

# El fin ¿justifica los medios? Algunas consideraciones acerca de la acción moral neutra<sup>1</sup>

## Does the end justify the means? Some considerations on the neutral moral action

José Luis Widow<sup>2</sup>  
Universidad Adolfo Ibañez

**Resumen:** Este trabajo pretende mostrar, en primer lugar, cómo los autores proporcionalistas han asumido que la acción exterior es neutra desde el punto de vista moral. A partir de allí, sus teorías podrían ser interpretadas como un intento de fundamentación del principio “el fin justifica los medios”, aunque no en el sentido de que autorizaría a hacer una acción que ya ha sido reconocida como mala, sino en el sentido de que toda la bondad de la acción exterior provendría del fin al cual se ordena. En segundo lugar, este trabajo aborda la cuestión de las acciones moralmente neutras en santo Tomás, a partir de la cual se intentará mostrar no sólo que el análisis de la acción exterior es posible de hacer desde una perspectiva moral, sino que es necesario, porque la moralidad es una propiedad esencial de la acción exterior que no pierde cuando es analizada sin la consideración del fin.

**Palabras clave:** fin, objeto moral, intención, elección, acción exterior.

**Abstract:** This article aims to show, first, how proportionalists have thought that exterior action is neutral from a moral point of view. Therefore, their theories could be interpreted as an attempt to establish a foundation for the principle that claims that “the end justifies the means”, although not in the sense that it would authorize any evil action that has already been recognized as evil, but in the sense that the goodness of the whole action comes from the end to which it is related. Secondly, the article presents Aquinas’s view of neutral moral actions to enlighten the understanding of the exterior action. On the basis of his view it is possible to conclude that the exterior action can be analyzed from a moral perspective, for morality is an essential aspect that remains even when the exterior action is analyzed apart from its end.

**Key words:** end, moral object, intention, choice, exterior action.

---

<sup>1</sup> Este trabajo es parte de la investigación realizada en la Universidad de Notre Dame, que fue posible por el apoyo de Conicyt, que me concedió una Beca de Estudios Postdoctorales (74090011). Agradezco también a John O’Callaghan, Director del Jacques Maritain Center de la Universidad de Notre Dame y a Alice Osberger, su Asistente Administrativa, quienes amablemente me acogieron en este Centro e hicieron todo lo necesario para facilitar mi investigación.

<sup>2</sup> Universidad Adolfo Ibañez. Balmaceda 1625, Recreo, Viña del Mar, Chile. E-mail: jwidowl@uai.cl

La frase “el fin justifica los medios” ha sido entendida popular y corrientemente en el sentido de que, habiendo un fin bueno, sería legítimo realizar cualquier acción que conduzca a él, sin parar en mientes si la acción considerada en sí misma es lícita o no, como si se tratara de algo neutro, o aun, si ella es con certeza mala. Si esta última fuera la alternativa, el principio quedaría enunciado así: “un fin bueno justifica un medio malo”. Aun cuando en la práctica, el principio suele aplicarse, cualquiera sea su formulación, en teoría es generalmente rechazado. La tradición católica de pensamiento, fundada en el famoso texto paulino de *Rom. 3, 8*, ha condenado reiteradamente esta idea<sup>3</sup>.

Sin embargo, este principio habría encontrado –en su primera formulación, es decir, en aquella que asume que el medio es neutro y no en la segunda, en la que el medio es reconocidamente malo– un fundamento filosófico en las teorías consecuencialistas, en general, y en las proporcionalistas de autores católicos, en particular, en la medida en que niegan la posibilidad de una evaluación moral de la acción exterior sin consideración del fin. Esto se expresa, entre otras cosas, en que niegan la posibilidad de acciones intrínsecamente malas tal como habían sido entendidas tradicionalmente. Cualquier acción podría llegar a ser buena siempre que exista una *razón proporcionada*, es decir, un fin, generalmente identificado con ciertas consecuencias, suficientemente bueno como para justificar la acción que conduce a él, independientemente de cuál sea ésta. Es cierto que en el curso de la larga discusión que existió en torno al tema del objeto de la acción moral, muchos proporcionalistas fueron afinando sus tesis hasta el punto en el que probablemente no estarían dispuestos a aceptar la somera caracterización inicial que aquí he hecho de la idea central de sus teorías. Sin embargo, creo que, por muchas precisiones que estos autores puedan haber hecho, sus tesis principales siguen conduciendo a la posibilidad de que cualquier acción sea justificable dadas ciertas condiciones. Y si en algunos casos ha dejado de ser así, es porque al menos en algún aspecto o medida ellos han dejado de lado el proporcionalismo *stricto sensu*.

Lo que ocurriría es que, según el modo proporcionalista de entender la acción moral exterior, ella sería en sí misma neutra, y su bondad o maldad tendría su causa en el fin al que se ordena. En este sentido, es preciso insistir que, desde el punto de vista proporcionalista, la frase no significaría que un fin bueno autoriza a hacer una acción que ya ha sido reconocida como mala, pues tal acción no sería en sí misma mala, sino que, como se dijo, neutra.

En este artículo intentaré hacer tres cosas: la primera, previa e introductoria al tema central, pero necesaria para desarrollarlo, es aclarar brevemente en qué sentido estoy ocupando ciertos términos clave. En segundo lugar, trataré de mostrar cómo es que en el proporcionalismo se habría terminado por concebir la acción moral como neutra. Para ello he seleccionado tres autores que, si bien se aproximaron al asunto por distintas vías, me parece que terminaron todos ellos proponiendo un objeto moral neutro<sup>4</sup>. En la tercera trataré de exponer el pensamiento de santo Tomás sobre los actos moralmente neutros y cómo a partir de él se podría hablar de una acción moral buena o mala *ex genere* –sin consideración del fin–, cosa que

---

<sup>3</sup> En la tradición manualista, por ejemplo, suele haber menciones expresas al principio “el fin justifica los medios” como ajeno y contrario al pensamiento católico. A modo de ejemplo se puede ver el siguiente texto: “Perciò la frase: ‘Il fine buono giustifica i mezzi cattivi’ non è cattolica. Non fu mai principio di teologo cattolico, o sottinteso principio di un ordine religioso. Ogni opera morale cattolica contiene proprio il principio opposto” (Mausbach, 1958 [1954], p. 312).

<sup>4</sup> No es posible referirse a todo el conjunto de autores proporcionalistas por obvias razones de espacio. Por eso se considerarán algunos casos, como ejemplos de una tesis que, creo, es común a todo el proporcionalismo. En este trabajo consideraré textos de Knauer, Fuchs y Janssens. Intentaré circunscribirme a las ideas que, formando parte del pensamiento de los autores elegidos, expongan, al mismo tiempo, ideas más o menos comunes a todo pensador proporcionalista.

niegan los proporcionalistas. Con esto, creo, podré mostrar que no sería justo el principio a partir del cual se justifican los medios exclusivamente a partir del fin, como si ellos fueran neutros o premorales.

## Aclaración de algunos términos

En esta parte introductoria, no intento discutir el significado de los términos a los cuales me referiré. Estoy plenamente consciente de que ese significado no ha sido fácil de establecer y que ha generado intensas y, creo, fructíferas discusiones. Tampoco pretendo ser exhaustivo. En este lugar sólo pretendo aclarar parcialmente su significado, según la medida que me exige este trabajo, en orden a ser lo más preciso posible en mi argumentación<sup>5</sup>.

