



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 5

CT 115 ÉTICA TEOLÓGICA

Fletcher, Joseph. “¿Qué es lo que justifica los medios?”. En *Ética de situación, la nueva moralidad*, 181-201. Barcelona: Ariel, 1970.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Quinta proposición: "Sólo el fin, y nada más que el fin, justifica los medios".

Según sea nuestro temperamento, reaccionamos con cinismo o con desesperación cuando vemos de qué manera la ética cristiana se ha aferrado tercamente, durante siglos, a la doctrina de que "el fin no justifica los medios". Esto es una abstracción absurda: equivale a decir que una cosa no vale lo que cuesta, que *nada* lo vale, que el uso o la utilidad de algo nada tienen que ver con su precio.

¿QUÉ ES LO QUE JUSTIFICA LOS MEDIOS?

En la perspectiva de la ética de situación resulta sorprendente ver cómo esta lapidaria proposición ha encontrado, de modo casi unánime, una aceptación tan fácil e indiscutida. Así como Sócrates vio que una vida no sujeta a reflexión no merece ser vivida, también nosotros podemos decir que unas máximas éticas no sujetas a reflexión no son dignas de que informen nuestra vida. Así, pues, hemos de plantearnos claramente la cuestión implícita en todo lo

que hasta ahora hemos dicho: “Si el fin no justifica los medios, ¿qué es lo que los justifica?” Como es obvio, la única respuesta posible es ésta: “Nada”.

Cualquiera de nuestras acciones es literalmente una insensatez —es decir, carece de sentido y es accidental, meramente fortuita e insustancial—, si no existe algún objetivo o finalidad que la justifique o santifique. Todas nuestras acciones, sin excepción, son puro azar si carecen de finalidad: sólo si la tienen alcanzan la categoría de medio, es decir, llegan a ser significativas en virtud de la finalidad que las trasciende. Y los fines, por su parte, también necesitan de sus medios. Se ha sugerido a veces la existencia de un paralelismo entre lo que estamos diciendo y lo que dijo Kant acerca de las percepciones y los conceptos; podemos, pues, parafrasearlo y decir que los medios sin los fines son vacíos, pero que los fines sin los medios son ciegos. Unos y otros son *co-relativos*. En cualquier momento de la acción, es la correlación de medios y fines lo que la sitúa en el reino de la ética.

Cuentan en la Rusia soviética que Nikolai Lenin llegó a cansarse una vez de que los idealistas tolstoianos fueran repitiéndole que su criterio favorable al uso de la fuerza, tanto en el interior del país como en la esfera internacional, revelaba su falta de sentido ético, y que, por otra parte, como que la violencia *es* mala (no que “pueda” serlo, sino que lo *es*), y como que sus principios le permitían usarla, eso indicaba su convicción de que el fin justifica los medios. Finalmente Lenin se enfrentó con ellos: “Si el fin no justifica los medios, entonces —en nombre del sentido común y de la justicia— ¿qué es lo que los justifica?” No obtuvo

otra respuesta que unos rostros boquiabiertos y unas miradas desconcertadas.

Claro está que no todos los pretendidos fines justifican todos los medios al uso. Nosotros sólo decimos que ciertos fines justifican ciertos medios: ningún situacionista pretenderá convertir esta afirmación en un juicio universal. Como pragmático, el situacionista pregunta siempre por el precio de las cosas, porque entiende que en la teoría y en la práctica todo tiene un precio. Absolutamente *todo* —quede esto bien claro. Incluso “una perla de gran valor” —sea la que sea— puede venderse por amor, si la situación así lo pide.

Deberíamos ser más plenamente fieles al fin que perseguimos en lugar de serlo a los medios de que nos valemos para alcanzarlo, porque entonces los medios serían forzosamente más adecuados y fieles a sus fines. No deberíamos olvidar aquella advertencia de Tomás de Aquino según la cual los medios son unos fines próximos y, por consiguiente, quedan integrados al fin que perseguimos y alcanzamos, al igual que la harina, la leche y las pasas pasarán a formar parte del pastel que preparamos. Los medios son ingredientes, y no simples instrumentos neutros; de ahí que estemos obligados a escogerlos con el mayor cuidado. Los medios no son éticamente indiferentes. *En la mayor parte de situaciones*, la regulación de la natalidad por medio de preventivos, por ejemplo, es mejor que el aborto.

