicación o empeño del sujeto en la acción que aquí y ahora está realizando. En su manifestación externa, los actos humanos son reducidos a meras modificaciones del mundo exterior: el hombre deja de ser sujeto de praxis. Para el teleologismo es difícil aceptar que la corporeidad humana sea un elemento tan relevante para la moral como lo pensaba la tradición ética. Más bien se la entiende como un material carente de connotaciones morales que se halla a disposición de la libertad creadora del sujeto. Por eso, en sus críticas al consecuencialismo, muchos autores procuran poner de relieve que quien actúa es la persona, es decir, una unidad corpóreo-espiritual, de modo que es ella entera la que se hace mejor o peor cuando elige algo bueno o malo.

Además, continuando con la crítica del teleologismo, cabe decir que las éticas de resultado se exponen a violar la máxima kantiana —formulación negativa de la regla de oro evangélica— que prohíbe tratar al hombre únicamente como un medio y exige tratarlo siempre al mismo tiempo como un fin (naturalmente, este argumento tiene un peso muy relativo frente a un autor que se adhiera al teleologismo, pero vale la pena dejar constancia del hecho). En las soluciones que el utilitarismo y el consecuencialismo proponen para resolver las cuestiones actuales más debatidas (aborto, eutanasia, eugenesia, etcétera), se ve que si lo exige el mayor bien para el mayor número de personas se hace posible sacrificar bienes fundamentales, como la vida, para servir los intereses de un grupo (aunque mayoritario) de hombres.

Hay otras críticas más particulares al teleologismo, que no se desarrollarán aquí. Así, Finnis y Grisez han procurado explicar cómo los valores básicos no pueden ser utilizados como medios, cosa que hace el teleologismo; Spaemann ha puesto de relieve que la adopción de una ética de resultado nos expone a ser extorsionados, lo que incluso desde el punto de vista de los resultados termina siendo contraproducente, por lo que cabría decir que las consecuencias de mantener una actitud consecuencialista en muchos casos son peores que las otras alternativas. En efec-

to, esa actitud moverá a muchos delincuentes a realizar actos de chantaje —que provocan gran sufrimiento en muchas personas en la sociedad— que no realizarían de saber que no se está dispuesto a realizar ciertos actos, cualquiera sea el resultado que se produzca.¹¹

Por último, tampoco cabe descartar el peligro de un totalitarismo muy sutil pero profundo, que consiste en que unos hombres se arrojan la facultad de determinar las especies morales (y digan, por ejemplo, que están velando por la pureza racial de la humanidad futura y no cometiendo genocidio). Una cosa es que la determinación de las especies morales sea una tarea difícil y otra muy distinta es considerar que ella depende fundamentalmente de la intención del sujeto. La importancia de esta cuestión justifica que le dediquemos una atención especial en las páginas que siguen.

III. EL PROBLEMA DE LA CALIFICACIÓN DE LOS ACTOS

El teleologismo, en definitiva, tiende a negar la realidad o sustancialidad moral de las acciones, pues considera que las conductas humanas siempre pueden ser integradas en contextos más amplios. Éste parece ser que es el punto crucial del problema, que merecería un estudio más detenido relacionado con la vinculación entre verdad y libertad.

Es verdad que las acciones no son tan fácilmente identificables como lo son las sustancias en el campo de la física o la metafísica aristotélicas, en donde yo puedo decir que Juan es un hombre y Babioca un caballo, y no puedo razonablemente afirmar en el campo de la praxis la existencia (a no ser en un sentido muy débil, como producto de la imaginación) de un ser compuesto por la cara de Juan, las orejas de Babioca, las extremidades inferiores de uno y las superiores del otro. Al menos en el lenguaje ordinario, las sustancias se hallan distinguidas.

11 *Id.*, *Moralische...*, *cit.*, nota 6, pp. 69 y 70.

Sin embargo, en el terreno de la ética, se hace más difícil esta determinación. En efecto, muchas veces nuestras conductas pueden ser integradas en acciones más amplias, lo que puede cambiar la calificación moral de los actos o al menos obliga a introducir matices importantes en ella. Los ejemplos podrían multiplicarse, desde el de una “mentira” dicha en una obra de teatro hasta la sustracción de un alimento del campo de un tercero cuando media hambre y no hay otro medio de satisfacerlo que realizar esa conducta. Sin embargo, la mayor flexibilidad de la ética en la determinación de sus unidades (acciones) no es tan amplia como parece, si se hacen dos precisiones.