(a) *Fin*. Las acciones morales se especifican por su fin (Tomás de Aquino, 2000a, *S. Th.*, 1<sup>a</sup>2<sup>ae</sup>, q. 1, a. 3, c.). Este enunciado es fundamental en toda la teoría moral de santo Tomás. De allí que sea tan importante tener claridad acerca de qué entender por *fin*. Básicamente, el fin es el bien que atrae a la voluntad. Sin embargo, los tipos de bienes que pueden ejercer esa atracción y los tipos de relación que la voluntad puede guardar con ellos son diversos. Respecto de los bienes mismos, la principal diferencia radica en su poder atractivo. Hay un bien, Dios, que es perfecta y absolutamente atractivo, pues Él es el Bien sin más. Por eso, sólo este Bien es perfectamente fin. De allí que Él mismo no pueda ser ordenado a un fin ulterior y que todos los demás bienes se ordenen a él. Después de él, vendrán todos los demás bienes. Todos ellos, en cuanto bienes, pueden ser llamados fines (Cf. Pilsner, 2006, p. 87) –cosas materiales, cosas espirituales, estados de cosas, personas (no divinas), acciones o actividades, efectos de las acciones, consecuencias, etc.–, pero según se ubiquen más arriba o más abajo en la escala de los entes, podrán ser más o menos perfectamente fines. Así, por ejemplo, en este mundo sensible, de la persona humana se predica más perfectamente la condición de fin que de cualquier otra cosa. En general, los bienes que son de poca envergadura, que no suelen ser buscados por sí mismos, se les llama, en ese contexto, medios. Aunque éste término también es análogo y puede ser predicado de cualquier bien, excepto de Dios.

En la acción humana suele haber presentes varios fines. Hay un fin que es el que motiva la acción. Veamos un ejemplo. Si desde la ventana del dormitorio de mi casa quiero tener vista al mar, entonces talo un par de árboles que me la impedian. En este ejemplo, el fin que motiva la acción es el tener vista al mar. Este fin suele ser llamado *fin remoto*, pues se le compara al que se le denomina *fin próximo* que es el que está inmediatamente presente a la acción: que no haya más un par de árboles frente a mi ventana (Cf. Pilsner, 2006, p. 133). La misma acción de talar los árboles puede ser llamada, en cierto sentido, fin, pues a ella se endereza la voluntad de manera de que, por ella, consiga el fin remoto. También se habla de *fin último*, pues, aunque no suele estar presente explícitamente en la mayoría de las acciones particulares, sin él no se querría nada. Es decir, si no hubiese un fin absolutamente bueno, que no se ordenara a nada, y por el que se quisieran todas las demás cosas, entonces, nadie querría mirar el mar desde su ventana y nadie cortarían árboles para eso. No es el momento de explicar el fundamento de esto.

<sup>5</sup> Para un estudio exhaustivo de los términos que santo Tomás usa –y con él toda la tradición de la filosofía moral católica–, según el sentido que él les atribuye, recomiendo el libro *The specification of human actions in St. Thomas Aquinas*, de Joseph Pilsner.

Sirva lo dicho para aclarar el término. Cuando se hable de *fin* en este trabajo se estará pensando, principalmente, en el llamado *fin remoto*.

- (b) *Intención*. Este es un término análogo con el que se puede designar cualquier tendencia de la voluntad hacia algo. Sin embargo, fundados en lo que santo Tomás señala en *S. Th.*, 1<sup>a</sup>2<sup>ae</sup>, q. 12 se denomina intención más específicamente a la tendencia de la voluntad hacia el *fin remoto*, en cuanto que a él se accede por aquello que conduce al fin, entre lo cual se cuenta la o las acciones por las que se logra el fin próximo. “*Motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur intentio*” (Tomás de Aquino, 2000a, *S. Th.*, 1<sup>a</sup>2<sup>ae</sup>, q. 12, a. 4, ad 3). Cuando usemos el término intención en este trabajo, nos estaremos refiriendo a la intención del fin remoto.
- (c) *Objeto*. Este término, al igual que los otros, es análogo. En general designa aquello a lo que algo, mediante su acto, se refiere. Es lo que está *delante* de la acción. El mismo Aquinate advierte que con él se puede designar tanto aquello a lo que se refiere el acto interior de la voluntad como aquello a lo que se refiere el acto exterior. El objeto del acto exterior es la cosa a la cual dicho acto se refiere, según entra en el mundo de las cosas formalmente humanas. En el caso de la acción interior de la voluntad se pueden distinguir dos actos, cada uno con su objeto. Está el acto interior que se dirige al fin remoto, que así también se le puede llamar objeto; y está el acto interior que se dirige a lo que conduce a ese fin remoto. De esta última manera, se llama objeto al fin próximo al que se tiende electivamente, incluyendo la acción exterior misma y la cosa a la cual ésta pueda estar referida. También se ocupa el término *medio* para referirse a esto. En este trabajo, cuando me refiera a objeto, estaré aludiendo principalmente a esto último, es decir, a la acción exterior, con su fin próximo, y la o las cosas a las cuales esa acción esté relacionada desde un punto de vista moral. Así mismo, aunque más arbitrariamente, en este trabajo, cuando hable de la acción moral, estaré significando casi siempre el acto voluntario exterior. Cuando no sea así, el contexto lo señalará con claridad o yo lo indicaré explícitamente.
- (d) *Elección*. A diferencia de la intención, la elección es el acto interior de la voluntad por la que ésta se dirige a lo que es para el fin (fin remoto) o *medio* “*cum quadam discretione unius ab altero*” (Tomás de Aquino, 2000a, *S. Th.*, 1<sup>a</sup>2<sup>ae</sup>, q. 13, a. 2, ad 1). Si en este trabajo menciono el término *acción* para referirme a la acción exterior, entonces estaré significando por *elección* el acto interior de la voluntad que, con un fin próximo, tiene por objeto la acción exterior, incluyendo, si corresponde, las cosas exteriores relacionadas con ella. Como, por ejemplo, cuando digo que “elijo tal plato de comida”, estaré significando el fin próximo, que es probar el plato, el acto exterior para hacerme de tal plato y el plato mismo.
- (e) *Acción voluntaria, acto ilícito, acto imperado, acto interior, acto exterior*. Acción voluntaria se llama, primero, al todo de la acción que procede de la voluntad. Este suele comprender las distintas partes que señala Tomás de Aquino entre la q. 6 y 17 de *S. Th.*, 1<sup>a</sup>2<sup>ae</sup>. Por lo tanto, para lo que aquí nos interesa, comprende tanto la intención y la elección, que son actos interiores de la voluntad, como también el acto exterior. A los actos que proceden inmediatamente de la voluntad se les denomina ilícitos. En cambio a aquellos actos que, bajo la moción de la voluntad, son realizados directamente por una facultad distinta de ella, se les denomina actos imperados. Los actos que brotan directamente de la voluntad son todos interiores. Los actos exteriores son denominados así, precisamente porque son exteriores a la voluntad. En consecuencia, la exterioridad, aunque normalmente implicará la realización de acciones físicas, puede también referirse, por ejemplo, a una acción de la inteligencia o la imaginación.

Según lo señalado, puedo decir ahora que, cuando hablo de la acción moral como neutra, me estoy refiriendo a la acción exterior, según ha sido descrita aquí.