Pero no es menos evidente, en sentido inverso, que no todos los medios al uso convienen a todos los pretendidos fines. Recordando el término clave de A. C. Ewing y H. R. Niebuhr, los medios usados han de ajustarse al fin, han de serle *adecuados*. Si lo son, quedan justificados. Ya

que, en último análisis, es el fin buscado lo que da sentido a los medios empleados. El fin *justifica* los medios.

Los moralistas clásicos y los vulgarizadores piadosos han intentado absolutizar y magnificar aquella observación de Pablo: “¿Y por qué no hacemos el mal para que venga un bien?”,¹ aunque en general lo hayan hecho aislando estas palabras de su contexto. Y decimos que han intentado “magnificar” aquella observación, porque fue hecha en el ardor de la controversia con los antinomistas, los cuales esgrimían la flaqueza e imperfección humanas como razón para hacer lo que les viniera en gana, sin disciplina alguna. Ciertamente es que Pablo fue oscuro y contradictorio con respecto al problema de la justicia de Dios. Pero, ¿acaso podía condenar, en justicia, el pecado humano, si todos los hombres están predestinados a cometerlo y no pueden evitarlo sin la ayuda de la redención de Cristo?

Como dice Theodore Ferris, aquella fue una “confusa disputa”, en la que Pablo “no ofreció una respuesta convincente a las cuestiones que él mismo suscitara”.² Los antinomistas creyeron entender que, según Pablo, nuestra condescendencia con el pecado ofrece a Dios la posibilidad de perdonarnos —lo cual se ajustaba admirablemente a las pretensiones de los antinomistas. G. H. C. MacGregor sugiere que los contrincantes de Pablo interpretaron con asombro sus palabras en el sentido de: “¿Y por qué no *somos* malos para que venga un bien (la gracia)?”, y luego añade, con la perfecta lógica del moralismo intrínsecista,

1. Romanos 3, 8.

2. *The Interpreter's Bible*, edit. por Nolan B. Harmon, vol. IX; Abingdon Press, 1954, p. 423.

que esto último sí que supondría afirmar que el mal es bueno, “y *esto* es un disparate”.³

Que esto *es* un disparate lógico, a nivel verbal —sí, evidentemente. Afirmar que “el mal es bueno” constituye una violación formal del principio de contradicción. Pero el error real que subyace en toda esta disputa y del que todos son víctimas (Pablo, los antinomistas y MacGregor), es la teoría intrinsecista según la cual, lógicamente, una cosa ha de ser o buena o mala. Pero, bueno y malo no son propiedades: son predicados o atributos. Y, *por consiguiente*, lo que a veces es bueno puede ser malo otras veces, y lo que unas veces es ilícito, en otros momentos puede ser lícito, si sirve a un fin suficientemente bueno —*según sea la situación*.

LA LEY SE ENMARAÑA POR SÍ MISMA

Con su terrible literalismo y legalismo, la ética cristiana clásica ha aceptado gran número de opiniones equívocas e incluso claramente contradictorias. Pensemos en los interminables debates y en las elucubraciones talmúdicas con que se han querido racionalizar las muchas cosas que los hombres han de hacer valiéndose de unos medios que, a menudo, son desagradables y, a veces, incluso trágicos. Lo que más quebraderos de cabeza ha ocasionado al moralismo clásico ha sido su necia doctrina de que los medios son intrínsecamente buenos o malos, y nunca pueden justificarse por

3. *Ibid.*

ningún fin o utilidad externa al “valor” que se supone inherente a los mismos medios. Estas elucubraciones legalistas han alcanzado su máximo refinamiento cuando han pretendido racionalizar los métodos violentos e inhumanos de hacer la guerra: matar, mentir, subvertir, violar; pero se han esforzado asimismo por dar con las razones morales que justifiquen la pena capital, los castigos corporales, los subterfugios diplomáticos, las mutilaciones quirúrgicas, y muchas cosas más.