En primer lugar, no debe olvidarse que la determinación se afinca dentro de límites mucho más precisos cuando se tiene presente que quien actúa es siempre una persona determinada, con sus aptitudes, proyecto de vida y deberes de estado. Aquí es mucho más fácil establecer —al menos en circunstancias normales— qué es lo que se hizo o, mejor dicho, qué es lo que se eligió realizar.

En segundo lugar, debe tenerse presente que hay “modificaciones del mundo exterior” que son particularmente unívocas. Es el caso, por ejemplo, de las que se refieren al ejercicio de la facultad generativa en el hombre. Si esto es así, entonces será posible establecer descripciones de conductas que se recojan en normas que sean absolutas (prohibiciones) pero que no sean tautológicas,¹² como se verá más adelante. Y si esto es verdad, al menos habría que reconocer la validez de hecho de ciertas prohibiciones absolutas, y se podrá decir: “no se ve cómo en nuestro mundo pueda, por ejemplo, darse muerte en forma consciente, voluntaria y directa a un no nacido sin que eso sea inmoral”.

En la tradición clásica, como ya hemos visto, se señala que hay ciertas acciones que nunca pueden ser realizadas. Conocido

12 Para la ética clásica, lo relevante no es la modificación del mundo exterior, sino la intención específica. Lo que decimos, sin embargo, busca mostrar cómo las modificaciones del mundo exterior son un concepto menos flexible de lo que piensan los teleologistas.

es al respecto el pasaje de la *Ética a Nicómaco* (II, 6), en donde Aristóteles indica que hay ciertas acciones, como adúlterar, cuya bondad no depende de que se realicen con la persona debida o en el momento y del modo adecuados, sino que siempre son malas.¹³

Contra esta aseveración se arguye que dichas prohibiciones en el fondo no serían más que tautologías. En esa misma medida, como ya se dijo, tampoco el teleologismo tendría dificultad para aceptar el carácter absoluto de esas prohibiciones, pero en todo caso serían perfectamente inútiles. Así, en el ejemplo citado, se estaría afirmando que mantener comercio carnal *ilícito* (adulterio) con una mujer sería *malo*. Otro tanto ocurriría con el homicidio. En efecto, dar muerte *ilícitamente* a un hombre es siempre y en todas partes *malo*. Pero en los ejemplos citados lo que se está haciendo es indicar en el predicado un atributo que —como la maldad o la ilicitud— ya estaba incluido en el sujeto.

Efectivamente, si esas conductas se describen en la forma señalada: “comercio ilícito”, “muerte injusta”, etcétera, resulta evidente que estaremos en presencia de tautologías. Pero, ¿es esa la forma en que la tradición ética ha descrito los actos intrínsecamente malos? Muchos autores dan una respuesta negativa. Así, Finnis explica que la descripción del adulterio no es tal que incluya en el sujeto elementos axiológicos que después el predicado no haría más que repetir. El adulterio, en cambio, no consiste en mantener relaciones ilícitas sino simplemente en tener relaciones sexuales fuera del matrimonio.¹⁴ Si esto es así,

13 “Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, nunca es posible acertar con ellas sino que siempre se yerra” (*EN* II, 6, 1107a9-17, trad. de M. Araujo y J. Marías).

14 Se podría argüir que la descripción no está absolutamente libre de valoración. En efecto, en el caso del adulterio incluye una referencia al matrimonio y en el del homicidio a la inocencia. Sin embargo, aunque se acepte esta

entonces la afirmación “el adulterio es malo” no envuelve ninguna tautología. Otro tanto ocurre con el homicidio, que se describe no como una muerte injusta, sino como la muerte deliberada de un inocente.

¿Cómo explicar el error del teleologismo, que lleva a pensar que en la descripción misma de ciertas acciones ya se incluye su reprobación moral? La razón que parece explicarlo deriva del hecho de que en nuestras culturas somos tan conscientes de la ilicitud de esas conductas que nos parece que ellas se dan por descontadas con sólo nombrarlas. Es decir, como en el lenguaje y vida corrientes vemos que son malas, tendemos a definir en términos morales las conductas físicas que están involucradas en ellas. Por eso los seguidores del teleologismo piensan que la tradición clásica es incapaz de describir ciertos comportamientos sin hacer simultáneamente su reprobación moral.