## El carácter neutro de la acción moral en los teóricos proporcionalistas

### (a) Peter Knauer, S.J.

La gran discusión entre proporcionalistas y teóricos de la ley natural puede remontarse, probablemente, a un artículo que Peter Knauer, S.J. publicó en 1965, titulado “La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet”, en *Nouvelle Revue Théologique* (1965, p. 356-376). Luego publicaría “The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect” en *American Journal of Jurisprudence* (1967, p. 132-162)<sup>6</sup>. En este último artículo<sup>7</sup>, Knauer dice del principio de doble efecto que “[i]t is, in reality, the fundamental principle of all morality” (Knauer, 2000, p. 25), porque toda acción tendría un efecto malo. En otras palabras, Knauer asume que en la vida moral existe algo así como lo que en teoría económica se denominaría costo de oportunidad. Cada acción implicaría una elección en la que se preferiría algún bien por sobre otro, por lo que, si esa preferencia no significaría necesariamente la directa producción de un mal –muchas veces efectivamente se produciría un mal, además del bien buscado–, al menos sí implicaría sacrificar un bien, pues se le dejaría sin producir, lo que ya sería un cierto mal. “Every human act brings evil effects with it. The choice of a value always means concretely that there is denial of another value which must be given as a price in exchange” (Knauer, 2000, p. 38). El principio de doble efecto respondería a la pregunta acerca de cuándo estaría justificado hacer esa acción que tiene, también y necesariamente, un efecto malo. En este contexto es que aparecerá el concepto fundamental de *razón proporcionada*. Una buena acción sería aquella que intenta directamente un bien y que, al mismo tiempo, tiene una razón proporcionada para producir el mal que acompaña la producción de ese bien. El mal moral sería la causación de un mal directamente intentado o la producción de un bien que está acompañado de un mal para el que no había razón proporcionada. “One may permit the evil effect of his act only if this is not intended in itself but is indirect and justified by commensurate reason” (Knauer, 2000, p. 29).

Lo más novedoso de Knauer –aparte de su tesis de que el principio que rige los actos de doble efecto es el fundamental de la actividad moral– y la razón por la que se le situará en la inauguración del proporcionalismo es que va a sostener que en la teoría de los actos intrínsecamente malos también se estaría aplicando el principio de la acción de doble efecto<sup>8</sup>. Esto significaría que el acto intrínsecamente malo sería aquel que no tiene una razón proporcionada para ser permitido en una determinada circunstancia. La revolución respecto de todo el pensamiento anterior, desde los padres hasta la manualística, es que ahora el acto intrínsecamente malo sería tal no porque se refiera a una cierta materia que por su configuración formal general no puede ser enderezada de ninguna manera al bien del hombre, sino que

<sup>6</sup> Tal como advierte Kaczor (2000, p. 11), existe un acuerdo muy amplio respecto de que el inicio del proporcionalismo estaría marcado por la aparición del artículo de Knauer. Las reacciones que generaron estos artículos de Knauer dieron inicio a la gran discusión que, años más tarde, y sólo hasta cierto punto, se cerraría con la publicación de la *Veritatis Splendor* de Juan Pablo II, el año 1993.

<sup>7</sup> En este trabajo he usado la versión publicada en *Proportionalism: For and Against*, por el mismo Kaczor.

<sup>8</sup> Es necesario advertir que el mismo Knauer no estaría de acuerdo con el hecho de que se le sitúe entre los teóricos proporcionalistas. “My reasoning, [...] Knauer notes in correspondence, [...] has nothing to do with what generally is called proportionalism” (Hallett, 1995, p. 100). Pero aun así, me parece que la transformación del principio de doble efecto en el fundamental de toda la moralidad, especialmente por su aplicación a cualquier materia, no le permite escapar del proporcionalismo.

es intrínsecamente malo porque en una circunstancia concreta no existe una razón proporcionada. Esto significa, al mismo tiempo, que en alguna circunstancia *podría* haber una razón proporcionada y en consecuencia lo que en un acto anterior era intrínsecamente malo, ahora ya no lo sería más.

There is a way of acting, which, according to the common teaching, is "intrinsically" evil and therefore universally forbidden. Other ways of acting are only "extrinsically" evil and therefore permitted in the presence of commensurate reasons. But if there is no commensurate reason, then they also are absolutely forbidden in every case. This teaching means, I maintain, that then they are "intrinsically" evil. What is intrinsically an evil act is brought about when no commensurate reason can justify the permission or causing of the extrinsic evil, that is, any given premoral physical evil or injury. This is a thesis which has special significance for contemporary ethics. It says that "morally evil" and "intrinsically evil" are synonymous expressions (Knauer, 2000, p. 31-32).

Es decir, todos los actos humanos, según su configuración material, serían neutros. Esta idea se aleja de la tradición que siempre identificó ciertos actos como intrínsecamente malos por su materia –materia, obviamente no como pura indeterminación, sino en cuanto ya posee una primera formalidad que es suficiente para hacerla incompatible con el bien humano, es decir, no se trata de la *materia ex qua*, sino de la *materia circa quam*, en términos de santo Tomás. Knauer, consecuentemente con los principios que señala, termina diciendo que algunas acciones, precisamente algunas que la tradición había concebido como siempre malas (*semper et pro semper*), podrían ser buenas si existiese alguna razón proporcionada. Matar a un inocente, o decir algo falso podría llegar a estar justificado (Cf. Knauer, 2000, p. 43).

## (b) Josef Fuchs S.J.

Fuchs acepta explícitamente, aunque con ciertas condiciones, el término *proporcionalismo* para designar su propia teoría acerca de la acción moral (Cf. Fuchs, 1993, p. 44-45).

Fuchs parte del hecho de que la ley, tal como ha sido concebida tradicionalmente, no sería suficiente para dirigir las acciones. Estas últimas son siempre singulares y, por consiguiente, se dan en un contexto también particular. Este contexto particular, a su vez, está conectado con la realidad total del hombre y su sociedad. Nada o muy poco de esto consideraría la ley, según Fuchs.

To arrive at a behavioral norm regarding, for example, premarital intercourse or birth control, a whole complex of factors obviously has to be considered. [...] What must be determined is the significance of the action as value or non-value for the individual, for interpersonal relations and for human society, in connection, of course, with the total reality of man and his society and in view of his whole culture. Furthermore, the priority and urgency of the different values implied must be weighed. By this procedure, man as assessor (the evaluating human society) arrives at a judgment, tentatively or with some measure of certitude, as to which mode of behavior might further man's self-realization and self-development. As soon as this judgment has been made, it is recognized as a moral norm by the ever-present conviction reflected in it, that this human action is bound absolutely to *recta ratio* (Fuchs, 2000 [1967], p. 77-78).

Como se ve, para Fuchs la norma debe dirigir directamente la acción concreta. Podríamos decir que según este autor la norma debiera realizar por sí sola lo que en

la doctrina tomasiana realizaba la prudencia a la luz de la ley. La ley ya no sería más universal en el sentido de que pueda referirse al fin u objeto que deba ser actuado en muy diversas circunstancias. Para Fuchs tal cosa no es posible. Por supuesto, para él existen enunciados éticos universales, pero en cuanto universales permanecen siempre en un terreno predominantemente formal –en sentido kantiano– y en consecuencia ya no serán más normas en sentido propio, pues al no estar referidas a una materia concreta no son operativas en el sentido de que puedan dirigir, como se dijo, una acción también concreta (Cf. Fuchs, 2000 [1967], p. 90-91). Esto ya es importante, porque entonces no podrá haber leyes que prohíban *semper et pro semper* alguna especie de acción. Las prohibiciones universales como la de matar se referirán siempre a matar *cuando es injusto matar*. La prohibición de cometer adulterio sería universal porque se refiere a la relación sexual *cuando por alguna circunstancia indeterminada es injusta*. Pero eso significaría que podría haber excepciones en las que matar o tener relaciones sexuales extramaritales con la mujer o varón de otro u otra no fuera injusto.

Fuchs sostendrá que para entender la cuestión de la bondad y malicia de los actos humanos es crucial la distinción entre bienes premorales y morales. En efecto, matar, mantener una relación sexual extramarital, tomar algo que es ajeno, decir una falsedad, serían todas acciones que serían malas exclusivamente en un sentido premoral. "Morality in the true (not transferred or analogous) sense is expressible only by a human action, an action which originates in the deliberate and free decision of a human person. An action of this kind can be performed only with the intention of the agent. One may not say, therefore, that killing as a realization of human evil may be morally good or morally bad" (Fuchs, 2000 [1967], p. 83). Para que haya bondad moral se requiere un sujeto con una intención en unas determinadas circunstancias. Si se intentara directamente un mal premoral, entonces también habría mal moral. Pero si se realizara una acción con la intención de obtener un bien, aunque de hecho produzca un mal premoral para el cual hubiese una razón proporcionada, entonces la acción sería buena.