Las vueltas y revueltas que la teología moral, de índole formalista, ha tenido que dar en torno a tales cuestiones no son sino el resultado del hipócrita tributo pagado a una máxima moral que, *de una manera obvia*, todas estas prácticas contradicen. Los cirujanos han de mutilar los cuerpos enfermos para extirparles un cáncer, los sacerdotes han de renunciar al amor conyugal y a los hijos en bien de su vocación, hay enfermeras que han de mentir a los esquizofrénicos para conseguir que se calmen durante el tratamiento médico. Pero, en tales casos, ¿todo esto es lícito!

Todos los opúsculos y manuales sobre “problemas de conciencia” son legalistas. “¿Es lícito...” tener relaciones sexuales antes del matrimonio, jugarse el dinero, robar, practicar la eutanasia, provocar un aborto, mentir, cometer fraudes, incumplir los contratos, *et cetera ad nauseam?* Este tipo de lodazal intrínsecista ha de ser abandonado por inadecuado, insuficiente e irrisorio. La nueva moralidad, la ética de situación, declara que todas y cada una de las acciones humanas son buenas o malas según la situación. Y una actitud tan candorosa como ésta resulta ser una verdadera revolución moral —aunque sea tan antigua como el

profeta Isaías quien, previendo el día en que quedaría desnivelada en su pueblo la proporción entre hombres y mujeres, dijo: "Asirán siete mujeres a un hombre, en aquel día",⁴ para enmendar así las cosas. (En nuestro lenguaje actual diríamos que la monogamia puede ser un ideal, pero no ha de ser un ídolo).

Después de la segunda guerra mundial, Alexander Miller interrogó a varios *maquis* franceses acerca de las experiencias vividas durante la resistencia.⁵ Habían vivido de mentiras (falsificación de pasaportes, de cartillas de racionamiento, de documentos de identidad, etc.) y del robo de víveres y otras provisiones; habían matado a oficiales del ejército de ocupación, a colaboracionistas y, a veces, incluso a algunos camaradas de la resistencia que se hallaban en peligro de ser detenidos y podían comprometer así a toda la organización. Miller les preguntaba si, en tales circunstancias, todo está permitido. La respuesta de los resistentes era clara y definitiva: "Sí, todo está permitido... y todo está prohibido". En su comentario, Miller decía que "sí era preciso matar y mentir, eso sólo podía hacerse bajo la terrible presión de una necesidad social y con un profundo sentido de culpabilidad por no poder hallar una mejor solución en aquellos momentos". Nosotros cambiaríamos eso de "culpabilidad" por *dolor*, ya que situaciones tan trágicas como aquéllas son motivo de dolor, y no de arrepentimiento. Pero, fuera de esto, la cuestión esencial es tal como nos la dice Miller.

4. Isaías 4, 1.

5. Se ha hecho famoso este pasaje de la obra de Alexander Miller, *The Renewal of Man*, pp. 99-100.

Consideremos lo siguiente: a lo largo del *Wilderness Road* o del *Boone's Trail*, en el siglo XVIII, muchas familias y grupos aislados que se dirigían hacia el Oeste por el paso de Cumberland, camino de Kentucky, fueron atacados por los indios y perdieron la vida. Comparemos estos dos episodios en que los pioneros fueron acosados por los salvajes. 1) Una mujer escocesa comprendió que el insistente llanto de su bebé enfermo estaba delatando a los indios la presencia de ella, de sus otros tres hijos y de todo el grupo del que ellos formaban parte; pero se aferró a su hijo y así todos fueron capturados y asesinados. 2) Una mujer negra, dándose cuenta de que el lloriqueo de su criatura ponía en peligro la partida entera de pioneros, le dio muerte con sus propias manos para que reinara el silencio y así todos pudieron alcanzar el fuerte cercano. ¿Cuál de ellas obró rectamente?

Al discutir nuestra primera proposición, ya vimos que sólo el amor es siempre bueno y que la teoría intrinsecista del valor desemboca en la insostenible posición de prohibir absolutamente ciertos actos, sin tener en cuenta las circunstancias. La mentira o el suicidio, por ejemplo, no son lícitos ni siquiera cuando puedan conducir a un bien mucho mayor. Vimos también cómo ese intrinsecismo llega, a veces, a estigmatizar como "*mal menor*" unas acciones, tan cargadas de amor, cual es robar la escopeta a un hombre para evitar que, en un acceso de furor, dispare contra alguien.