Aquí volvemos a tocar el nervio de nuestro trabajo. Alguien podría decir: estoy de acuerdo en que los principios citados no son tautológicos, pero: ¿por qué precisamente esas conductas y no otras son siempre malas?, ¿qué hace que a un juicio de hecho, a una afirmación acerca de un estado de cosas, deba seguir necesariamente una calificación moral negativa?

Por razones que ya desde Hume están claras, la respuesta no puede situarse tan sólo en el terreno de los hechos. Lo que sucede es que, como ya anticipábamos, esas conductas tienen la peculiaridad de que en forma necesaria y unívoca logran destruir bienes humanos fundamentales.¹⁵ Puesto que el hombre no

acotación, ella no destruye la argumentación expresada más arriba, para cuya validez basta que no se incurra en una tautología, de modo tal que el predicado se limitara a repetir lo que ya estaba en el sujeto. Este es un punto, en todo caso, que merecería un desarrollo más amplio.

15 Por aquí puede discurrir una crítica al teleologismo, en cuanto significa pensar que no hay bienes humanos que tengan un carácter fundamental (lo que implica mantener una antropología difícilmente defendible) o que existen tales bienes fundamentales a la vez que se admite que en ciertos casos cabe lesionarlos, lo que no es congruente con el carácter fundamental de los mismos. El

es sólo espíritu, sucede que ciertas acciones, por muy físicas que parezcan, dañan bienes humanos y, en la medida en que se realicen con voluntariedad, son inmorales, pues conllevan el querer algo que objetivamente es desordenado, malo, o sea, van acompañados por un desorden en la voluntad que los quiere.

Es decir, cada vez que se mata intencionadamente a una persona inocente se está destruyendo el bien de la vida y se está utilizando a una persona —en este caso la víctima— totalmente como un medio para obtener fines que se estiman deseables, ya sea el conseguir determinadas vacunas que, antes de ser comercializadas, “deben” ser experimentadas en seres humanos, o la “necesidad” de liberar a la humanidad de un grupo de personas, por ejemplo una raza. Podría decirse que, al producir esas muertes, se está realizando una importante acción científica en beneficio de las generaciones futuras, pero este hecho no afecta el que una de las partes de ese proceso ya pueda ser considerada por sí misma un acto homicida. Respecto de esos actos particulares, el proyecto más amplio constituye una circunstancia, que puede hacerlos más o menos malos pero no es capaz de transformarlos en buenos. En suma, aunque cabe decir que todos los actos particulares pueden ser integrados en acciones mayores o en proyectos de largo aliento, esa integración no obsta a que los aludidos actos den lugar por sí mismos a una acción inmoral y, en ese sentido, sean ilegítimos. Dicho con un ejemplo, desde otro punto de vista: el propósito de eliminar un pueblo, si se lleva a cabo, puede ser calificado de genocidio o de acción purificadora de la humanidad. Sin embargo, ninguna de esas dos calificaciones opuestas obsta a que cada uno de los actos a través de los cuales se realiza esa política de exterminio sea ya por sí solo un homicidio. El formar parte de una cadena de actos más amplia y el responder a un propósito teórico o ideológico son

pretender solucionar el problema acudiendo a la premoralidad de ciertos bienes parece llevar necesariamente a la primera parte de la precedente alternativa.

importantes, en la medida que agravan o disminuyen la malignidad de cada uno de los actos, pero nunca pueden cambiar su género moral en el sentido de hacer bueno aquello que realizado aisladamente habría sido malo.

IV. LA IMPORTANCIA DE LAS CONSECUENCIAS

En la discusión en torno al consecuencialismo, se puede alegar en favor suyo que la ética tradicional no sólo atendía a las consecuencias de los actos y sopesaba bienes y males en aquellos casos de ordinaria ocurrencia, sino también —y muy especialmente— calculaba en aquellas situaciones conflictivas que pretendía solucionar acudiendo a la tolerancia del mal menor según el principio de doble efecto. Así, sería posible realizar una acción de la que se sigue un efecto bueno y otro malo si —entre otras condiciones, como que se quiera el bueno y el malo sólo se tolere— existe una proporción entre ambos, esto es, si el bien que se pretende conseguir con el efecto bueno es proporcionado o significativamente superior al mal que se va a ocasionar.