Fuchs está de acuerdo con el axioma que sostiene que "el fin no justifica los medios", pero aclara que no los justifica en la medida en que, precisamente, son malos. En otras palabras, Fuchs enunciaría así el axioma "el fin no justifica los medios malos, en cuanto malos". ¿Cuál sería un medio malo? La respuesta de Fuchs, creo, sería que es mala aquella acción que produzca un mal premoral sin que haya una razón proporcionada, establecida en la circunstancia concreta de la persona (Cf. Fuchs, 2000 [1967], p. 85-86). Pero esto nada dice acerca de las acciones materialmente consideradas. Éstas, en cuanto se refieren a un bien premoral serían, desde el punto de vista moral, neutras y en consecuencia, dependiendo de la intención del agente en su circunstancia concreta, podrían ser buenas o malas.

Si consideramos ahora el asunto de las acciones intrínsecamente malas, Fuchs se suma a lo ya expresado por Knauer. "Every action that is *objectively –secundum rectam rationem–* non justified in the concrete human situation [...] is '*intrinsece malum*' and therefore absolutely to be avoided" (Fuchs, 2000 [1967], p. 90). Se trataría de la acción en concreto y ya determinada por la intención del agente y sus circunstancias como mala. Pero sin estos elementos no habría acción que sea intrínsecamente mala. Fuchs ofrece también un fundamento teológico para esto. Una cosa sería la voluntad de Dios como creador, que produce bienes no morales, y otra, la voluntad moral de Dios. La primera no diría nada acerca de qué es bueno o malo moralmente para el hombre. La sexualidad puede estar biológicamente ordenada a la procreación (voluntad de Dios como creador), pero esto nada diría acerca de qué acto humano en el terreno sexual es bueno o malo. Lo mismo ocurriría, por ejemplo, con el lenguaje humano. Por supuesto, dice Fuchs, sería importante considerar

estas realidades según brotan de la voluntad de Dios como creador –como bienes premorales– para determinar el acto moralmente correcto, pero de ninguna manera esa consideración sería suficiente para conocer la moralidad del acto. “[W]ithout considering the relevance of all the elements of the whole of this human reality, it is not possible to arrive at an ‘intrinsic evil’. Therefore, masturbation and falsehood would not be unchastity or a lie, respectively, if there were proportionally important reasons” (Fuchs, 1984, p. 79). Como se ve, Fuchs se aleja de la teoría tradicional de los actos intrínsecamente malos, que sostenía que, precisamente sin necesidad de llegar a la consideración de las circunstancias y de la intención del agente, habría algunas acciones que se podrían establecer como irremediabilmente malas. Los ejemplos elegidos por Fuchs son importantes, porque recogen dos acciones que tradicionalmente habían sido consideradas intrínsecamente malas, independientemente de intenciones y circunstancias. Para Fuchs, la masturbación o decir algo falso podría ser bueno si existiese una razón proporcionada (Cf. Fuchs, 1993, p. 38). Es decir, el acto en sí sería moralmente neutro, como finalmente Fuchs mismo lo dice en el siguiente texto: “The judgment about the rightness –a diferencia de lo que Fuchs llama la bondad moral personal, que incluye la intención– of human conduct is not per se a ‘moral’ judgment or a moral norm. Rather, it is a response to a question that is ‘neutral’ from the moral point of view: which realization of reality is humanly appropriate or inappropriate?” (Fuchs, 1993, p. 97).

### (c) Louis Janssens

El artículo más conocido de Janssens es difícil de entender no porque sea de lenguaje complicado o poco claro, sino más bien porque está dividido en dos partes que cuesta compatibilizar. Me refiero a “Ontic Evil and Moral Evil”, publicado por primera vez en *Louvain Studies* el año 1972<sup>9</sup>. La primera parte de este artículo es una cuidada explicación de la doctrina de santo Tomás acerca de las causas por las que una acción humana en buena o mala, atendiendo especialmente a lo que suele llamarse *fin* y *objeto*. En esta parte Janssens analiza la relación entre fin y objeto teniendo cuidado de precisar el sentido de los términos, pues el mismo santo Tomás los usa analógicamente y, en consecuencia, con significados relativamente diversos que pueden confundir al lector incauto. Desde luego, estudia estos términos a la luz de varias distinciones claves para entender el pensamiento del Aquinate, como, por ejemplo, la que existe entre *intentio* y *electio* y la otra entre *acto interior* y *acto exterior*. Destaca, al mismo tiempo, la unidad de la acción, cosa que le lleva a afirmar que “[t]he means of the exterior acts participate in the moral goodness when they not only serve the purpose of effecting the end but moreover, when they are in the correct proportion to the end according to reason. This balanced proportion is an *intrinsic*<sup>10</sup> element of the exterior action (*debita proportio ad finem et relatio in ipsum inhaeret actioni*); from this results the fact the exterior action participates in the moral goodness of the end which is the cause of the moral goodness” (Janssens, 2000 [1972], p. 113). Según Janssens la acción exterior –el medio– participaría de la bondad del fin, en la medida en que fuera proporcionada a él, pero esto sería un *elemento intrínseco* del acto exterior. Esto es importante, porque si es intrínseco, debiera haber algo en el acto exterior, incluyendo aquello a lo que se refiere el acto exterior, que no es puesto simplemente por el fin al cual está relacionado. Si no fuera así, la acción exterior po-

<sup>9</sup> Fue publicado en el nº 4.2 de esa revista (Janssens, 1972, p. 115-156). Más adelante sería vuelto a publicar en *Proportionalism: For and Against*, editado por Kaczor, que es la versión que yo he usado.

<sup>10</sup> El destacado es mío.

dría participar de la bondad del fin como algo que le viene prestado desde fuera. Es cierto que Janssens habla de una *equilibrada proporción* como elemento intrínseco del acto exterior y no de alguna propiedad a partir de la cual se establece, en relación con el fin, esa *equilibrada proporción*. Pero es difícil hablar siquiera de proporción si es que no hay dos extremos entre los cuales ella se establece. Desde esta perspectiva, pareciera quedar excluida la posibilidad de una acción u objeto neutro.

Al mismo tiempo, cuando trata acerca de la intención y la elección, Janssens, citando a santo Tomás, destaca la *unidad* del acto voluntario en el que ambos elementos –intención y elección– no pueden ser entendidos separadamente: aunque si bien es cierto que si alguien quiere un fin, no por eso quiere un determinado medio, sin embargo, si alguien quiere un medio, por eso mismo, y en el mismo acto de querer el medio, quiere el fin. Janssens también muestra esta unidad cuando se refiere, siempre siguiendo de cerca los textos del Aquinate, a la unidad existente entre el acto exterior y el acto interior de la voluntad. Ambos se unirían como materia y forma. El fin y el acto interior serían formales, entonces, respecto del medio y acto exterior. Ahora bien, Janssens no pierde de vista que esta unidad es la de una realidad compleja en la que una parte no suprime a la otra. Por eso no va a olvidar que, no obstante la unidad de la acción y el carácter formal del fin, el medio y el acto exterior también, a su manera, participarían en la especificación del fin:

The intention must aim at an end which is morally good according to reason: *ipse appetitus finis debiti praesupponit rectam apprehensionem finis, quae est per rationem* (ST I-II, 19, 3 ad 2). The exterior action too (material element, means) must also be *materia debito modo disposita* to be open to the form of the good end. In other words, the means can only share in the moral goodness of the end if it is correctly proportioned (*debita proportio*) to that end according to our understanding of objective truth and if there is no contradiction between end and means (Janssens, 2000 [1972], p. 114).

