

EL DEBATE SOBRE LAS INTERPRETACIONES DEL NÚMERO 73 DE *EVANGELIUM VITAE* EN LA TEOLOGÍA MORAL CATÓLICA

JOSÉ GUILLERMO GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ*

SUMARIO: I. *El tercer párrafo del número 73 de Evangelium vitae*. II. *Algunas coordinadas para comprender adecuadamente las indicaciones de Evangelium Vitae 73*. 1. Las leyes injustas: ley civil y ley moral. 2. La objeción de conciencia. 3. La ilicitud de hacer el mal para que venga el bien. 4. La ilicitud de la cooperación con las leyes intrínsecamente injustas. 5. El deber de empeñarse en la reforma de las leyes moralmente inaceptables. III. *El debate acerca de la correcta interpretación y aplicaciones concretas del tercer párrafo del n. 73 de Evangelium Vitae*. 1. Autores con posiciones en el consenso a favor de la licitud del acto de apoyar propuestas que abrogan parcialmente una ley injusta existente o puesta a votación. 2. Autores con posiciones contrarias al consenso a favor de la licitud del acto de apoyar propuestas que abrogan parcialmente una ley injusta existente o puesta a votación. IV. *Conclusión: La utilización de EV 73,3 según la interpretación de los autores del consenso en algunos documentos con autoridad magisterial de la Curia Romana*.

El año pasado se han cumplido 25 años desde aquel 25 de marzo de 1995 en que San Juan Pablo II firmó su Carta Encíclica *Evangelium Vitae* sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana. Uno de los documentos magisteriales más trascendentes de su Pontificado. Se trata de una enseñanza radicada firmemente en la Sagrada Escritura y en íntima continuidad con el Magisterio precedente sobre el valor sagrado de la vida humana en diálogo honesto y sincero tanto con los desarrollos de las ciencias y tecnologías biomédicas, como con las distintas corrientes de reflexión moral de ese momento. Bien situado ante los desafíos de la cultura contemporánea en donde este valor, que hasta tiempos muy recientes se afirmaba solidamente, cada vez más se ha ido obscureciendo dando lugar a legislaciones permisivas que permiten atentados contra la vida humana y poco a poco van modificando la consideración ética de prácticas como el aborto, la eutanasia o la fecundación “in vitro” en la opinión pública.

La Encíclica es rica de consideraciones y propuestas que han dado lugar a una intensa actividad de investigación y discusión teológica y pastoral a lo largo de

* Centro de Estudios de Familia, Bioética y Sociedad de la Universidad Pontificia de México.

estos años, por ello para no perder el rumbo hay que leerla en sintonía con otros documentos del Magisterio de Juan Pablo II, especialmente aquellos a los que su sucesor, Benedicto XVI, una vez que concluyó su ministerio petrino, no dejó de recordar como irrenunciables para el tiempo actual. Me refiero a las otras dos Encíclicas doctrinales: la *Veritatis Splendor* y la *Fides et Ratio*.

Uno de los temas más urgentes para el momento en que fue redactada la Encíclica y que no ha perdido actualidad es el que se refiere al papel de los católicos junto con otros hombres de conciencia recta empeñados en el mejoramiento de las leyes injustas, especialmente en campos éticamente sensibles con referencia al respeto de la dignidad de la vida humana desde su concepción hasta su muerte natural y la promoción y defensa de la naturaleza y dignidad del matrimonio y la familia.

La Encíclica aborda directamente la cuestión en el número 73. Ahí donde retomando las enseñanzas acerca de la intangibilidad de la vida humana, de la necesidad de la congruencia de la ley positiva con la ley moral para ser justa y de los principios éticos acerca de la cooperación al mal, se refiere a aquel especial problema de conciencia en el que, dentro del contexto social y político del pluralismo y la democracia participativa, se vienen a encontrar no pocos legisladores católicos y personas de buena voluntad, cuando su voto resulta decisivo para mejorar una legislación gravemente injusta, mediante la abrogación parcial de la injusticia de la ley precedente o de otra más permisiva puesta actualmente para ser votada, cuando resulta imposible abrogarla completamente debido al contexto legislativo de la composición de las cámaras o de los reglamentos de votación vigentes y el abstenerse de votar o votar en contra de esa ley parcialmente abrogativa permitiría que pasase una ley más injusta.

Este problema de conciencia era acuciante para muchas personas de conciencia recta, entre los que se encontraban quienes se reconocían cristianos y católicos, en un momento en que algunas sociedades después de haber vivido la amarga experiencia de una legislación sumamente permisiva con respecto al aborto empezaban a hacer replanteamientos que intentaban abrogar esas leyes, sostenidos por los movimientos pro-vida. En este momento la batalla por conseguir legislaciones más respetuosas de la vida humana naciente sigue teniendo una gran vigencia y los criterios de discernimiento y de conducta que da la Encíclica son especialmente clarificadores en el contexto social prevalente en la mayoría de las naciones occidentales que Max Weber describió ya a principios del s. XX como de “politeísmo ético”.¹

¹ El celebre sociólogo alemán observaba que en la ética pública se reproducía el mismo fenómeno del politeísmo que fue fundamental durante milenios para la vida social de muchas culturas. La relevancia sociológica del politeísmo consiste en el saber adecuar muy bien lo absoluto de la divinidad, según modalidades “correctas”, en la convivencia cotidiana. Esto permite confrontar

Además, los ámbitos en que tales criterios pueden ayudar a discernir un curso de acción que sea lícito se han ampliado, por ejemplo con referencia no sólo a la naturaleza y dignidad del matrimonio y la familia, sino incluso con referencia a la diferencia sexual y la identidad personal o los alcances de la tecnología en el mejoramiento o potenciación del ser humano, entre muchos más.

Sin embargo hay que decir que Juan Pablo II no pretendía dar indicaciones precisas sobre cómo actuar en un determinado contexto, o señalar unos principios que fueran válidos universalmente para muchas situaciones análogas, sino más bien mostrar un modo de discernir específico en una situación específica y que quizás sólo de manera ejemplificativa puede servir para discernir en el “aquí y ahora” un curso de acción que sea coherente con los principios irrenunciables de la moral católica, como son la existencia de actos intrínsecamente malos, la ilícitud de la cooperación formal al mal, la ilícitud de obrar el mal para conseguir el bien y el deber no sólo de abstenerse de actuar el mal en contra de la propia conciencia, sino de hacer el bien cuando es imposible lograr una abrogación total de la injusticia de una ley que actualmente está siendo propuesta al voto y el voto contrario o la abstención permitirían que pasara una legislación más injusta.

Como se sabe, la correcta exégesis del número 73 de la Encíclica y concretamente del tercer párrafo ha dado lugar a un intenso debate entre autores fuertemente empeñados con el Magisterio de la Iglesia y con la lucha pro-vida. Analizar de manera sumaria este debate e intentar ofrecer una exégesis plausible es el objeto de este trabajo.

Para ubicar la actualidad de este debate baste recordar que este año Tommaso Scandroglio en un libro recientemente publicado aborda directamente esta cuestión² diciendo que «dada las muchas manipulaciones de que ha sido objeto este número, quizás habría sido bueno explicitar de modo más claro el sentido

las diversas divinidades y, mediante algunos principios simples, tolerar varias adoraciones contemporáneamente que evitan los exclusivismos peligrosos susceptibles de fragmentar una sociedad. Así se comprende el porqué del rechazo cultural que ha inspirado la posición monoteísta, en la cual se ha llegado a percibir un peligroso principio de disolución del sistema social establecido. Este fenómeno social se aplica actualmente al sentido absoluto que el hombre percibe en la acción moral. Se considera conveniente diluirlo rápidamente en “correcciones sociales” permitidas, lo que implica de parte de los gobernantes la tendencia a favorecer un radical pluralismo moral. «El procedimiento es muy sencillo: en donde existía una convicción moral, se promueve la existencia de opiniones alternativas, hasta llegar a considerar la primera como una “opinión más”, entre las demás que son tanto o más plausibles; a continuación, se hace creer mediante sondeos de opinión manipulados que tal idea es en realidad una “idea minoritaria” para después, finalmente, hablar de la gran tolerancia del sistema que permite la existencia de una “opinión marginal”». (Cfr. M. WEBER, *La ciencia como vocación*, en IDEM, *El político y el científico*, Alianza, Madrid 1993, 180-231).

² T. SCANDROGLIO, *Legge ingiusta e male minore*, Phronesis, Palermo 2020, 440.

de tal párrafo [se refiere al 3er párrafo del número 73 de la Encíclica]» e incluso sostiene que el Cardenal Elio Sgreccia, de feliz memoria, le habría dicho que tal era la intención de san Juan Pablo II pero que no lo hizo para no chocar con la Conferencia Episcopal Polaca que dos años antes de su publicación había hecho unos pronunciamientos distintos de lo que Scandroglio piensa habría sido la *mens* del Pontífice y cercanos a la interpretación que John Finnis, Angel Rodríguez Luño y yo mismo,³ entre otros muchos autores dan de ese párrafo. Como se ve el debate es actual y será muy ilustrativo repararlo en este artículo.