Como repite Pablo por dos veces en su primera epístola a los corintios,⁶ esta actitud intrinsecista es sencillamente

6. 1 Corintios 6, 12 y 10, 23.

incapaz de comprender que una acción es buena, no porque se ajuste a la ley, sino tan sólo porque es oportuna, edificante, constructiva —es decir, porque es creadora. A la ética, le es esencial tener un cierto sentido de causalidad, pues de lo contrario todos incidiríamos en la lógica de aquel gran fabricante de automóviles que se lamentaba diciendo: “Sin esos embotellamientos de tráfico que tanto retrasan la llegada de nuestros obreros por la mañana, podríamos fabricar doscientos coches más cada semana”.

¿Qué otra cosa puede hacer lícita una acción, si nos atenemos a la única ley que nos ha legado el Nuevo Testamento, es decir, el “resumen” de Jesús? La respuesta es clara: Nada. Nada hay que pueda hacer buena una cosa, salvo su utilidad agapeísta; nada hay que *pueda* justificar una acción, salvo un designio de amor. Theodore Roosevelt mostró que no era ni lo bastante sincero (cándido) ni lo bastante perspicaz cuando dijo: “Nadie puede justificarse de hacer el mal alegando que es útil”.⁷ Se hallaba profundamente encenagado en el legalismo intrínsecista. Ya que el amor puede justificarlo todo. Y no hay ninguna otra justificación que no sea la de convenir al amor. ¿Qué otra podría haber? Por ejemplo, en un caso concreto, ¿por qué una mujer que no se ha podido casar, no ha de tener derecho a hacer uso de los medios naturales o de la inseminación artificial para convertirse en “madre soltera” y ser como las viudas con hijos, que tampoco tienen esposo?

La dogmática afirmación de Roosevelt pone en duda incluso las decisiones divinas y desafía el mismo designio

7. Theodore Roosevelt, *The Strenuous Life*, Century, 1901; citado con la anuencia de The Container Corporation of America.

ético de Dios. Según algunas teologías, como por ejemplo las de William Temple y Josiah Royce, el problema del mal (¿cómo explicar su presencia en un mundo creado por un Dios omni-potente y omni-amante?) queda bien resuelto por la teoría de la "tutela", una teoría según la cual Dios permite el mal para así inducir a los hombres a que se eleven a una altura moral que nunca alcanzarían si no tuviesen que luchar, sacrificarse y batallar denodadamente contra el mal.⁸ He aquí, pues, una teodicea estrictamente fundamentada en la idea de que el fin justifica los medios.

En cuanto comprendemos y de verdad aceptamos que sólo el amor es bueno en y por sí mismo, y que ningún acto humano tiene la menor significación *ética* si lo aislamos de sus consecuencias previsibles —tan sólo entonces vemos que la formulación correcta del problema consiste en preguntar: ¿Acaso un medio malo anula siempre un fin bueno? Y la respuesta, basándose en lo que algunas veces se llama la "debida proporción", ha de ser: "No". Siempre depende de la situación. Quienes hablan contra la lotería nacional porque "el juego es malo", actúan como empedernidos legalistas; pero si su oposición se debe a que la lotería es un sistema que reporta más mal que bien, entonces ya nos los podemos tomar en serio —aunque no estemos de acuerdo con ellos.

Podríamos y deberíamos admitir que obró rectamente la prostituta del film griego *Nunca en domingo*. En el Pireo, cerca de Atenas, conoce a un joven marino, consumido por el miedo de que quizá no posea la virilidad de un hom-

8. Cf. Joseph Fletcher, *William Temple: Twentieth Century Christian*, The Seabury Press, Inc., 1963, pp. 80-82, 316-318.

bre normal y adulto; tan intensa y corrosiva es su angustia, que repercute en su entera personalidad. Deliberadamente (es decir, de un modo responsable) la mujer se la arregla para que el marino triunfe con ella, vuelva a sentirse seguro de sí mismo y se libere psicológicamente de un posible complejo de impotencia sexual.