Como se ve, Janssens afirma la unidad de la bondad de la acción moral –es la *misma* bondad la del medio y la del fin, la del acto exterior y la del interior, la de la elección y la de la intención–, pero al mismo tiempo afirma la complejidad de la acción humana que obliga a identificar lo que pone cada parte para que esa bondad se realice en el todo.

Hasta aquí nada haría pensar en la posibilidad de un acto exterior u objeto moralmente neutro. Sin embargo, Janssens, me parece, terminaría dándole una prioridad tal al fin que borraría las condiciones que ponía el medio para la *debita proportio*. Y por este camino, aunque parecía haber afirmado expresamente lo contrario, terminaría concibiendo un medio o acto exterior neutro. Veamos cómo ocurriría esto.

Nuestro autor afirmará que sólo es posible saber si una materia es apta para conseguir un fin bueno en el contexto total de la acción, cuyo elemento formal es el fin. Así, por ejemplo, una relación sexual, dice, podría ser adulterio o acto marital. Para saber qué es habrá que ver la acción completa de la cual el fin es el elemento formal (Cf. Janssens, 2000 [1972], p. 112). En el contexto total de la acción, considerando el fin, según Janssens, la acción pasaría a tener realmente una *especie moral* y podríamos saber, entonces, qué es lo que la persona realmente hizo en sentido moral. Por esta vía, Janssens llegaría, primero, a asumir que, por ejemplo, la relación sexual es un acto humano en la medida en que haya intención –lo mismo podría decirse absolutamente de cualquier acción–, y segundo y como consecuencia de lo primero, que la materia (entiéndase *materia circa quam* o acto exterior) estaría privada de toda condición humana. Ella será una realidad premoral (“ontic good”).

Janssens, siguiendo a Knauer, consideraría que cada acción humana pondría en

juego al mismo tiempo bienes y males ontológicos y que la sola consideración de éstos no permitiría conocer la especie de la acción ni tampoco, en consecuencia, si sería buena o mala. Para ello habría que tomar en cuenta, también, la intención del fin. De la acción de la que no se toma en cuenta la intención, dice Janssens, no se puede realizar ningún juicio moral. “We can establish as a principle that is impossible to pronounce a moral judgment on an exterior action which contains ontic evil –e.g., to kill somebody, to utter a falsehood– if this action is viewed only as a factual and actual event (*secundum speciem naturae*) and without pay attention to the end of the inner act of the will” (Janssens, 2000 [1972], p. 136). “Marital intercourse can be called neither moral nor immoral when it is the object of a judgment which considers it without due regard for its end. A moral evaluation is only possible if it is a study of the totality of the conjugal act, viz., when one considers whether or not the conjugal act (means) negates the requirements of love and responsible parenthood (end) (Janssens, 2000 [1972], p. 131). A veces, por la presencia de un mal óntico en la acción se habla de mal moral, pero en ese caso “*moral evil is mentioned too soon*” (Janssens, 2000 [1972], p. 131). Cuando se juzga un acto sin la consideración del fin del agente, se tomaría el mal óntico como si se tratara del mal moral. Así, entonces, decir conscientemente algo falso no sería necesariamente una mentira. Sería más bien neutro moralmente, aunque ónticamente sea un mal. Si ese mal óntico se quiere *per se*, como fin de la intención, la acción sería mala, pero si se quisiera para proteger un secreto que la otra persona no tiene derecho a conocer y así se mantienen en buen estado las relaciones humanas, entonces decir algo falso no sería una mentira, porque nuestro fin es moralmente bueno. En este caso “[w]e implicate ontic evil in our speech only insofar as we want to use an effective means. No contradiction exists between means and end” (Janssens, 2000 [1972], p. 132). El acto exterior –en el ejemplo de Janssens, el lenguaje humano– deviene neutro.

## ¿Es el acto exterior u objeto siempre moralmente neutro o pre-moral, si no se considera el fin?

### (a) La acción moral neutra en santo Tomás

Es cierto que santo Tomás afirma que existen actos indiferentes según su especie (Tomás de Aquino, 2000a, *S. Th.*, 1<sup>a</sup>2<sup>ae</sup>, q. 18, a. 8). Sin embargo, la argumentación que esgrime, me parece, es completamente diferente a la desarrollada por los autores proporcionalistas, pues para éstos la acción es neutra porque, sin la consideración de la intención, no es humana. En este sentido, *toda* acción exterior estaría referida a bienes premorales u ónticos y mientras no sea analizada a la luz, primero, de la intención del fin con que se realiza y, segundo, de las consecuencias que produce no puede ser analizada como moral.

Para santo Tomás, por el contrario, la acción que es neutra porque no es humana no pareciera presentar problemas. Simplemente no entra dentro de las preocupaciones del conocimiento moral, sea práctico, sea teórico. Por eso el Aquinate, luego de distinguir al comienzo de la 1<sup>a</sup>2<sup>ae</sup> de la *Summa* los *actos humanos* de los *actos del hombre*, que no son morales, ya no presta más atención a estos últimos en todo el resto de su tratado de moral, es decir, hasta el final de la 2<sup>a</sup>2<sup>ae</sup>.

El siguiente texto se refiere a las acciones neutras, según las entiende santo Tomás:

Si ergo loquamur de actu morali secundum suam speciem, sic non omnis actus moralis est bonus vel malus, sed aliquis est indifferens; quia actus moralis speciem habet ex

obiecto secundum ordinem ad rationem, ut supra, dictum est. Est autem aliquod obiectum quod importat aliquid conveniens rationi, et facit esse bonum ex genere, sicut vestire nudum; aliquod autem obiectum quod importat aliquid discordans a ratione, sicut tollere alienum, et hoc facit malum in genere; quoddam vero obiectum est quod neque importat aliquid conveniens rationi, neque aliquid a ratione discordans, sicut levare festucam de terra, vel aliquid huiusmodi; et huiusmodi dicitur indifferens (Tomás de Aquino, 2000b, *De Malo*, q. 2, a. 5, c.; Cf. Tomás de Aquino, 2000a, *S. Th.*, 1<sup>a</sup>2<sup>ae</sup>, q. 18, a. 9, c.).

Lo interesante de las acciones neutras en santo Tomás es que, como se puede ver a partir de lo sugerido por el texto citado, ofrecen una clave de análisis de la acción moral desde la que se puede entender mejor qué es el objeto del acto, diferenciándolo del fin, y cuáles son sus propiedades esenciales. Tomemos el ejemplo del Aquinate, *levantar una brizna de paja del suelo*, o si se quiere, aquel otro que aparece junto a éste en la *Summa*, *ir hacia el campo*. En uno y otro caso estaríamos ante acciones que son neutras *ex genere* (según se dice género para referirse a las especies), porque según su especie no incluirían algo que convenga o sea contrario al orden de la razón. Por lo tanto en ellas no habría algo a partir de lo cual pudiera establecerse la debida proporción que debieran guardar con el fin de la vida humana ni tampoco nada que implicara una desproporción. Se trataría de acciones que, consideradas en su género, no harían al hombre ni mejor ni peor. Serían acciones que por sí mismas no estarían ordenadas a un fin respecto del cual hubiese alguna inclinación natural. Por eso, en último término, estas acciones serán buenas o malas según si en concreto se ordenan o no a un fin debido y en las debidas circunstancias. Pero aun cuando sean neutras *ex genere* no dejan de ser humanas. Santo Tomás al referirse a ellas está pensando en acciones voluntarias. Por eso diría en el texto citado del *De Malo* que “no todo acto moral es bueno o malo”, lo cual no deja dudas respecto de que habría un acto *moral* neutro. Pareciera ser claro que no estaría hablando de *actos del hombre*, no formalmente humanos, ni de actos referidos exclusivamente a bienes premorales u ónticos y por eso imposibles de evaluar moralmente. Por supuesto, más adelante, santo Tomás aclarará que el acto moral que *ex genere* es neutro, en concreto será bueno o malo. Es lo propio del acto moral. Pero lo que deseo destacar aquí es que el acto moral neutro, aunque tenga su bondad o maldad indeterminada porque aun no se conoce el fin al cual se ordenará en concreto, no por eso deja de ser moral.