Para proceder ordenadamente comenzaremos por recordar lo que el tercer párrafo del número 73 de la Encíclica dice ubicándolo en el contexto del documento y repasaremos algunas coordenadas que la misma Encíclica nos da para interpretarlo correctamente. A continuación, reportaremos de manera sincrónica las principales interpretaciones que se han dado. Aquí existe una dificultad, porque el debate que mencionamos se ha dado como un diálogo académico, sería muy interesante presentar el debate de manera diacrónica, pero esto resulta complicado y este escrito sería muy extenso, de ahí que intentaré exponer de manera sucinta los argumentos, aunque quizás se pierdan muchos matices que sería interesante repasar para quien desee hacer un estudio más exhaustivo. Finalmente expondré la interpretación que considero más plausible apoyándome en la utilización que el mismo Magisterio de la Iglesia ha hecho de ese número.

I. EL TERCER PÁRRAFO DEL NÚMERO 73 DE *EVANGELIUM VITAE*

El núcleo del debate al que nos referimos en este artículo se centra en las consecuencias de lo que señala el Pontífice en el tercer párrafo del número 73, sin embargo, me parece oportuno comenzar por recordar qué es lo que dice ese número compuesto de tres párrafos reproduciéndolo íntegra y sucesivamente ubicándolo después en el contexto de la Encíclica.

Así pues, el aborto y la eutanasia son crímenes que ninguna ley humana puede pretender legitimar. Leyes de este tipo no sólo no crean ninguna obligación de conciencia, sino que, por el contrario, establecen una grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia. Desde los orígenes de la Iglesia, la predicación apostólica inculcó a los cristianos el deber de obedecer a las autoridades públicas legítimamente constituidas (cfr. Rm 13, 1-7, 1P 2, 13-14), pero al mismo tiempo enseñó firmemente que “hay que obedecer a Dios antes que a los hombres” (Hch 5, 29). Ya en el Antiguo Testamento, precisamente con relación a las amenazas contra la vida, encontramos un ejemplo significativo de resistencia a la orden injusta de la autoridad.

³ Cfr. J.G. GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *El comportamiento de los católicos ante las legislaciones injustas. Estudio de las indicaciones contenidas en el n. 73 de Evangelium vitae*, Edusc, Roma 2017, 456.

Las comadronas de los hebreos se opusieron al faraón, que había ordenado matar a todo recién nacido varón. Ellas “no hicieron lo que les había mandado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida a los niños” (Ex 1, 17). Pero es necesario señalar el motivo profundo de su comportamiento: “Las parteras temían a Dios” (ivi). Es precisamente de la obediencia a Dios –a quien sólo se debe aquel temor que es reconocimiento de su absoluta soberanía– de donde nacen la fuerza y el valor para resistir a las leyes injustas de los hombres. Es la fuerza y el valor de quien está dispuesto incluso a ir a prisión o a morir a espada, en la certeza de que “aquí se requiere la paciencia y la fe de los santos” (Ap 13, 10).

En el caso pues de una ley intrínsecamente injusta, como es la que admite el aborto o la eutanasia, nunca es lícito someterse a ella, “ni participar en una campaña de opinión a favor de una ley semejante, ni darle el sufragio del propio voto” (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre el aborto procurado* (18 noviembre 1974), 22: AAS 66 (1974), 744).

Un problema concreto de conciencia podría darse en los casos en que un voto parlamentario resultase determinante para favorecer una ley más restrictiva, es decir, dirigida a restringir el número de abortos autorizados, como alternativa a otra ley más permisiva ya en vigor o en fase de votación. No son raros semejantes casos. En efecto, se constata el dato de que mientras en algunas partes del mundo continúan las campañas para la introducción de leyes a favor del aborto, apoyadas no pocas veces por poderosos organismos internacionales, en otras Naciones —particularmente aquéllas que han tenido ya la experiencia amarga de tales legislaciones permisivas— van apareciendo señales de revisión. En el caso expuesto, cuando no sea posible evitar o abrogar completamente una ley abortista, un parlamentario, cuya absoluta oposición personal al aborto sea clara y notoria a todos, puede lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública. En efecto, obrando de este modo no se presta una colaboración ilícita a una ley injusta; antes bien se realiza un intento legítimo y obligado de limitar sus aspectos inicuos.⁴

Este número se encuentra en la sección donde el Papa habla de la relación entre la ley civil y la ley moral, recordando lo que dice la Escritura: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hech 5, 29). De ahí que será importante recordar la doctrina sobre las leyes justas que obligan en conciencia y las leyes injustas que no obligan moralmente y a las que se debe oponer, incluso con la objeción de conciencia que tiene un gran valor profético, cuando no existe otra posibilidad, pero recordando que el primer empeño para un cristiano antes que oponerse a esas leyes es hacer todo lo posible por cambiarlas. La Encíclica recuerda que una de las características de los actuales atentados contra la vida humana es el

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Evangelium vitae*, 25 marzo 1995, AAS 87 (1995) 401-522, n. 73. En adelante EV.

intento de legitimarlos jurídicamente, mediante legislaciones que resultan injustas. Aquí hay un punto muy importante que clarificar. ¿Basta que una ley prescriba o prohíba un comportamiento moralmente pecaminoso para que la ley sea injusta? Ya el mismo Santo Tomás de Aquino, señalaba que no es tarea de la ley civil el prescribir todas las virtudes, ni el prohibir todos los vicios.⁵ Este es un tema que debe ser aclarado para entender bien cuando una ley es injusta. Otro tema conectado con el anterior es el significado jurídico de prescribir o prohibir algo. ¿Basta que el enunciado de una ley diga que algo está permitido o prohibido para que su efecto jurídico sea efectivamente prohibir o prescribir algo? En todo caso, la Encíclica afirma con claridad que los crímenes del aborto y la eutanasia son atentados contra la vida que ninguna ley puede pretender legitimar y que leyes que pretenden permitir esos crímenes no deben ser obedecidas, se les debe resistir incluso con la disponibilidad a sufrir a causa de una obediencia anterior y más radical que es la que se debe a Dios.

En seguida afirma que las leyes intrínsecamente injustas, como son aquellas que permiten el aborto y la eutanasia, nunca es lícito darles el apoyo del propio voto, ni participar en campañas de opinión a favor de ellas. De aquí se sigue el delicado tema de la existencia de leyes intrínsecamente malas que son aquellas que permiten actos intrínsecamente malos por su objeto. Precisamente por eso es que las leyes que permiten el aborto y la eutanasia son intrínsecamente malas. A este respecto sería importante recordar la doctrina de la *Veritatis Splendor* acerca del objeto moral que no es la simple descripción de una acción, ni el estado de cosas puestas en el mundo por un agente, sino lo que la libre voluntad del agente decide hacer y hace realmente con su acción.

Es en este contexto que el Papa aborda ese “especial problema de conciencia” que es objeto de este estudio ofreciendo algunas indicaciones de solución. Estas indicaciones se inscriben dentro del principio que señala la ilicitud de cooperar con legislaciones injustas, el cual constituye su antecedente más inmediato. De hecho, si se lee cuidadosamente la Encíclica, se podrá notar que su redacción deja clara esta continuidad ya que las indicaciones para la solución son resultado del esfuerzo por atenerse a cuanto establece este principio.

Parece evidente que aquí no se intenta dar un juicio ético general sobre cualquier acción que esté animada del deseo subjetivo de limitar los daños de una ley gravemente injusta. Más bien, se trata de un juicio moral acerca de una acción específica. La del acto de votar en una determinada dirección en un contexto tal que determina el significado exacto del acto. De ahí que se mencionen con cuidado las notas que definen el acto del cual se habla y que lo distinguen de otros

⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 2.

actos análogos o que a una mirada superficial podrían parecer idénticos. Así pues, las notas que definen la especie moral del acto son:

- a) Está en vigor una ley que permite el aborto o tal ley está siendo propuesta a la votación.
- b) No es posible evitar o abrogar completamente una ley abortista que ya está vigente o que se está proponiendo para ser votada.
- c) Se trata de un parlamentario cuya posición contraria al aborto es clara, pública y notoria para todos, de modo que se eviten confusiones y escándalos.
- d) El voto del parlamentario no sólo busca limitar los daños (el número de abortos), sino también los efectos negativos en el plano de la cultura y de la moralidad pública.
- e) El legislador se encuentra en una situación cuyo voto resulta determinante para favorecer una ley más restrictiva. ¿Cuándo se da este caso? Cuando por el número de votantes, la abstención o el voto contrario a la ley restrictiva, permitiría que pasara una ley más permisiva, haciéndose responsable de ello, ya que podría haberlo evitado. Ángel Rodríguez Luño apunta que este aspecto resulta fundamental, pues si en el itinerario de la votación es posible restringir los aspectos inicuos, sin que sea necesario participar en la votación final, el parlamentario en cuestión debe evitar participar. O respectivamente si la ley más permisiva será retirada sin que sea necesaria la abstención o el voto contrario del legislador pro-vida, éste deberá votar en contra. Por último, si se tiene la certeza de que de cualquier forma la ley más permisiva ganará la votación, el legislador en cuestión deberá votar en contra de ambas propuestas (la restrictiva y la más permisiva).⁶

Estas notas permiten definir claramente que en este caso el voto a favor de la ley más restrictiva no es una colaboración ilícita a la promulgación de una ley injusta. Sino por el contrario, se trata de hacer lo que aquí y ahora es posible, sin hacer nada en sí mismo injusto, para mejorar globalmente la legislación actuando una restricción de los aspectos más negativos de una ley que en todo caso, resulta inicua y, por tanto, con la que no se puede conformar, sino que habrá de oponer objeción de conciencia y continuar trabajando para abrogarla completamente.