Veamos ahora el informe que escribió un pastor episcopaliano sobre su experiencia en una parroquia pobre de la costa oriental.⁹ El pastor quería conocer íntimamente la subcultura de los adolescentes (*teen-agers*) de su barrio. Viendo que se basaba en las estructuras de una organización de banderías o parcialidades callejeras, procuró que los cabecillas y sus secuaces hicieran de la iglesia parroquial su cuartel general. Ante los frecuentes casos de embarazo, muy explicables por la promiscuidad sexual en que habitualmente vivían aquellos adolescentes, el pastor les planteó la cuestión de si no deberían usar contraceptivos, ya que no tenían la intención de mantenerse castos.

No nos alarmemos de que el pastor se encontrara con que sus amigos nada sabían de esta cuestión, a pesar de que abundasen entre ellos las enfermedades venéreas, los abortos ilegales y los hijos bastardos. Ahora bien, ¿les pudo ayudar realmente el pastor, dado el "profundo abismo", como él mismo dice, que separaba los ideales de conducta de aquellos jóvenes y los que imperaban en su propia Iglesia? Su informe *no nos dice ni una palabra sobre esto*, y es de temer que semejante silencio no sea simple discreción, sino el reconocimiento implícito de que su "idealis-

9. C. K. Myers, *Light the Dark Streets*, The Seabury Press, Inc., 1957, pp. 46-48.

mo" legalista no le dejó adoptar las disposiciones de amor con las que hubiera podido ayudarles. (El puritanismo legalista también ha prohibido a las entidades de beneficencia que faciliten contraceptivos a las madres que acuden a tales centros —y así ha logrado que su precio sea mucho mayor—, alegando que una mujer promiscua es justo que sufra por sus pecados— y, con ella, ¡también sus hijos!).

LOS CUATRO FACTORES

¿Qué es, pues, lo que hemos de tener en cuenta al analizar, sopesar y juzgar una situación? ¿Qué hemos de considerar en ella y qué circunstancias nos interesa conocer? Hay cuatro cuestiones de importancia fundamental e insoslayable, que hemos de dilucidar en cada caso, cuatro factores que entran en juego en cada situación, y todos ellos han de ser sopesados en las balanzas del amor. Puesto que las decisiones de los hombres nunca son fortuitas.

El primer factor, el primordial, es el *fin*. ¿Qué queremos? ¿Qué objetivo pretendemos? ¿A qué resultados aspiramos? Un estudiante, por ejemplo, puede querer una enciclopedia nueva y realmente útil. Pero, entonces, y como segundo factor, ¿con qué *medios* podrá adquirirla? ¿De qué método se servirá para alcanzar el fin que pretende? Porque puede conseguir la enciclopedia robándola, alquilándola o comprándola; y en este último caso, para agenciarse el dinero necesario, puede robar, ahorrar, mendigar, tomar prestado o jugar. Llegamos así al tercer factor: el

motivo de la acción. ¿Cuál es el impulso o la dinámica “volitiva” que engendra aquel acto? ¿Al estudiante le mueve la envidia, la caridad, el interés académico, la ostentación o la bibliomanía?

Finalmente, quien adopta una grave decisión aún debe formularse una cuarta pregunta: ¿Qué *consecuencias* son de prever? Dado el curso de la acción y su contexto, ¿qué efectos directos e indirectos se seguirán de esa acción, y cuáles serán sus consecuencias inmediatas, pero también las remotas (secuelas)? Fijémonos que esta última pregunta implica la existencia de muchos más resultados vinculados a la acción que el simple fin pretendido por ella, y que *todos* han de ser sopesados y asumidos. En cuanto ha logrado agenciarse su enciclopedia, al estudiante pueden sobrevenirle otras cosas: que se quede arruinado, que se le intensifique una posible neurosis, que mejore profesionalmente, que tropiece con el resentimiento de su mujer o de un acreedor, que dé cima a la redacción de una importante tesis.

El legalismo rigorista e intrinsecista sostiene a menudo que para ser mala una acción le basta con que sea malo uno solo de estos cuatro factores, mientras que para ser buena precisa que sean buenos *todos* ellos. Cuando Kant, el abuelo de los modernos absolutistas éticos, escribió su ensayo: *Acerca de un supuesto derecho a mentir por motivos caritativos*, dejó bien sentado que, según su ética, decir una mentira a un posible asesino para salvar la vida de su víctima es un acto malo. El situacionista prefiere la ética de la ley civil en la cual, no haber dicho una mentira cuando ésta era necesaria, es muy posible que acarree una

acusación de complicidad si efectivamente ha dado lugar a un crimen.