No cabe duda de que parece haber una semejanza, incluso lingüística, que explica el recurso por parte de los consecuencialistas a este argumento tradicional. Sin embargo, nos parece que la proporción aludida juega un papel muy distinto en la doctrina clásica del doble efecto y en la proporcionalidad o ponderación del teleologismo. Para decirlo brevemente: en las éticas de resultado la proporcionalidad causa la bondad de la acción, mientras que en la perspectiva clásica, según nos parece, la proporcionalidad es sólo una condición de legitimidad para actuar. Proporcional significa aquí “razonable”. Cuando se menciona este requisito, se busca asegurar la rectitud de intención del agente, evitando las conductas arbitrarias o abusivas. Así, se podrá realizar un acto que produzca dos efectos si —además de las otras condiciones— el motivo para realizarlo es razonable. No

se podrá, en cambio, si el recurso al doble efecto sólo esconde una justificación para el capricho del agente.

Igualmente, es diverso el papel que se le asigna al cálculo de las consecuencias en una y otra perspectiva. En un caso, es un elemento constitutivo de la moralidad. En el otro es —de nuevo— una condición para que el acto que ya es bueno siga siéndolo. Como el papel de las consecuencias es aquí secundario, se puede decir que el agente debe prestar atención a las consecuencias que producirá el acto para excluir aquellos cursos de acción que manifiestamente produzcan consecuencias desfavorables, como pueden ser la lesión de los derechos de un tercero o lo que en el campo jurídico se denomina “abuso de derecho”. Según la entidad del acto habrá que atender más o menos a las consecuencias, pero siempre estaremos ante una decisión prudencial, que no pretende ni requiere ser exhaustiva o exacta.

Desde esta perspectiva, las consecuencias intervienen en hacer malo, mejor o peor, un acto bueno o en hacer peor un acto malo, pero nunca podrán transformar en bueno un acto que es malo atendido su objeto. La doctrina de los absolutos morales no viene a excluir la posibilidad de ponderar o sopesar allí donde los bienes pertenezcan a un mismo género o exista una común medida de valor (en todo caso, este cálculo debe realizarse de tal manera que no sea objetable por las críticas a las éticas de resultado que se expusieron más arriba). Dicho con otras palabras, esas operaciones tienen un campo propio, que es el del bien y las variadas formas que hay para realizarlo, poniendo en ejercicio toda la creatividad que supone la vida virtuosa, pero tan pronto nos encontramos ante una de esas figuras que describen acciones intrínsecamente malas debe cesar todo cálculo. De lo contrario no podríamos decir que la dignidad humana es intocable.

El desafío que suponen las éticas de resultado está, con todo, produciendo una interesante “consecuencia”: la de ver con nuevos ojos la ética clásica, tanto para complementar algunos aspectos que en ella están sólo esbozados como para profundizar

en muchas de sus afirmaciones. Por otra parte, no parece casual que esta misma discusión esté ligada al auge que en los últimos años han experimentado los estudios sobre la ley natural y sobre las virtudes. Autores como Tomás de Aquino tienen el mérito de mantener el equilibrio entre proposiciones que a muchos parecen hoy incompatibles, a saber, la inmutabilidad de los principios de la ley natural y la contingencia de las situaciones en que deben ser aplicados; el afirmar la necesidad de la ley y reconocer a la vez el papel central de las virtudes y la libertad; el sostener que las normas morales son cognoscibles y mantener al mismo tiempo la idea de que no todos los hombres en todas las épocas logran alcanzarlas del mismo modo. Este ponderado equilibrio es un buen auxilio para evitar muchos de los problemas que se recogían al comienzo de este trabajo. Y como este equilibrio no siempre es fácil de alcanzar por el resto de los mortales, aquí tenemos una razón más para movernos a estudiar a los clásicos de la ética, entre los cuales sin duda hay que contar al Aquinate, a pesar de su creciente actualidad.