⁶ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Il parlamentare cattolico di fronte ad una legge gravemente ingiusta. Una riflessione sul n. 73 dell'Enciclica Evangelium vitae*, en IDEM, "Cittadini degni del Vangelo" (Fil 1, 27). *Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, 98.

II. ALGUNAS COORDENADAS PARA COMPRENDER ADECUADAMENTE LAS INDICACIONES DE *EVANGELIUM VITAE* 73

1. *Las leyes injustas: ley civil y ley moral*

Es significativo que la cuestión que nos ocupa es abordada en la Encíclica en la sección en la que reflexiona acerca del deber de obedecer primero a Dios que a los hombres y particularmente sobre la relación entre la ley moral y la ley civil.

En la cultura democrática actual, se piensa que, para asegurar la convivencia civil, dado que la soberanía reside en los ciudadanos, el sistema legal sólo debería recoger las opiniones de la mayoría, dejando el más amplio espacio posible para el ejercicio de la libertad de cada uno, con la única limitación de no lesionar el espacio de autonomía de otros individuos.⁷ Puesto que cada individuo goza de la libertad para elegir autónomamente su propio plan de vida y para desarrollarlo sin constricciones de ningún tipo de acuerdo con sus intereses, el Estado no debe hacer suya ni debe imponer ninguna de esas elecciones individuales, sino que debe considerarlas todas igualmente válidas. De este modo, se exige que todos los estilos de vida, en cuanto son elegidos por los ciudadanos, con tal de que no sean nocivos para la convivencia social, queden legitimados jurídicamente y sean reconocidos como verdaderos derechos civiles. Pretender que existan normas éticas objetivas y vinculantes, equivaldría al autoritarismo y a la intolerancia.⁸ Por tanto, prácticas como el aborto, la eutanasia o las uniones de hecho, deberían protegerse jurídicamente.

Sin embargo, uno puede preguntarse si es verdad que, para asegurar el respeto a la libertad de todos, sea condición renunciar a un fundamento objetivo. O si el reconocimiento de la legitimidad del pluralismo necesariamente comporta la aceptación del compromiso como única lógica democrática y, por consiguiente, quienes pretenden servir públicamente al bien común de la sociedad, deben forzosamente renunciar a su identidad ética, aceptando una suerte de esquizofrenia entre el ámbito privado y el ámbito público y la renuncia a un debate serio y racional sobre su concepción del bien común.⁹

⁷ Cfr. EV, n. 69.

⁸ Cfr. EV, n. 70 a.

⁹ «Invocando engañosamente la tolerancia, se pide a una buena parte de los ciudadanos – incluidos los católicos – que renuncien a contribuir a la vida social y política de sus propios Países, según la concepción de la persona y del bien común que consideran humanamente verdadera y justa, a través de los medios lícitos que el orden jurídico democrático pone a disposición de todos los miembros de la comunidad política». CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre el compromiso de los católicos en la política*, 24 noviembre 2002, LEV, Ciudad del Vaticano, 2003, n. 2.

La Iglesia no pretende la identificación de la ley civil con la ley moral interpretada auténticamente por el Magisterio. Ella postula más bien, una distinción de ámbitos. La pretensión de identificar ambos campos ocurre más bien en algunas sociedades islámicas de tipo fundamentalista, con la asunción de la “sharía” como ley fundamental.¹⁰ Por lo que se refiere al cristianismo, los valores personales trascienden a los meramente políticos, y se diferencian. De esta manera surge el dualismo Iglesia-Estado, que a nivel práctico es condición para preservar la libertad. La negación de esta dualidad conduce inevitablemente a ahogar la libertad individual. Sea por el peligro ya anotado del fundamentalismo religioso; o bien, porque cuando se suprime a la Iglesia, como instancia pública y públicamente relevante, el Estado se adjudica a sí mismo la fundamentación de la ética.

Rhonheimer comenta citando a Robert Spaemann, que «la cultura política como *ethos* político de la libertad y de la paz, descansa en último término en el reconocimiento específico –antifundamentalista– del espacio de lo político como “espacio de la mediación, de la relativización funcional, de la ruptura de las pretensiones de incondicionalidad”: el fundamentalista deduce precisamente “del hecho de que la verdad no conoce ningún compromiso” la conclusión de “que también en la ejecución de lo conocido como correcto los compromisos son siempre malos”. Esa mediación o relativización funcional –que no tiene nada que ver con el “relativismo”–, junto con la capacidad de compromiso, impregnan el *ethos* y la praxis de la democracia parlamentaria, a la que repetidamente se ha negado legitimidad tanto desde la derecha como desde la izquierda precisamente por ese carácter de mediación».¹¹

La cuestión de la que nos estamos ocupando no nace de la negación de la distinción entre los ámbitos morales y jurídicos.¹² La *Evangelium Vitae* reconoce

¹⁰ Tampoco en la antigüedad se distinguía en la práctica entre la ética personal y la ética política, como señala Rodríguez Luño: «Per Aristotele, la perfezione etica dell'uomo si sviluppa e si esprime interamente ed esaurientemente nella politicit . La *polis* e le sue leggi mirano e in certo modo causano la formazione delle virt  dei cittadini. Ne segue che dalla conoscenza di ci  che rende buona e felice la vita dell'individuo dipende la conoscenza di ci  che rende buona e giusta la *polis*: le virt  etiche sono criterio e scopo anche delle leggi politiche. Uomo buono e buon cittadino si identificano, nel senso che l'individuo, in quanto   ordinato alla propria perfezione,   ordinato alla *polis*» (*Etica personale ed etica politica*, en IDEM, *Cittadini degni del vangelo*, 24).

¹¹ M. RHONHEIMER, *Transformación del mundo. La actualidad del Opus Dei*, Rialp, Madrid 2006, 98-99. Las citas internas son de R. SPAEMANN, *Bemerkungen zum Begriff des Fundamentalismus*, en K. MICHALSKI, *Die liberale Gesellschaft*, Castelgandolfo-Gespr che 1992, Stuttgart 1993, 185 y 183.

¹² Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *Etica personale ed etica politica*; IDEM, * tica general*, Eunsa, Pamplona 2004³, 30-37; 233-260 y 261-270; M. RHONHEIMER, *La difesa legale della vita nello stato costituzionale democratico e la legge morale. Lineamenti di un'argomentazione etico-politica sulla base dell'enciclica Evangelium vitae*, en IDEM, *Etica de la procreazione*, Lateran University Press, Roma 2000, 196-199.

que la tarea de la ley civil es diferente y de ámbito más limitado que el de la ley moral,¹³ pero así mismo señala que de acuerdo con las grandes tradiciones jurídicas de la humanidad, se debe reconocer una estrecha relación entre ambas.¹⁴ A nivel práctico, como ya se ha dicho, no se puede negar el papel central que se atribuye a los contenidos de la legislación en las complejas sociedades plurales de la actualidad. Aunque el derecho no se identifique con la ley moral, de hecho, interviene sobre bienes y relaciones que son moralmente relevantes y que exigen una valoración ética.¹⁵

Lo que prohíbe o exige la ley civil tiene mucha relevancia moral, pero no necesariamente ocurre lo mismo de manera inversa. Cuanto es moralmente relevante y grave no tiene que ser regulado por esa misma razón por la ley civil. En otras palabras, no corresponde a la ley civil sancionar el orden moral con el poder coercitivo del Estado. El Estado no es el ejecutor de la ley moral. La ley civil cuando prohíbe e incluso castiga una determinada acción como puede ser el aborto, no lo hace simplemente para impedir una acción inmoral –porque se trata de un pecado–, con la finalidad de conducir a los hombres a través de la autoridad del Estado a practicar la virtud, a hacerse buenos y alcanzar la felicidad. Lo hace para proteger los derechos humanos fundamentales de quien podría verse amenazado por las acciones de otros. Por ejemplo, en el caso del aborto, para proteger su derecho a la vida. También para proteger a las mujeres embarazadas de las posibles presiones del ambiente, como podría ser la presión del padre del niño que buscarse de esta manera evadir su responsabilidad. Por tanto, «las razones que inducirán a un legislador a una provisión legislativa serán razones pertinentes a la naturaleza intrínseca de la autoridad estatal; serán razones, en el sentido amplio y noble de la palabra *políticas*».¹⁶ Tales razones “políticas” implicarán obviamente toda una

¹³ EV, n. 71 c: «In nullo vitae spatio lex civilis se substituere potest in locum conscientiae, nec normas edere, quae ipsius competentiam excedant, quae quidem in eo sita est ut rationem habeat boni communis personarum per primaria iuria agnita et servata, pace retenta ex ordine praestando consistit in vera iustitia».