Aquí nos enfrentamos de nuevo con el problema de los universales y el imperativo categórico. Pero nosotros no reconocemos más imperativos que los *hipotéticos*, es decir, una acción *sólo* es imperativa *si* la situación la exige en bien del amor. Schopenhauer dijo una vez que, tanto si Kant daba el nombre de “imperativo categórico” a su absolutismo legalista como si lo llamaba “fitziputzli”, no dejaba de ser “la teología del sargento instructor de la Prusia ochocentista, con la única diferencia de que ahora el sargento era una abstracción”,¹⁰ y con razón lo llamó: “La apoteosis del desamor, la antítesis exacta —¡y tanto!— de la doctrina moral cristiana”.¹¹

Desde los tiempos de Juan Crisóstomo se ha venido repitiendo que la esencia del pecado está en la confusión de los medios y los fines. Cuando algo llega a convertirse en un fin en sí mismo —como el dinero para un avaro— y deja de ser un medio para alcanzar, como fin propio suyo, un bien personal —eso es pecado. Cuando una persona anda tras la euforia de los narcóticos como un fin en sí mismo (a la manera de los drogados por el opio y la morfina) y no como un medio analgésico o para lograr una curación mental —eso es pecado. Pero, al llegar a este punto, reviste una singular importancia subrayar que, en la perspectiva situacionista, los *fines*, al igual que los medios, son relativos; que todos los fines y los medios están rela-

10. Arthur Schopenhauer, *The Basis of Morality*, trad. inglesa de A. B. Bullock; The Macmillan Company, 1903, p. 50.

11. *Ibid.*, p. 6.

cionados entre sí en una jerarquía de cooperación; y que, *a su vez*, todos los fines se convierten en medios para otros fines más elevados. Sólo hay un fin, una meta, un objetivo que no es relativo ni contingente, sino que siempre es un fin en sí mismo: el amor.

Conviene recalcarlo: *No sólo los medios, sino también los fines son relativos* y sólo extrínsecamente justificables. Los fines únicamente son buenos si se da el caso de que contribuyen a algún bien distinto de ellos mismos. Nada hay que sea intrínsecamente bueno, salvo el bien más elevado, el *summum bonum*, el fin o el objetivo de todos los otros fines: el amor. Nada de cuanto hacemos podemos decir que *sea* bueno; sólo podemos decir que es un medio para un fin, y que así le *acontece* eso de tener un valor en aquella relación de causa-y-efecto.

El obispo Kirk llegó muy cerca de una visión extrínsecista y situacionista cuando, al hablar de la antigua regla sobre los fines y los medios, dijo: “De hecho, la forma correcta de esta máxima es: ‘Las circunstancias alteran los casos’. Y eso es obviamente cierto. Un acto que es bueno en unas circunstancias puede ser malo en otras”.¹² Pero sólo llegó muy cerca del situacionismo: por desgracia no dijo (como debería haber dicho) que un acto que es malo en algunos casos puede ser bueno en otros. No acabó de llegar a puerto, porque sólo supo ver una cara de la moneda. Su apuesta en favor de la libertad, partiendo del legalismo, era demasiado tímida.

Hay quienes invocan el principio de la “cuña” contra

12. Kenneth E. Kirk, *The Study of Theology*, Londres, Hodder & Stoughton, Ltd., 1939, p. 383.

cualquier intento de afirmar la relatividad de los valores. Las excepciones a una ley —dicen— son una cuña peligrosa, cual morro de camello en el interior de una tienda de campaña. La eutanasia, por ejemplo, la consideran como “un acto que dañaría gravemente a la humanidad si fuese elevada a norma general de conducta [y] es mala en cada caso individual”,¹³ es decir, un caso particular de compasión por amor, *si todo el mundo lo llevara a término*, significaría el caos o una crueldad desatada.