## (b) Confusión proporcionalista en el orden de la abstracción

La acción moralmente neutra brotaría, entonces, de la consideración de su especie o género (para el caso, estos términos significan lo mismo), *que no incluiría el fin intentado*, como lo muestran los ejemplos ofrecidos por santo Tomás. Lo interesante de esto, aun más allá del problema de los actos moralmente neutros, es que dejaría ver que santo Tomás, a diferencia de los autores proporcionalistas, sí piensa que un acto puede ser analizado *moralmente* sin el fin. Y no sólo los actos moralmente neutros, por supuesto, sino que también los buenos y malos. Habría acciones buenas y malas *ex genere*, como, por lo demás, lo dice con claridad el mismo texto ya citado.

¿Cómo sería posible tal cosa, siendo al mismo tiempo verdad lo que sostienen los autores proporcionalistas mencionados en este trabajo, respecto de que no hay acción humana sin un fin?

Me parece que un error que estarían cometiendo los autores proporcionalistas es el siguiente: como el todo que es la acción moral sería precisamente moral porque

el agente se ordena por y desde sí mismo respecto de un *fin*, el cual, además, sería por eso la última forma de tal acción, entonces, ellos asumirían que ninguna parte de la acción humana puede ser analizada separadamente del fin. Si se analizara separadamente, afirman, lo considerado no sería parte de una acción verdaderamente humana y, en consecuencia, no podría tener cualificación moral alguna. En otras palabras, como una acción sería buena o mala en concreto dependiendo del fin, que sería su última forma, entonces, nada podría saberse de la acción *ex genere* si en ella no se considera el fin. Un bien físico o una acción exterior del hombre serían realidades simplemente premorales u ónticas, porque por sí solos no pueden ser morales. Por esto, para los proporcionalistas las normas que prohíben, sin excepción, los actos intrínsecamente malos se fundan en una tautología: el adulterio es siempre malo, porque el término incluye en su definición que el acto sexual se realiza injustamente, es decir, sin una razón proporcionada. Para ellos, que el acto sexual se realice extramaritalmente por o con una persona casada es un asunto puramente físico y entonces, premoral. Tradicionalmente, en cambio, “we here [en las fuentes del cristianismo] find adultery understood as always and necessarily wrongful, yet not defined in terms of its wrongfulness. It is not *specified* as wrongful or inordinate or unchaste sex by a married person outside marriage –as sex without proportionate reason. It is defined as sex by a married person outside marriage” (Finnis, 1991, p. 8). Dicho en otras palabras, el adulterio no es una acción para la que un agente moral no tiene una razón proporcionada y por eso es mala, sino que es mala porque es una acción que moralmente nunca puede ser proporcionada a un buen fin.

¿Por qué los proporcionalistas requieren del fin para definir la especie que nunca será, entonces, general? Me parece que en ellos se confunde la naturaleza de la abstracción según la cual se debiera considerar el objeto en sí mismo. Abstraer del fin, para los proporcionalistas, sería abstraer de la moralidad de las acciones. Para santo Tomás, abstraer del fin sería abstraer, precisamente, del fin como última formalidad moral y de las circunstancias, pero no de la moralidad en general. La abstracción realizada por los proporcionalistas sería semejante a la que haría un médico que, teniendo como objeto directo de su arte el cuerpo de sus pacientes, no los considerara como cuerpos humanos porque el alma espiritual por el que tienen esa vida humana no entra dentro del campo específico de sus preocupaciones.

Para dilucidar este asunto sería importante notar que las acciones exteriores de las que aquí se habla dependen de la voluntad humana, y por eso se analizan como morales. Son acciones que no llegarían a realizarse si no procedieran de una voluntad. McInerney advierte que es distinto el hecho de que la barba crezca (*beard growing*) que el de dejarse crecer la barba. Uno es sin voluntad, el otro, con (McInerney, 1997, p. 78). El primero sucede aun cuando la voluntad no esté presente. Es irrelevante desde el punto de vista moral. Pero el dejarse crecer la barba, aunque el hecho físico del crecimiento no dependa de la voluntad, es algo que no puede suceder sin la voluntad de quien se la deja crecer, pues implica el no querer cortársela. En este sentido, el que la barba crezca, supuesto que es parte del acto *dejarse crecer la barba*, no puede ser visto como una realidad premoral. Hay allí un género de acción, independientemente de lo que luego suceda en concreto, que será bueno o malo o, como ocurre en algunos casos, indiferente.

If we take our power to reproduce ourselves, we are confronted with a process of far greater intrinsic importance. Here, as in the beard growing, we can explain the process without any reference to the intention with which it is done. But there is a crucial difference. Our beard just grows whether we are aware of it or not, but it would be odd to think that we might engage in sexual intercourse, that this activity would take place and only then would the matter of its moral appraisal come up. Still, it is possible

to describe the act of sexual intercourse in such a way that we do not have sufficient grounds for any moral appraisal of it. A man and a woman are making love. What do you think about that, morally speaking? The answer is that we would have to know a good deal more than we are being told. At the risk of seeming prurient, we would want to know if the man and woman were married. If the answer were yes, then we would be likely to say that there is no reason to disapprove of what they are doing. This is not to say that the deed as described demands moral approval. It is possible for a husband and wife to engage in sexual intercourse with one another in a way that would be morally defective. But this criterion is enough for us to condemn the act, if the lovers are not married (McInerny, 1997, p. 79).

Es en este sentido que se afirma que no hay bienes o acciones exteriores premorales a las cuales sólo después les advenga como desde fuera su condición moral. Por supuesto que hay bienes o males puramente ónticos o amorales. El hecho de que crezca la barba, el de sentir hambre cuando no se ha comido y así muchos. Pero no es de eso de lo que se habla cuando se analiza el objeto moral de una acción humana.

An abstract or inadequate account of sexual intercourse makes a moral judgment not yet possible, but this is quite different from the case of man's beard growing. [...] Now to the process so described moral conditions relate as supervenient ones. From the moral point of view, the same natural process can fall under two different moral types, e.g., a marital act and an act of adultery[.] Clearly this does not mean that humans sometimes reproduce themselves amorally and sometimes morally, as if the process could take place without our putting our minds to it. The natural process, in short, is something of an abstract entity. Human reproduction is always a human act, a moral action, good or bad (McInerny, 1997, p. 79-80).

Es de esta manera, entonces, que se habla de un objeto moral, que así puede ser analizado independientemente de la intención del fin. "When Thomas discusses the type or kind of act an action is, as opposed to the circumstances in which it is done and the intention with which it is done, he is not thinking of, say, the reproductive process in abstraction from its being humanly or rationally engaged in. What he calls the object of the action, that which we choose to do, that which makes it the kind of the action it is, is the natural process taken, not abstractly, but as related to reason as consonant or repugnant" (McInerny, 1997, p. 80-81).