¹⁴ Cfr. EV, n. 71 b y c.

¹⁵ Esta justificación ética del derecho es reconocida aún por algunos positivistas como Joseph Raz, quien escribe: «Legal reasoning is an instance of moral reasoning. Legal doctrines are justified only if they are morally justified, and they should be followed only if it is morally right to follow them» (*Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford 1994, 340. Citado por J. FINNIS, *Natural Law-Positive Law*, en L. GORMALLY (ed.), *Culture of Life-Culture of Death*, Linacre Centre, London 2002, 205, nota 34).

¹⁶ RHONHEIMER, *Ética della procreazione*, 199. Rodríguez Luño escribe al respecto: «Si a través de las leyes el Estado promulga, explicita, determina y sanciona determinados principios éticos, ello se justifica no porque corresponda al Estado la responsabilidad directa de la moralidad de los ciudadanos, sino porque ello es necesario para instaurar y defender el recto orden de la vida social» (*Ética general*, 269).

serie de premisas de tipo biológico, antropológico, sociológico, económico y ético, según sea la materia de que se trate.

Dado que la función de la ley civil es asegurar el bien común político, a través del reconocimiento y protección de los derechos humanos fundamentales y la promoción de la paz social, su valoración ético-política tiene como medida el bien común político. Por otra parte, según el razonamiento de la *Evangelium vitae*, la conformidad de las leyes civiles con la ley natural garantiza el respeto de tales derechos. Por tanto, una ley es justa cuando aquí y ahora es congruente con el bien común y es injusta cuando aquí y ahora se opone o daña los contenidos esenciales de ese bien común (que en buena medida están indicados por la ley natural). La tradición se refiere a estas últimas con el nombre de leyes inicuas.¹⁷

Con referencia al comportamiento que ha de tenerse frente a las leyes injustas, la respuesta clásica es que puede ser legítimo no dar crédito a tales leyes e incluso ser obligatorio el oponerse a ellas mediante la desobediencia.¹⁸ Se trata de un problema delicado que debe compaginar dos principios. En primer lugar, el principio general de que las leyes injustas no obligan moralmente y de que cuando la injusticia fuese grave, existe positivamente una obligación moral a no obedecerlas, a manifestar el propio desacuerdo, a no colaborar a su aplicación y a hacer todo lo posible para que se corrija la injusticia cuanto antes y, si eso no fuese posible, a buscar reducir sus efectos negativos. En segundo lugar, la experiencia de que toda autoridad, aun cuando es ejercida incorrectamente, es un principio de orden y el oponerse a ella acaba dañando el bien común social pudiendo dar lugar a injusticias mayores y violencia.¹⁹

Las leyes injustas carecen de la autoridad moral que les confiere su origen, es decir, su fuente formal (el ser emanadas por una autoridad legítima mediante un procedimiento jurídico transparente y reconocido). Por tanto, aunque una ley injusta sea válida desde el punto de vista jurídico y por consiguiente también jurídicamente obligatoria (en el sentido apenas indicado de que emana de una fuente legítima y que de hecho será aplicada por los tribunales y otros funcionarios) y a pesar de que comúnmente será considerada como ley por otros ciudadanos, de

¹⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, STh I-II, q. 93, a. 3, ad secundum: «Lex humana intantum habet rationem, in quantum est secundum rationem rectam; et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. In quantum a rationem recedit, sic dicitur lex iniqua; et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam».

¹⁸ Recordemos que en principio cuando las leyes civiles son justas son vinculantes para la conciencia, porque constituyen una verdadera regla moral, que promulgan, aplican, especifican y sancionan las exigencias de la justicia en vista del bien común político: «[El respeto de las leyes civiles] constituye una auténtica obligación moral, que normalmente tiene su fundamento en la virtud de la justicia» (Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, 270).

¹⁹ Cfr. *ibidem*, 272.

acuerdo con las razones expuestas en el apartado anterior, vale la sentencia de Santo Tomás: «*Lex injusta non est lex et virtutem obligandi non habet*».²⁰

Ante las leyes injustas que no obligan en conciencia y que según el caso puede ser legítimo oponerse a ellas, la oposición del cristiano y de otras personas de conciencia recta se puede manifestar en la objeción de conciencia, estando dispuesto, según la gravedad de la injusticia y el tipo de ley de que se trate a dar el supremo testimonio del martirio. En todo caso han de operarse para cambiar esas leyes por otras que sean justas. En el caso de leyes como las que permiten el aborto o la eutanasia la *Evangelium Vitae* es clara en que ha de oponerse la objeción de conciencia y nunca es lícito darles el apoyo del propio voto o participar en campañas a favor de ellas.²¹ De acuerdo con cuanto ha sido expuesto antes, la razón es clara, tales prácticas en cuanto atentan contra derechos fundamentales de la persona, son leyes carentes de legitimidad ética ya que lesionan el bien común político. Aunque tengan validez jurídica, de hecho, no son verdaderas leyes.

2. La objeción de conciencia²²

Conviene ahora detenerse brevemente a explicar qué es la objeción de conciencia.

La objeción de conciencia es una respuesta de la conciencia recta ante la pretensión de la autoridad civil de imponer a los ciudadanos, mediante la fuerza de las leyes, conductas que atentan gravemente contra sus convicciones éticas.

Cuando la encíclica propone la obligación de anteponer objeción de conciencia no está tratando de alentar el desconocimiento de las autoridades legítimamente constituidas y de las leyes que éstas emanan. Tampoco es que esté justificando el que los ciudadanos pretendan reconocer sólo aquellas leyes que les son cómodas o que coinciden con sus gustos o deseos subjetivos, favoreciendo el desorden social. Por el contrario, la Encíclica explica que desde sus orígenes forma parte de la doctrina de la Iglesia el inculcar a los cristianos el deber de obedecer a las autoridades públicas legítimamente constituidas.²³ Pero al mismo tiempo ha

²⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, STh I-II, q. 96, a. 6. Para un estudio más amplio del alcance de la expresión *Lex injusta non est lex*, se puede ver el estudio de J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980, 363-366.

²¹ EV, n. 73 a: «*Huiusmodi leges non modo conscientiam non devinciunt, verum graviter nominatimque compellunt ut iisdem per conscientiae repugnantiam officiantur*».

²² Sobre la objeción de conciencia se pueden ver mis estudios: *La objeción de conciencia de los profesionales de la salud*, IMDOSOC, México 2007² y *El fundamento y las condiciones éticas de la operatividad de la objeción de conciencia*, «Libro Anual del ISEE» 8 (2006) 159-175. Ahí se puede encontrar una amplia selección bibliográfica. Un estudio interesante, de modo particular por la cuidadosa revisión de la doctrina sobre la *cooperación al mal*, es el de P. AGULLES, *La objeción de conciencia farmacéutica en España*, Edusc, Roma 2006.

²³ Cfr. Rm 13, 1-7; 1P 2, 13-14.

enseñado que por encima de esa obediencia se coloca la obligación de atender a Dios antes que a los hombres.²⁴

La indicación de la encíclica de oponerse a las leyes injustas mediante la objeción de conciencia, lejos de ser una invitación a la anarquía, es en realidad un servicio al bien común pues con ella se quiere llamar la atención de que la legislación civil en ese punto está equivocada. Es al mismo tiempo una invitación a dar un testimonio profético en favor de la verdad del derecho y de la soberanía de Dios. De esta manera se relativiza la pretensión de las autoridades civiles de convertirse en la fuente última de legalidad y se consigue escapar al autoritarismo absolutista, aunque se pretenda legitimar mediante el recurso del método democrático.

3. *La ilicitud de hacer el mal para que venga el bien*

La objeción de conciencia no solamente reivindica el derecho a no obrar contra las propias convicciones éticas y religiosas, sino también pretende llamar la atención sobre un punto que en el derecho es injusto y debe ser modificado. Se trata de un posicionamiento radical a favor de un bien desatendido en la legislación a través del rechazo completo a obrar una cosa que se considera contraria al bien común de la sociedad. Esto supone la firme convicción de que nunca es lícito elegir directamente el mal, ni siquiera como medio para que venga un bien, pues el mal permanece siempre tal. Este principio proviene de la tradición moral y ha sido propuesto recientemente en diversas intervenciones magisteriales.