Los legalistas arguyen que la consecuencia de desobedecer las leyes, tanto morales como civiles, sería un debilitamiento de la ley y del orden, y que, por muy deseables que puedan ser las consecuencias inmediatas de la desobediencia, su “último” resultado “sería” la anarquía. Recientemente, un tribunal inglés condenó a la mínima pena de prisión posible a un padre convicto de haber puesto fin a la vida de su hijo, que era un mongólico idiota; en los considerandos de la sentencia se decía que, aunque el juez habría obrado quizá del mismo modo que el acusado en aquellas circunstancias, el hecho de eximirlo de la ley y del castigo que comporta un asesinato, podría inducir a otros a cometer nuevos asesinatos y quebrantaría la estructura social.

A primera vista, esta sentencia parece ser una constatación realista de que las consecuencias de nuestras acciones no sólo son inmediatas sino también remotas, y que éstas últimas no pueden ser olvidadas al tomar una decisión. Pero, de hecho, no se trata sino de un nuevo disfraz de aquella regla abstracta de Kant, según la cual todo acto, para ser

13. J. V. Sullivan, *Catholic Teaching on the Morality of Euthanasia*, Catholic University Press, 1949, p. 54.

moral, debe ser querido como norma *universal*. Ahora bien, no hay acto humano alguno, por grande que sea el amor con que lo hayamos querido, que no pueda llevarnos al mal si las circunstancias cambian sensiblemente —y hablar de “universal para designar tan sólo unas condiciones exactamente similares” es rehuir la diversidad de la vida.

Este argumento de la “cuña” se parece mucho a las objeciones reaccionarias contra las nuevas posibilidades de incrementar el control humano sobre las condiciones de vida. Si permitimos el uso de contraceptivos —se dice—, los matrimonios dejarán de tener hijos, por egoísmo. (¡ Con mayor frecuencia contribuirá tal uso a que la gente deje de tener hijos por estupidez!) La respuesta pertinente es: *Abusus non tollit usum* (el abuso no ha de impedir el uso.)

Es obvio que esa objeción de la “cuña” no se esgrime nunca contra los verdugos, los soldados o los solterones de nuestra sociedad. El “argumento de la generalización” (“¿qué sucedería si todos hicieran lo mismo?”) no es, en realidad, sino una de las maniobras urdidas para desacreditar la responsabilidad personal y dejar que la ley lo controle todo. Fundamentalmente es una jugada antisituacionista, una forma de obstruccionismo, una acción dilatoria de la moralidad inmovilista.

SANTIFICAR LOS MEDIOS

Cualquiera que sea la decisión que adoptemos en nuestras opciones, siempre es el fin el que justifica los medios. No todos los fines, ciertamente, pueden justificarse a sí

mismos, porque, en la ética de situación cristiana, el amor es el único fin que tiene valor en sí mismo. Todos los demás fines y *todos* los medios se justifican según sean los cambios y los azares de las situaciones ilimitadamente diversas.

Lo que a menudo se ha presentado como prueba del doble juego de los jesuitas y de su tendencia a eludir la "ley moral", es algo que, de hecho, habla en favor suyo; por nuestra parte, abrazamos de todo corazón su máxima: *Finis santificat media* (el fin justifica, o santifica, o da validez a los medios). A esta afirmación precisamente es a la que conduce nuestro principio del valor extrínseco o contingente. Brunner lo formulaba de modo parecido al decir que "el fin necesario santifica los medios necesarios".¹⁴ De ahí que pudiera hablar de "la santificación de los medios por el fin". (N. H. Söe, de Dinamarca, afirma que Brunner "nunca llegó a ser un *Situationsethiker* [un moralista situacionista]).¹⁵ Pero todo evidencia que Söe andaba equivocado).

Pensar que podemos eludir dudas y conflictos acogiéndonos a la ley, es una trampa y una quimera. Un moralista legalista, hablando del problema que suscita un espía hecho prisionero, escribe: "El suicidio directo sería un medio malo para alcanzar un fin bueno, aunque el espía tema que la coacción y la tortura puedan arrancarle una información de vital importancia. Es exactamente el mismo caso del sacerdote que temiera violar el secreto de confesión si era

14. Emil Brunner, *The Divine Imperative*, p. 246.

15. *The Theology of Emil Brunner*, edit. por C. W. Kegley; The Macmillan Company, 1962, p. 255.

torturado para forzarle a ello: tendría que orar para tener la fuerza de no despegar los labios, pero nunca podría suicidarse".¹⁶ Aquí nos hallamos ante una colisión frontal entre el absoluto de la vida (no tanto por lo que se refiere a su conservación, como por lo que atañe a no sacrificarla indebidamente) y el absoluto del secreto.