El acto humano, en cuanto humano, tiene partes, las que, entonces, deberán ser analizadas en cuanto humanas. No es que habría un acto humano al que luego le sobreviene la calidad moral. No habría especies morales que añaden la moralidad a un género de acciones amorales. El género ya sería moral y, en cuanto tal, bueno o malo. Por supuesto, como dice McInerny, se puede considerar un determinado proceso humano haciendo abstracción de su condición de humano y así no podrá ser evaluado moralmente. Pero este es otro tipo de abstracción en la que el criterio para hacerla es completamente extrínseco a la realidad desde la que se abstrae y por eso deja de lado sus propiedades esenciales. Así, por ejemplo, yo podría decir, abstrayendo su fin natural, que una silla es un proyectil. La abstracción que aquí corresponde hacer, en cambio, es la que no prescinde de las notas esenciales de aquello desde lo que se abstrae. De esta manera abstraer la acción exterior respecto del fin no implica abstraerla de la moralidad. Por consiguiente, tampoco implica negar que pueda ser evaluada *moralmente*. Por eso, situados en la perspectiva del agente moral, que es la perspectiva de la ética, se podría decir que para el hombre en cuanto tal, o para el hombre en cuanto ser que actúa moralmente, no habría

bienes premorales. Los bienes y acciones exteriores estarían dentro del mundo de las cosas humanas –serían siempre morales–, porque dependerían del ejercicio de un acto voluntario. La abstracción de las partes respecto del todo, entonces, se haría sin abstraer el hecho de que esas partes tienen una condición moral. Y no se abstraería de la condición moral, simplemente porque no sería legítimo hacerlo, desde el momento en que las partes dependen de la voluntad. Las partes, por lo tanto, se considerarían separadamente entre sí, pero no respecto de la propiedad esencial del todo como tal, que es la moralidad.

Podría objetarse, a favor de la tesis proporcionalista, que el caso de la acción humana es distinto del caso del organismo vivo, pues el fin, siendo una parte de la acción, es al mismo tiempo el principio formal, por lo que ocupa el lugar del todo. Así, si una parte se abstrae del fin, se abstrae del todo y de su propiedad esencial que es la moralidad. Podría también añadirse como objeción, para mostrar que las partes de la acción moral no pueden analizarse fuera de la situación concreta sin consideración del fin, que en el caso de las circunstancias no se puede establecer su bondad o maldad sin referencia al todo. Con el objeto pasaría lo mismo. Sin embargo, respondiendo a la segunda de estas objeciones, me parece que habría una diferencia importante entre circunstancias y objeto: las primeras, siendo igualmente morales en cuanto suponen conexión con la voluntad, habría que analizarlas en la situación real concreta para determinar si son buenas o malas, porque no entrarían en la esencia del acto moral y por eso no se podrían definir sino por su relación accidental con el fin y el objeto. Pero este no sería el caso del objeto –y con esto enfrente la primera de las objeciones–, pues él entraría en la esencia como materia. El objeto pondría su parte en la esencia del acto moral de tal manera que no sería posible de considerar sin su propiedad esencial que es la moralidad. De modo semejante a como al cuerpo humano no se le niega la humanidad por el hecho de que se le considere abstractamente respecto del alma.

Podría todavía alegarse como objeción que en el caso del objeto, precisamente por tratarse de la materia de la acción, es decir del principio determinable, habría que considerar necesariamente el principio determinante, es decir, el fin, para saber qué sería esa materia, es decir, en lo que aquí nos atañe, qué acción se estaría realizando. Esta objeción, no obstante, implica desconocer lo que afirma santo Tomás: “actus moralis ex duobus speciem sortitur, scilicet ex obiecto, et ex fine” (Tomás de Aquino, 2000a, *S.Th.*, 2<sup>a</sup>2<sup>ae</sup>, q. 110, a. 1, c.). Uno especifica la acción en su género y el otro en cuanto es *tal* acción particular. Es cierto que, en este mismo texto, santo Tomás luego dice que “potentia autem a voluntate mota habet suum obiectum, quod est proximum obiectum voluntarii actus, et se habet in actu voluntatis ad finem sicut materiale ad formale”. Janssens interpreta este texto de manera que le atribuye neutralidad al objeto. La materia, piensa, no especifica nada. A partir de este texto, diría él, decir algo falso no sería necesariamente una mentira. Para que lo fuera se requeriría la intención torcida (Cf. Janssens *in* Kaczor, 2000, p. 133). Sólo allí tendríamos un fin que es una forma moral y que hace que ese decir algo falso sea malo moralmente: una mentira. Pero, contrariamente a lo que piensa Janssens, no se trataría de una materia absolutamente informe, por lo cual, aun cuando el acto exterior se abstraiga del acto concreto, que incluye el fin y sus circunstancias, no querría decir que se le prive de lo que le es esencial: su moralidad. Si no, no tendría sentido la primera afirmación de santo Tomás relativa a la doble especificación por el objeto y el fin, pues habría una sola, y sería la del fin. Como dice Kaczor, “[t]he remote end determines the agent more, although the proximate end determines in part” (Kaczor, 2002, p. 88). En otras palabras, si bien es cierto que, si usamos el famoso ejemplo aristotélico, quien roba para cometer adulterio es más adúltero que ladrón, pues el fin intentado confiere su última

formalidad a la acción, también lo es el hecho de que esa persona es ladrón. Janet Smith señala la extrema importancia de recordar esto para evitar el error de Janssens: "One who steals to commit adultery is more of an adulterer (for this was the end of his act) than a thief (the object was to steal), but it is extremely important to note that he is both a thief and an adulterer for he intended both to steal and to commit adultery" (Smith, 1991, p. 217 in Kaczor, 2002, p. 88). Debido a esto, santo Tomás habla de actos en los cuales habría una doble malicia, la que proviene del objeto u acto exterior, y la que proviene del fin (Cf. Tomás de Aquino, 2000a, S. Th., 1<sup>a</sup>2<sup>ae</sup>, q. 18, a. 7, c.).

Lo que ocurriría, me parece, es que, efectivamente en concreto, el objeto u acto exterior haría las veces de materia, y el fin las veces de forma. Pero se trataría de una forma que no recaería sobre una suerte de materia prima donde está todo por determinar, sino, más bien, sobre una materia segunda que ya tendría su propia forma, aun cuando por su carácter general sería todavía apta para recibir alguna ulterior formalidad. El error de los proporcionalistas estaría en asumir que, porque el objeto todavía puede recibir una ulterior formalidad moral, él no tendría ninguna en sí mismo. Con lo cual, por lo demás, ese objeto quedaría apto para recibir cualquier formalidad, buena o mala. Para el Aquinate, por el contrario, como ya se dijo, un objeto que no es neutro no sería apto para recibir cualquier formalidad, aunque pueda recibir muchas. Por ejemplo, sería muy difícil que una bofetada fuerte pegada sobre el rostro de alguien pudiera recibir una forma por la que fuera una manifestación de amistad. Aunque alguien podría objetar que aun en este caso podría encontrarse una situación excepcional, en la que la amistad se expresara de esa manera. Y es cierto. Sin embargo, habría también ciertas materias que, sin excepción alguna, no serían aptas para recibir una cierta forma. Se trataría de materias que por su configuración formal genérica serían incapaces de ordenarse a cualquier fin bueno. Decir algo falso, por ejemplo, sería la materia de un acto particular, a partir de la cual ella no es apta para recibir –para ser transformada en– la forma de un acto propio de la virtud de la veracidad ni de ninguna otra virtud. Por eso, y supuesto que se trata de una acción humana dado que procede de la voluntad, el acto por el cual se elija decir algo falso sería ya una mentira, independientemente de la intención del fin.

### (c) El nominalismo proporcionalista

El error en la abstracción que se señalaba en el punto anterior, me parece, tiene su fundamento en un segundo error, que, aunque se manifiesta de la misma manera que el primero, creo, está más cerca del corazón de las teorías proporcionalistas. Me parece que en ellas hay una fuerte dosis de nominalismo en el estricto sentido del término. A partir de la condición existencial del acto, en la que éste existiría como *tal* acto, es decir, con *tal especie particular*, en conexión con el fin intentado, se asumiría que sería real –realmente moral– sólo el acto particular, negándose la presencia de algún universal en él. Por eso, sería perfectamente congruente negar la posibilidad misma del análisis de la acción moral *ex genere*: tal cosa no existiría. Este punto de vista, que probablemente tenga raíces moderno-existencialistas (Cf. Composta, 1990, p. 16 y ss.), es lo que consciente o inconscientemente llevaría a los moralistas proporcionalistas a ver la materia de la acción moral como un principio puramente determinable: simple *materia ex qua* o, incluso, como mero accidente, como se intentará mostrar. Pero pareciera que santo Tomás no la ve así.