Pablo VI en el número 14 de la encíclica sobre la regulación de la natalidad *Humanae Vitae*, hablando de la ilicitud de los actos conyugales que se hacen intencionalmente infecundos, señalaba que no se pueden justificar invocando como razones válidas: «que es necesario elegir aquel mal que parece menos grave o el hecho de que tales actos constituirían un todo con los actos fecundos que se han tenido y después se tendrán, y que por consiguiente compartirían una única e idéntica bondad moral. En verdad, si es lícito alguna vez, tolerar un mal menor moral con el fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande, no es lícito, ni siquiera por razones gravísimas, hacer el mal para que venga el bien (cfr. Rm 3,8), es decir, hacer objeto de un acto positivo de la voluntad aquello que es intrínsecamente desordenado y por tanto indigno de la persona humana, aún con la intención de salvaguardar o promover bienes individuales, familiares o sociales».²⁵

²⁴ Cfr. Hch 5, 29

²⁵ PABLO VI, Enc. *Humanae Vitae*, 25 julio 1968, n. 14: «Neque vero, ad eos coniugales actus comprobandos ex industria fecunditate privatos, haec argumenta ut valida afferre licet: nempe, id malum eligendum esse, quod minus grave videatur; insuper eosdem actus in unum quoddam coalescere cum actibus fecundis iam antea positus vel postea ponendis, atque adeo horum unam

El núcleo de estas afirmaciones de Pablo VI es que nunca es lícito hacer objeto de un acto positivo de la voluntad aquello que es intrínsecamente desordenado, aún con la intención de salvaguardar algunos bienes.

Esta doctrina se confirma ulteriormente en la Declaración *Persona humana* de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En este documento, discutiendo con quienes sostienen la teoría de la “opción fundamental” –que afirma que el pecado mortal se verificaría solamente en el rechazo directo y formal con el cual el hombre se opone a la llamada de Dios, o en el egoísmo que completa y deliberadamente excluye el amor del prójimo– dice que el hombre ofende a Dios no solamente cuando su acción procede del desprecio directo de Dios y del prójimo, sino también «cuando consciente y libremente, por cualquier motivo, elige una acción cuyo objeto es gravemente desordenado».²⁶

Posteriormente en la encíclica *Veritatis Splendor* Juan Pablo II profundizará la cuestión indicando que «la moralidad del acto humano depende sobre todo y fundamentalmente del objeto elegido racionalmente por la voluntad deliberada»²⁷ y que, por tanto, se deben rechazar las teorías teleológicas y proporcionalistas según las cuales sería imposible calificar como moralmente mala según su especie la elección deliberada de algunos comportamientos o actos determinados prescindiendo de la intención por la que se hace la elección o de la totalidad de las consecuencias previsibles de aquel acto para todas las personas involucradas.²⁸ De ahí que la misma encíclica reafirme la existencia de actos intrínsecamente malos, según su objeto, con independencia de las circunstancias y de las intenciones del agente. Actos que no es lícito elegir nunca porque no son ordenables a Dios ya que contradicen radicalmente el bien de la persona. Entre estos actos la encíclica

atque parem moralem bonitatem participare. Verum enimvero, si malum morale tolerare, quod minus grave sit, interdum licet, ut aliquod maius vitetur malum vel aliquod praestantius bonum promoveatur [cfr. Pío XII, *Allocutio iis qui interfuerunt V Conventui nationali Societatis Iurisconsultorum catholicorum*: AAS 45(1953), 798-799], numquam tamen licet, ne ob gravissimas quidem causas, facere mala ut eveniant bona (cfr. Rm 3,8): videlicet in id voluntatem conferre, quod ex propria natura moralem ordinem transgrediatur, atque idcirco homine indignum sit iudicandum, quamvis eo consilio fiat, ut singulorum hominum, domesticorum convictuum, aut humanae societatis bona defendantur vel provehantur».

²⁶ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración acerca de algunas cuestiones de ética sexual *Persona humana*, 29 diciembre 1975, n. 10.

²⁷ JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis Splendor*, 6 agosto 1993, n. 78: «Actus humani moralitas pendet in primis et fundamentaliter modo ex «obiecto» deliberata voluntate rationaliter electo». En adelante VS.

²⁸ Cfr. VS, n. 79: «Responsum est igitur thesis doctrinarum teleologicarum et proportionalistarum, quae tenet moraliter malam appellari non posse secundum suam speciem –id est «obiectum» suum– deliberatam quarundam rationum agendi vel definitorum actuum delectionem, si separetur ab intentione, qua patrata fuerit, aut ab universitate illius actus consecratorum, quae erga omnes, quorum interest, praevideri possunt».

señala: toda especie de homicidio: a) *el genocidio, el aborto, la eutanasia, el suicidio voluntario*; b) *lo que viola la integridad de la persona humana: mutilaciones, torturas infringidas al cuerpo y a la mente, los esfuerzos por violentar la intimidad del espíritu*; c) *todo lo que ofende la dignidad de la persona humana, como las condiciones de vida infrahumanas, la privación arbitraria de la libertad, la deportación, la esclavitud, la prostitución, el comercio de las mujeres y de los jóvenes, etc.*²⁹

A partir de estas enseñanzas se puede concluir que nunca se justifica la elección de un mal moral, aunque éste sea menor que otro que se nos presenta en alternativa. En otras palabras, si bien es cierto que frente a dos males físicos, resulta razonable elegir el menor de ellos, un mal moral nunca se convierte en bien porque sea escogido en sustitución de otro más grave. Tampoco es lícito moralmente aconsejar el mal menor, porque no es lícito aconsejar el pecado, aunque se trate de un pecado menos grave que el que se tenía intención de realizar.

Ahora bien, se debe distinguir entre el aconsejar el pecado y la disuasión de una parte del pecado. Si lo que se hace no es aconsejar un pecado, aunque sea menos grave que el que se estaba decidido a realizar, o favorecer su realización, sí es lícito disuadir de que se realice una parte del pecado que se estaba determinado a realizar. En este caso lo que se hace, es decir, lo que constituye el objeto deliberado de la voluntad es evitar la parte del pecado (restricción del mal) que aquí y ahora el agente está en condiciones de evitar, ya que está fuera de su alcance el evitarlo completamente.

Por ejemplo, frente a un ladrón que quiere matar a una persona para robarle sus bienes, uno podría aconsejarle que no mate al dueño y que sólo se lleve sus bienes. Esto no es aconsejar un robo, sino disuadir o evitar un homicidio. Como se puede comprobar, en una acción así, no se hace objeto de la voluntad el mal que aún resta, la parte de pecado que no se ha podido evitar: el robo. De ello no se es responsable. Esto no es elegir el mal menor. El que aconseja o elige un mal menor, lo que hace es elegir un acto malo para alcanzar un fin bueno. Mientras que quien desaconseja una parte de mal, evitando que otro cumpla el mal propósito que estaba determinado a llevar a cabo, elige un acto en sí mismo bueno como medio para alcanzar un fin igualmente bueno.

4. *La ilicitud de la cooperación con las leyes intrínsecamente injustas*

En consecuencia, con la existencia de acciones intrínsecamente malas que nunca es lícito elegir, el segundo párrafo del número 73 de la *Evangelium Vitae* dice que

²⁹ Cfr. VS, n. 80: «Quare Ecclesia, momentum rerum adiunctorum et in primis intentionum in moralitatem minime negans, docet esse “actus, qui per se ipso set in se ipsis, extra rerum adiuncta, propter obiectum, suum Semper sunt graviter illiciti”». Cfr. también VS, nn. 81-82; JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Reconciliatio et Paenitentia*, 2 diciembre 1984, n. 17.

en el caso de una ley intrínsecamente injusta, como la que admitiese el aborto o la eutanasia, no es nunca lícito conformarse con ella, participar en una campaña de opinión a favor de ella, o sostenerla con el propio voto.³⁰

Y en el número 74 la Encíclica dice también que la introducción de legislaciones injustas pone con frecuencia a los hombres moralmente rectos ante difíciles problemas de conciencia en materia de colaboración y hace referencia a algunos de ellos. En primer lugar, a aquellas situaciones que piden un testimonio extremo, hasta el grado de sacrificar posiciones profesionales consolidadas o renunciar a perspectivas legítimas de avance en la carrera. En segundo lugar se refiere a otros casos, en los que el cumplimiento de algunas acciones en sí mismas indiferentes, o incluso positivas, previstas en el articulado de legislaciones globalmente injustas, permitiese la salvaguarda de vidas humanas amenazadas, donde, sin embargo, se puede temer justamente que la disponibilidad a cumplir tales acciones no sólo conlleve escándalo y favorezca el debilitamiento de la necesaria oposición a los atentados contra la vida, sino que lleve insensiblemente a ir cediendo cada vez más a una lógica permisiva.³¹

La Encíclica señala que para iluminar esta difícil cuestión moral de la colaboración con legislaciones globalmente injustas es necesario tener en cuenta los principios generales sobre la cooperación en acciones moralmente malas. Y recuerda que los cristianos, como todos los hombres de buena voluntad, están llamados por un grave deber de conciencia a no prestar su colaboración formal a aquellas prácticas que, aún permitidas por la legislación civil, se oponen a la Ley de Dios. Ya que, desde el punto de vista moral, nunca es lícito cooperar formalmente en el mal. Y explica que esta cooperación se produce cuando la acción realizada, o por su misma naturaleza o por la configuración que asume en un determinado contexto, se califica como colaboración directa en un acto contra la vida humana inocente o como participación en la intención inmoral del agente principal. Precisa además que tal cooperación no se puede justificar nunca invocando el respeto

³⁰ VS, n. 73 b: «Si ergo de lege agitur suapte natura iniqua, ut est quae abortum permittit et euthanasiam, nunquam licet eidem se accomodare, nec quisquam “potest esse particeps alicuius motus publicae opinionis qui eiusmodi legi faveat, neque potestatis suffragiis sustinere” (DAP 22)».