La misma "perplejidad" invade al legalismo cuando el conflicto se establece entre la obligación de guardar un secreto y las exigencias de la justicia-amor; por ejemplo, cuando un sacerdote sabe "bajo secreto de confesión" que un hombre inocente va a morir por el crimen que cometió su penitente. La ley canónica le prohíbe revelar lo que sabe. Sin embargo, ¿por qué es más importante la vida del espía que la vida de sus conciudadanos? ¿Por qué el secreto sacerdotal es más sacrosanto que la vida del hombre inocente, desgraciada víctima de las circunstancias que le conducen a la muerte? (Todo parece indicar que la conservación de la propia vida ocupa el primer lugar, que después sigue la observancia de la inviolabilidad del secreto, y que al amor al prójimo sólo le queda un triste tercer lugar.)

Por esto, en las relatividades de este mundo, donde la conciencia labora por obrar rectamente, si en *esta* circunstancia el amor tiene mayor peso, siempre será lícito hacer lo que, en otros contextos, sería un mal. Porque es de la incumbencia del amor calcular las ganancias y las pérdidas, y actuar de tal modo que siempre resulte ganancioso.

Así, pues, hemos de oponernos rotundamente a la antigua regla sobre los fines y los medios, que se ha hecho

16. F. J. Connell, en *American Ecclesiastical Review*, vol. CXLII, 1960, pp. 132-133.

clásica en ética cristiana y en teología moral. No podemos dejar de hacer una obra preponderantemente buena sólo porque los medios necesarios resulten ser “generalmente” malos, o porque entrañen algún mal. Para nosotros, si algo es bueno o malo y si una acción es lícita o ilícita, no se debe nunca a lo que la cosa o la acción sean *en sí* mismas, sino que viene determinado *por* las circunstancias. A William James le gustaba decir que la verdad no existe *ante rem*, es decir, antes o separadamente de los hechos en cuanto vividos, sino *in rebus*, es decir, en el acontecimiento mismo, en el acontecimiento vivido. Y lo mismo ocurre con el bien. Años atrás, el Congreso aprobó una ley especial concediendo la ciudadanía norteamericana a una doctora judía rumana, que había hecho abortar a tres mil mujeres judías internadas en un campo de concentración, porque en él las mujeres embarazadas eran conducidas inmediatamente a los hornos crematorios. Aun aceptando el punto de vista de que el embrión ya es una “vida humana” (cosa que muchos no aceptamos), “matando” a tres mil vidas embrionarias la doctora salvó a las tres mil vidas de las madres y evitó el asesinato de unas y otras, es decir, de *seis mil* vidas.

Si, por ejemplo, en el caso *particular* de una familia determinada, el bienestar sentimental y espiritual tanto de los padres como de los hijos puede quedar más eficazmente asegurado por un divorcio, entonces, por malo y agitanado que suela ser habitualmente el divorcio, el amor lo exige. El método que sigue el amor consiste en juzgar según el caso particular, no en someterse a las leyes y a los universales. El amor no proclama unos enunciados solemnes; formula preguntas concretas, preguntas sobre la situa-

ción. Divorciarse puede equivaler, algunas veces, a lo que hizo David "cuando entró en la casa de Dios y comió los panes del ofrecimiento": es lo mismo que Cristo nos hubiera aconsejado. Pero el hecho de que los evangelios nos digan que Jesús, por un lado, bendijo la acción de David debido a la situación concreta en que éste se hallaba y que, por otro lado, hizo absoluta la prohibición del divorcio, esto suscita un grave problema a los eruditos biblistas (problema que resulta particularmente incómodo para los literalistas y legalistas), pero no es causa de la menor confusión para la ética cristiana, al menos para la ética cristiana situacionista. Ya que estamos absolutamente seguros de esto: querer el fin es querer los medios.

Sólo el fin, y nada más que el fin, justifica los medios.