Según santo Tomás, la acción moral en el orden existencial estaría, efectivamente, revestida de todas las características que le atribuyen los autores proporcionalistas: tendría, por supuesto, un fin. Tendría circunstancias históricas y culturales. Tendría determinadas consecuencias. Tendría un determinado agente inserto en su mundo y en su

tiempo. Pero, aun así, nada de esto le llevaría a concebir al agente moral y a su acción, que es lo que aquí interesa, como sumergido y determinado por estos elementos. Y una de las razones es que pareciera que él ve en la acción exterior, entendida como materia a ser informada por el fin, un principio esencial a la acción –el material–, al igual que los proporcionalistas, pero se trataría, como ya se dijo, de una materia segunda que ya posee alguna forma. Es decir que *tendría alguna inteligibilidad propia*, independiente de la que también poseería por estar ordenada a cierto fin (Cf. Tomás de Aquino, 2000a, *S. Th.*, q. 18, a. 8; q. 20, aa. 1-4). De esta manera, esta materia, el objeto de la acción, entraría en la esencia de la acción moral poniendo algunas condiciones o, si se quiere, informando genéricamente, como ya se dijo. En la acción considerada *ex genere* habría un universal real que, aun cuando, por supuesto, le compete existir individualmente, sería necesario considerar al hacer el análisis moral. La acción exterior ya no sería más una realidad puramente física o posible de describir sólo en términos de una realidad premoral u óptica, sino que contendría un *universal moral*: ella misma, según su configuración formal, sería apta o no, como ya se dijo y como bien lo advierte Janssens, para ser ulteriormente informada por un fin bueno. Si es apta, hablaremos de un objeto bueno. Si no lo es, hablaremos de un objeto malo. El problema de los proporcionalistas, me parece, sería que como la acción es siempre particular, y en cuanto tal estaría en último término informada por el fin, el objeto, que también es visto como algo puramente particular, quedaría reducido a ser una parte accidental del acto. En cierto sentido ni siquiera subsistiría como materia esencial *ex qua*, sino que sería una circunstancia más de la acción, que estaría determinada desde el punto de vista moral por el solo fin intentado. Habría aquí una suerte de espiritualismo, proveniente probablemente del kantismo, pero que no es del caso desarrollar aquí.

En otras palabras, si en la acción humana hay algún elemento inteligible como realidad moral independientemente de su relación al fin, entonces no siempre sería necesario esperar al conocimiento del fin para determinar la especie o género. Este elemento sería lo que se ha denominado *objeto*. Así, cuando alguien da dinero al pobre es limosna, algo bueno *ex genere*. Matar a un inocente en cuanto tal es asesinato, algo malo *ex genere*. Tener una relación sexual con la mujer de otro es adulterio, malo *ex genere*. Comer un plato de comida es cuidar la propia salud, algo bueno *ex genere*. Etc. Es cierto que todas las acciones exteriores buenas pueden ser informadas por un fin malo y de esa manera terminarán siendo malas en concreto, al participar de la maldad del todo causada por el fin. Pero el todo de la acción y las partes distintas del fin, incluido el objeto, no serán malos *por causa del objeto o de la acción considerada ex genere*, sino del fin. Es decir, la posibilidad de que una acción sea mala por el fin no es obstáculo para que el objeto sea bueno en sí.

Alguien podría decir que habría que mostrar aún que el universal contenido en el objeto de una acción es realmente un universal moral. Sólo si es así, se podría sostener que el objeto es causa de la bondad o maldad de la acción moral realmente diversa del fin intentado. Pero aquí volvemos al asunto de la abstracción. Si el acto considerado *ex genere* es parte de la esencia de un acto moral, entonces no se abstrae de su condición moral, sino de las otras partes. El objeto se consideraría, entonces, siempre *secundum speciem moris* y no *secundum speciem naturae*.

## Breve conclusión

Según lo dicho, podríamos concluir diciendo que dado que el objeto sí podría ser bueno o malo *moralmente*, independientemente de la intención del fin, entonces en este sentido la frase "el fin justifica los medios", tal como podría entenderse en el contexto del proporcionalismo, quedaría sin fundamento sólido, pues asumiría que el medio u objeto u acto exterior tomaría toda su bondad del fin como si él,

antes de eso, fuera siempre neutro o premoral. El principio de que el fin justifica los medios olvida tanto el hecho de que la acción exterior elegida proviene de la voluntad y, por eso, en el análisis de la acción humana no está ni puede estar abstraída de su condición moral; como el hecho de que esa acción exterior tiene una inteligibilidad propia distinta del fin –hay en ella un *universal moral*–, a partir de la cual puede ser analizada según si es apta o no para ser informada por un fin bueno, independientemente de esta última información.

## Referencias

- COMPOSTA, D. 1990. *La nuova morale e i suoi problemi: Critica sistematica alla luce del pensiero tomistico*. Città del Vaticano, Pontificia Accademia Di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 194 p.
- FINNIS, J. 1991. *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 113 p.
- FUCHS, J. 1993. *Moral Demands and Personal Obligations*. Washington D.C., Georgetown University Press, 218 p.
- FUCHS, J. 2000. The Absoluteness of Moral Terms. In: C. KACZOR (ed.), *Proportionalism: For and Against*. Milwaukee, Marquette University Press, p. 60-99.
- FUCHS, J. 1984. *Christian Ethics in a Secular Arena*. Washington, D.C./Dublin, Georgetown University Press/Gill and Macmillan, 154 p.
- HALLETT, G.L. 1995. *Greater Good: The Case of Proportionalism*. Washington D.C., Georgetown University Press, 208 p.
- JANSSENS, L. 1972. Ontic Evil and Moral Evil. *Louvain Studies*, 4.2:115-156.
- JANSSENS, L. 2000 [1972]. Ontic Evil and Moral Evil. In: C. KACZOR (ed.), *Proportionalism: For and Against*. Milwaukee, Marquette University Press, p. 100-147.
- KACZOR, C. (ed.). 2000. *Proportionalism: For and Against*. Milwaukee, Marquette University Press, 494 p.
- KACZOR, C. 2002. *Proportionalism and the Natural Law Tradition*. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 228 p.
- KNAUER, P. 1965. La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet. *Nouvelle Revue Théologique*, 87:356-376.
- KNAUER, P. 1967. The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect. *American Journal of Jurisprudence*, 12:132-162.
- KNAUER, P. 2000. The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect. In: C. KACZOR (ed.), *Proportionalism: For and Against*. Milwaukee, Marquette University Press, p. 25-59.
- McINERNEY, R. 1997. *Ethica Thomistica*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 129 p.
- MAUSBACH, G. 1958. *Theologia Morale*. Alba, Edizioni Paoline, vol. 1, 496 p.
- PILSNER, J., 2006 *The Specification of Human Actions in St. Thomas Aquinas*. New York, Oxford University Press, 273 p.  
<http://dx.doi.org/10.1093/0199286051.001.0001>
- TOMÁS DE AQUINO. 2000a. *Summa Theologiae 1ª2ªe y 2ª2ªe*. In: E. ALARCÓN (ed.), *Corpus Thomisticum*. Disponível em: [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org). Acesso em: 25/08/2010.
- TOMÁS DE AQUINO. 2000b. *De Malo*. In: E. ALARCÓN (ed.), *Corpus Thomisticum*, Disponível em: [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org). Acesso em: 10/09/2010.

Submetido em: 24/09/2010

Aceito em: 25/10/2010