³¹ Cfr. EV, n. 74: «Iniquae legum lationes prae hominibus probis saepe conscientiae quaestiones difficiles explicatu ponunt quae sociatam operam respiciunt, sui ipsius iure officiose confirmato, ne quis compellatur ad aliquid faciendum quod moraliter est malum. Nonnumquam id quod eligitur est acerbum, et postulare potest ut patienter alicuius ordinis artes deserantur vel ampliores praetermittantur forte eventuri gradus quorundam honorum, qui legitime affectantur. Aliis in casibus usu venire potest ut quaedam peracta per se aequi ponderis vel etiam iusta, quae in contextum quandam inseruntur legum plerarumque iniquarum, humanas servent vitas minis affectas. At contra congruus timor occurrere potest ne proclivitas ad haec agenda non modo secum scandalum ferat ac necessariam simul oppositionem extenuet vertendam in conamina contra vitam, verum pedetemptim etiam ad concedendum impellat permittentibus rationibus».

a la libertad de los demás, ni apoyarse en el hecho de que la ley civil la prevea y exija. Los actos que cada uno realiza personalmente tienen una responsabilidad moral a la que nadie puede nunca sustraerse y sobre la cual cada uno será juzgado por Dios mismo (cfr. Rm 2, 6; 14, 12).³²

Como se sabe, la cuestión moral de la cooperación al mal es amplia y objeto de muchas distinciones e intentos de redefinición. En este momento no vamos a entrar en esos los particulares.³³ En todo caso conviene recordar que la cooperación al mal se define de manera general como «la realización de un acto humano que de algún modo ayuda a otro a llevar a cabo una acción inmoral, de la que éste continúa siendo el autor principal»;³⁴ y que tradicionalmente se distingue de manera general entre cooperación formal y cooperación material. La cooperación formal se verifica cuando es querida directa y por libre iniciativa del que coopera, lo que implica la aprobación de la acción inmoral, en otras palabras, la libre adhesión de la voluntad y la intención del que coopera a la acción principal y a su malicia.

Ahora bien, se da la *cooperación material* al mal cuando ni se aprueba ni se quiere cooperar con la acción mala del otro; sino que se tolera o soporta la cooperación porque se desprende inevitablemente de una acción que bajo algún aspecto se tiene necesidad de realizar.³⁵

Es una cooperación efectiva, pero que no aprueba la mala voluntad del sujeto agente principal. Ocurre a menudo, en este caso, que determinadas circunstancias sociales o laborales ponen a otra persona en condiciones de aprovecharse de nuestro comportamiento para realizar con mayor facilidad sus propios designios. El problema que se presenta entonces es hasta qué punto es moralmente lícita la cooperación efectiva, aunque involuntaria o indirectamente voluntaria, a la acción ilícita de otros. Nos podemos remitir a la doctrina sobre el *doble efecto o voluntario indirecto*. Así como el

³² Cfr. EV, n. 74: «Ad hanc moralem quaestionem difficile collustrandam principia universalis de participatione cum malis actibus sunt repetenda. Christiani, aequae ac omnes bonae voluntatis homines, gravi conscientiae officio concitantur ne suam operam expresse dent ad ea patrandam, quae, tametsi civilibus praescriptis conceduntur, Dei Legi officiunt. Etenim, morali spectata re, non licet expresse cum malo operam sociare. Adesse consociatam operam constat cum perfectum opus, vel suapte natura vel ob speciem quam in certo quodam contextu ipsum praebet, se patefacit directo veluti actum contra vitam hominis innocentis patratum aut veluti immorale propositum cum agenti principe communicantem. Sociata haec opera numquam comprobari potest, neque sub alterius libertatis servandae obtentu, neque ratione habitae legis civilis id permittentis et postulantis: actuum enim quos quisque per se agit est moralis responsalitas, de qua nemo declinare potest et de qua quisque ab ipso Deo iudicabitur (Cfr. Rom. 2, 6; 14, 12)».

³³ Una buena síntesis de la cuestión se puede encontrar en el libro ya citado: AGULLES, *La objeción de conciencia farmacéutica en España*, 249-283.

³⁴ E. COLOM, A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*. Vol I: *Morale fondamentale*, Edusc, Roma 2003³, 406.

³⁵ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, 286.

fin y el bien finalizado son queridos *directamente* por la persona, su voluntad puede tener también un *objeto indirecto* o un efecto que, en la medida en que es previsto, queda indirectamente dentro de su campo intencional. Es, por lo tanto, una consecuencia de la acción que no interesa ni es querida de ningún modo, ni como fin ni como medio, pero que es prevista y permitida en cuanto está inevitablemente ligada a lo que se quiere. [...] El *objeto indirecto* es diverso de los objetos *queridos como medio*, que siguen siendo queridos directamente. La distinción radica en que para que el efecto previsto de una acción pueda ser considerado objeto indirecto de la voluntad, tal efecto no puede ser la causa (en el plano intencional, el medio) de la consecución o realización de lo que realmente interesa. El objeto querido como medio es efectivamente *querido y aprobado*, es el objeto moral de una acción humana que, aunque mire a un fin, ya cuenta con una especificación moral *a se*, es visto como un bien finalizado, mientras que el efecto indirecto no es querido ni buscado con voluntariedad actual, sino permitido, soportado, tolerado o incluso sufrido. Al respecto podemos aclarar que realizar una acción cuyo efecto indirecto es la facilitación de una acción mala de otra persona, sobre todo en el caso en que impedir la acción mala a la que se coopera es imposible física o moralmente –porque no es posible imposibilitar la acción sin caer en extremos reprobables o sin negar bienes mayores–, no vincula necesariamente la responsabilidad de la persona. A veces será lícito realizarla, pero otras no [...].³⁶

La cooperación material al mal se distingue, por una parte, en *inmediata* o *directa* y en *mediata* o *indirecta* y, por otra, en *próxima* y *remota*. La cooperación material *inmediata* o *directa* se da cuando se ayuda a otro a realizar la acción mala; por ejemplo, cuando se ayuda a un ladrón a realizar un hurto. En cambio, la cooperación *mediata* o *indirecta* se da cuando se proporciona un instrumento que otro empleará para hacer el mal; por ejemplo, el boticario que vende alcohol que otro puede usar para emborracharse. La distinción entre la cooperación material *próxima* y *remota* depende de la proximidad física o moral entre la acción del sujeto que coopera y la acción de la otra persona. Por ejemplo, el banco que invierte en fondos dedicados a fines inmorales coopera próximamente, mientras que la persona que deposita sus ahorros en ese banco lo hace remotamente. La cooperación material inmediata o directa es siempre próxima, mientras que la cooperación material mediata o indirecta puede ser tanto próxima como remota.³⁷

La *Evangelium Vitae* nos dice que hay que recordar los principios morales de la cooperación al mal ¿cuáles son estos? La *cooperación formal*, según la misma Encíclica refiere, es siempre ilícita, porque «implica aprobación y participación plenamente voluntaria en un comportamiento inmoral».³⁸ La *cooperación material*, en cambio, en principio es siempre ilícita y debe ser evitada. Por lo que

³⁶ AGULLES, *La objeción de conciencia*, 252-253.

³⁷ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, 286.

³⁸ *Ibidem*.

ante una ley o una autoridad que imponga el deber de ejecutar alguna acción con la que se coopera al mal, debe presentarse algún tipo de oposición, poniendo todos los medios al alcance del implicado para no realizarla. Sin embargo, debido a graves responsabilidades morales pueden existir circunstancias en que realizar una acción que comporta una cooperación al mal que otro puede hacer, no sea ilícita. Así en determinadas circunstancias, la ejecución de tal tipo de acción puede ser moralmente ilícita o lícita.

A este respecto debemos recordar nuevamente que, tratándose de una cooperación material, la cooperación no responde a la libre iniciativa de cooperar, sino a cierta necesidad de conseguir un bien o de evitar un mal mediante la acción de la que otro se sirve para realizar sus propios fines inmorales. Por lo que la primera condición para que una acción de este tipo no sea ilícita es que exista realmente una necesidad de realizarla, esto es que no exista ninguna otra posibilidad de conseguir el bien necesario o de evitar un mal que es preciso evitar. Si existe la posibilidad de actuar sin cooperar al mal, aunque ello comporte cierto esfuerzo o presente alguna incomodidad personal, no será moralmente admisible la cooperación.³⁹

En el caso en que efectivamente no sea posible de ninguna manera evitar la acción cooperante, para que ésta sea lícita se deben dar las condiciones ya conocidas para las acciones de *doble efecto*, pues en último análisis de ello se trata. Así: 1) la acción de quien coopera no puede comportar en sí misma la lesión de una virtud, es decir su acción debe ser lícita o indiferente por su objeto; 2) el fin que persigue el agente debe ser recto, el fin buscado directamente ha de ser bueno y el efecto negativo sólo tolerado; 3) la acción mala de la otra persona no puede ser la causa (en el plano intencional, el medio) por la cual se obtiene el bien que se persigue; y 4) debe existir una razón de proporcionalidad entre la importancia y necesidad del efecto bueno que se necesita lograr y la negatividad representada por la cooperación (gravedad del mal al que se coopera, proximidad de la cooperación, etc.).

5. *El deber de empeñarse en la reforma de las leyes moralmente inaceptables*

Siendo útil y muy importante tener siempre presente la doctrina y los principios morales acerca de la cooperación al mal, no se debe olvidar que el principal empeño de una persona moralmente recta no es evitar el mal, sino actuar el bien. Por ello es conveniente recordar algunas indicaciones de la *Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación "Donum vitae"*, publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 22 de febrero de 1987. En la tercera parte, reflexionando sobre la moral y la ley civil, se refiere a algunos de

³⁹ Cfr. *ibidem*, 287.

los puntos que hemos estudiado más arriba sobre esta relación y se menciona que «entre los deberes de la autoridad pública se encuentra el de procurar que la ley civil esté regulada por las normas fundamentales de la ley moral en lo que concierne a los derechos del hombre, de la vida humana y de la institución familiar. Los políticos deben esforzarse a través de su intervención en la opinión pública, para obtener el acuerdo social más amplio posible sobre estos puntos esenciales, y para consolidarlo allí donde ese acuerdo corriese el riesgo de debilitarse o de desaparecer». ⁴⁰ Como se comprueba se trata de un empeño fundamentalmente positivo para lograr que la legislación civil en cada caso sea respetuosa de la ley moral, de los derechos humanos y por consiguiente al servicio del bien común de la sociedad.

Sin embargo, la misma Instrucción un párrafo más adelante, señala que «La legislación civil de numerosos Estados atribuye hoy día, ante los ojos de muchos, una legitimidad indebida a ciertas prácticas. Se muestra incapaz de garantizar la moralidad congruente con las exigencias naturales de la persona humana y con las “leyes no escritas” grabadas por el Creador en el corazón humano. Todos los hombres de buena voluntad deben esforzarse, particularmente a través de su actividad profesional y del ejercicio de sus derechos civiles, para reformar las leyes positivas moralmente inaceptables y corregir las prácticas ilícitas». ⁴¹

Ante estas afirmaciones del Magisterio de la Iglesia, legítimamente uno puede nuevamente preguntarse, como hacen muchos de nuestros contemporáneos, si en la actual situación de pluralismo ético donde ciertos valores irrenunciables para la concepción cristiana del bien común no son siempre compartidos, no sería más respetuoso garantizar que todos los ciudadanos puedan llevar a cabo sus proyectos de vida inspirados en sus respectivos códigos morales, aún cuando éstos sean contradictorios con los de otros ciudadanos, más que pretender cambiar la legislación para hacerla congruente con la ley moral, que finalmente siempre sería particular. De igual forma alguien puede interrogarse si necesariamente el empeño cristiano pasa por el deber de asegurar un orden social inspirado en el evangelio o si no más bien se puede al mismo tiempo ser creyente y respetuoso de Dios y ser respetuoso

⁴⁰ «Inter propria publicae auctoritatis officia, hoc etiam recensendum est, quod ipsa ita operari debet, ut lex civilis conformetur normis fundamentalibus legis moralis in iis quae attinent ad iura hominis, humanae vitae et instituti familiaris. Viri publicae rei adicti oportebit dent operam ut, populi opinionem per movendo, de his rebus summi momenti quam latissimus societatis consensus obtineatur, idemque solidetur, ubi debilitari aut deficere videatur».

⁴¹ «Leges civiles plurium Nationum hodie, secundum multorum opinionem, certis rei technicae metodi approbationem concedunt, quae non debetur; eadem ineptas se praebent ad tuendam eam morum honestatem, quae respondet naturali bus postulatibus personae humanae ac «legibus non scriptis», quae a Creatore in corde hominis inditae sunt. Omnes bonae voluntatis nomine operam praestare debent, peculiari modo in suae quisque professionis sede at in suorum civilium iurium exercitio, ut civiles leges moraliter improbandae reformentur, et illiciti technicarum artium usus emendentur».

del orden social establecido democráticamente aún cuando contradiga valores irrenunciables para la conciencia cristiana pero emanadas democráticamente.

A la primera cuestión ya hemos respondido antes, haciendo ver que en realidad no todos los proyectos de vida gozan del mismo derecho a ser garantizados por las leyes civiles, sino sólo aquellos que son congruentes con el bien común y que respetan las exigencias naturales de la persona que en las concretas circunstancias históricas la recta razón es capaz de aprehender. Así por ejemplo, si la familia fundada en el pacto matrimonial entre dos personas de sexo diferente, con las características de estabilidad y ayuda recíproca en orden a la generación de nuevos ciudadanos y a la transmisión del bagaje cultural debe ser tutelada, no lo es en primer lugar porque corresponde a una cierta visión religiosa de la familia, ni siquiera cuando esta visión fuese mayoritaria en la sociedad; sino porque ella produce importantes bienes sociales sin los cuales la sociedad no podría subsistir. En otras palabras, porque esta forma “tradicional” de la familia que responde a la verdadera naturaleza del ser humano es importante para el bien común social. Desde luego, para un creyente, para un cristiano y para un católico tal perspectiva se ve ulteriormente ratificada por su asentimiento religioso a la revelación, ya que sabe que éste es el designio de Dios para la familia, de modo que el matrimonio se convierte en sacramento del amor de Dios por la humanidad y de la alianza nupcial de Cristo con su Iglesia. De igual forma se evitará de reconocer otras formas de relación afectiva que desfiguran el verdadero pacto matrimonial y lesionan el bien social de la familia, provocando con ello directa o indirectamente diversos daños al bien común social. En este sentido, si bien tanto la conciencia moral cristiana como la conciencia moral recta, pueden legítimamente expresar un juicio moral negativo acerca de ciertos tipos de convivencia, su reconocimiento como bien público tutelado, a nivel de derechos con las correspondientes garantías, no depende de ello, sino de que efectivamente constituya un bien social y un aporte al bien común. De otra forma habrá que renunciar a otorgarles cualquier tipo de reconocimiento y si no se considera oportuno prohibirlas jurídicamente, en cuanto constituiría una limitación indebida de la libertad civil, dejarlas en el ámbito de las relaciones privadas.

Con respecto a la segunda cuestión, hay varias cosas que decir. En primer lugar, que el empeño por una sociedad más justa y solidaria es un deber de amor que todo cristiano sabe que tiene hacia cada hombre y hacia todos los hombres. Pues tener cuidado del hombre, en el que ve el rostro de Cristo, significa para el cristiano y para la Iglesia, involucrar también a la sociedad en su solicitud salvífica. Por otra parte, como leemos en el Génesis, el plan del Creador incluye la vida social de los hombres (cfr. Gen 2,18): su naturaleza tiende a la vida en sociedad y a la comunión con los otros como medio indispensable para su propio desarrollo. Dios ha llamado al hombre a alcanzar la patria eterna mediante su actuar terreno de

tal forma que todas las actividades humanas han de realizarse con responsabilidad tendiendo a la gloria de Dios, haciendo que todas las realidades humanas estén impregnadas del espíritu del evangelio y el mundo alcance más eficazmente su fin en la justicia, en la caridad y en la paz.⁴² Así mismo conviene recordar que el conseguimiento de la perfección cristiana solicita el empeño de cada uno a asumir su propio rol en las obras colectivas. Por tanto, los cristianos no pueden considerar los acontecimientos sociales como simples espectadores externos, sino que han de considerarlos desde dentro con la mirada de la fe, como llamadas que el Espíritu Santo dirige a cada uno para identificarse con Cristo. No existe una auténtica vida cristiana y ni siquiera humana si no se tienen en cuenta las necesidades, las leyes y las instituciones sociales. Y esto, como subraya el Catecismo de la Iglesia Católica, especialmente en las circunstancias actuales en las que la creciente interdependencia pone de relieve que todos somos verdaderamente responsables de todos.⁴³ Así «el cristiano que descuida sus deberes temporales descuida sus deberes con el prójimo y, ante todo, con Dios mismo, y pone en peligro su propia salvación eterna».⁴⁴ Finalmente, no debe olvidarse que las leyes y las instituciones sociales ejercitan una notable influencia en el modo de concebir la convivencia humana y en el modo de concebirse a sí mismo y por tanto en los propios comportamientos.

III. EL DEBATE ACERCA DE LA CORRECTA INTERPRETACIÓN Y APLICACIONES CONCRETAS DEL TERCER PÁRRAFO DEL N. 73 DE *EVANGELIUM VITAE*

A la luz de los principios que acabamos de recordar someramente es que debemos interpretar las afirmaciones contenidas en el tercer párrafo del número 73 de la *Evangelium vitae* que han suscitado un intenso debate entre los católicos y hombres de buena voluntad durante las últimas décadas. La discusión ha tenido que ver tanto sobre su fundamentación y correcta interpretación, como sobre su aplicabilidad a casos análogos. Algunos las han interpretado como indicaciones sobre el modo de afrontar la colaboración de los católicos y de otras personas de conciencia recta en propuestas de mejoramiento de leyes gravemente injustas mediante la abrogación parcial de sus aspectos inicuos. A otros les parece que es una suerte de aceptación de algunas teorías que en otras intervenciones magisteriales han sido señaladas como erróneas. Finalmente hay quienes ven un riesgo de caer en un minimalismo que conduciría a ceder cada vez más en puntos irrenunciables para la conciencia cristiana, como es el respeto irrestricto a la indisponibilidad de toda vida humana, que llevaría paulatinamente a empeorar la legislación y a

⁴² Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, 21 noviembre 1964, n. 36.

⁴³ Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 519-521.

⁴⁴ CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, 7 diciembre 1965, n. 43.

favorecer la confusión en estas materias en el ethos social; pues muchas veces al sostener con el propio voto una restricción global del daño de una ley inicua, se enviaría el mensaje erróneo de que tal legislación inicua ha sido promulgada con el voto católico, con la dificultad adicional de no poder mejorarla ulteriormente, pues los opositores siempre podrían contestar que tal ley es una ley, por así decir, “católica”.

Yo sostengo, más bien, que no se trata de indicaciones generales sobre cómo afrontar la colaboración de los católicos en el mejoramiento de la legislación, mediante la abrogación parcial de algunos aspectos inicuos de una determinada ley; sino del análisis de un caso específico en el que el contexto legislativo determina el significado del voto de un parlamentario de conciencia recta. En el que su voto pareciera ser una colaboración para promulgar una ley, que en sí misma, no abroga todo el mal presente en la legislación sobre la materia de que se trata. Pero que, en realidad, el efecto de promulgar esa ley no es otro que el mejorar globalmente esa legislación. Por lo cual lo que el legislador en cuestión hace es algo bueno en sí mismo, siendo imposible aquí y ahora abrogar todos los aspectos inicuos que aun quedan en la legislación, y el votar en contra o el abstenerse no tendría otro efecto que el empeorar la legislación en cuestión. Lo cual sería un pecado de omisión, ya que no se habría hecho lo que aquí y ahora era posible hacer para mejorar la legislación sin cometer ninguna falta moral. Entonces se trata de un caso específico pero que ofrece un posible camino de discernimiento en situaciones análogas.

En el debate han intervenido públicamente muchos autores con una gran diversidad de aproximaciones y acentos. Hay autores que expresan un intento de interpretación más articulado, otros simplemente se refieren a ellas tomando partido por una u otra interpretación, otros lo hacen intentando una clarificación en discusión con otro u otros autores cuya posición consideran errónea o que puede llevar a consecuencias negativas para el propósito global de mejorar la legislación, garantizando el respeto irrestricto del derecho a la vida y de la dignidad de la persona humana en todas sus fases de desarrollo. Dado el límite de espacio que tiene un artículo como este, haremos una presentación bastante resumida y quizás no totalmente exacta de las distintas posiciones.⁴⁵

Una lectura preliminar de esta variedad de autores nos permite identificar una posible división general para presentar los argumentos de manera ordenada. Al estudiar sus trabajos parece encontrarse un cierto consenso entre ellos bien sea a favor o en contra de la interpretación de *Evangelium Vitae* 73,3 como la afirmación de la licitud, en determinados contextos que condicionan el significado del voto, a favor de apoyar propuestas que. Evidentemente en torno a este consenso

⁴⁵ Para quien desee una presentación más extensa y con un análisis más preciso remito a mi obra ya citada: *El comportamiento de los católicos ante las legislaciones injustas. Estudio de las indicaciones contenidas en el n. 73 de Evangelium vitae*.

a favor o en contra hay varias cuestiones particulares que se van precisando, muchas veces como fruto de la discusión entre los autores y que aquí no podremos estudiar detenidamente.

1. *Autores con posiciones en el consenso a favor de la licitud del acto de apoyar propuestas que abrogan parcialmente una ley injusta existente o puesta a votación*

Las principales posiciones en el consenso a favor de la licitud del acto de apoyar propuestas que abrogan parcialmente una ley injusta existente o puesta a votación son de John Finnis,⁴⁶ Ángel Rodríguez Luño⁴⁷ y William May.⁴⁸ A este consenso se suman otros autores que se han expresado públicamente apoyando esta

⁴⁶ Este conocido filósofo australiano, actualmente profesor emérito de Oxford, quien ha sido consultor de la Congregación para la Doctrina de la Fe y miembro ordinario de la Academia Pontificia para la Vida, ha intervenido sobre la cuestión planteada en EV 73,3, principalmente en cuatro ocasiones: 1) J. FINNIS, *The Catholic Church and Public Policy Debates in Western Liberal Societies: The Basis and Limits of Intellectual Engagement*, en L. GORMALLY (ed.), *Issues for a Catholic Bioethic (Proceedings of the International Conference to celebrate the Twentieth Anniversary of the foundation of The Linacre Centre, 28-31 July 1997)*, The Linacre Centre, London 1999, 261-273; 2) IDEM, *Restricting Legalised Abortion is not Intrinsically Unjust*, en WATT, H. (ed.), *Cooperation, Complicity and Conscience. Problems in Healthcare, Science, Law and Public Policy (Proceedings of the Linacre Centre Conference, 24-26 July 2003)*, The Linacre Centre, London 2005, 209-245; 3) IDEM, *A Vote Decisive for a More Restrictive Laws*, en WATT, *Cooperation, Complicity and Conscience*, 269-295; 4) IDEM, *Helping enact unjust laws without complicity in injustice*, «American Journal of Jurisprudence» 49 (2004) 11-42.

⁴⁷ Es uno de los comentaradores más autorizados de EV, 73. Concretamente ha intervenido sobre este tema en tres ocasiones: 1) A. RODRIGUEZ LUÑO, *Il parlamentare cattolico di fronte ad una legge gravemente ingiusta. Una riflessione sul n. 73 di Evangelium Vitae*, «L'Osservatore Romano» 6 de septiembre de 2002, 8-9; publicado también en «Medicina e Morale» 2002/5, 952-964; en polaco: *Katolicki prawodawca wobec problemu głęboko niesprawiedliwego prawa*, «Ethos» 61/62 (2003), 143-158; y en alemán: *Der katholische Gesetzgeber und das Problem eines Gesetzes, das schwerwiegendes Unrecht enthält*, in JOHANNES PAUL II INSTITUT DER KATHOLISCHEN UNIVERSITÄT LUBLIN, *Unvollkommene oder Ungerechte Gesetze?*, Lublin 2005, 76-90; 2) IDEM, *I legislatori cattolici di fronte alle proposte migliorative delle leggi ingiuste in tema di procreazione artificiale*, en J. VIAL CORREA, E. SGRECCIA (a cura di), *La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive: Aspetti antropologici ed etici. Atti della Decima Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita* (Città del Vaticano, 20-22 febbraio 2004), LEV, Città del Vaticano 2005, 199-208; 3) IDEM, *La legge italiana sulla procreazione medicalmente assistita*, «L'Osservatore Romano» 14 de febrero de 2004, 4. Publicada también en «Camillianum» 14 (2005) 367-372.

⁴⁸ Intervino en el debate sobre la recta interpretación de las enseñanzas de EV 73, con dos artículos que aparecieron en la revista «National Catholic Bioethics Quarterly» del Centro Católico Nacional de Bioética, en los Estados Unidos. Sus intervenciones son aclaraciones a algunos de los artículos que publicó Colin Harte criticando la línea de interpretación de Finnis y Rodríguez Luño. Cfr. W. MAY, *Evangelium Vitae 73 and the Problem of the Lesser Evil*, «National Catholic

posición, en la que me encuentro yo mismo. Entre ellos: Anthony Fisher OP,⁴⁹ Tarcisio Bertone,⁵⁰ Martin Rhonheimer,⁵¹ Carlo Casini⁵² y Robert P. George.⁵³ Por el largo tiempo en que trabajé con el Cardenal Sgreccia, de feliz memoria, por su intervención en una sesión pública en que expuse mis ideas y particularmente por su generosa recensión de mi investigación doctoral sobre este argumento,⁵⁴ contenida en la obra ya citada *El comportamiento de los católicos ante las legislaciones injustas*, puedo asegurar con el debido respeto que contrariamente a cuanto Tommaso Scandroglio parece sostener, en una entrevista⁵⁵ acerca de su reciente obra, también ya citada, *Legge ingiusta e male minore*, Sgreccia también estuvo de acuerdo en esta línea de interpretación y según él Juan Pablo II efectivamente habría querido precisar más, pero no para corregir esta línea de interpretación, que han seguido incluso otros documentos autorizados por él de Dicasterios Romanos durante su Pontificado, sino para que quedase más claro que no se trata de una excepción a cuanto expuesto en EV 73,2, sino su aplicación en un caso concreto.

La posición de estos autores coincide sustancialmente con cuanto expondré en la última parte de este artículo, pero desde ahora quiero decir que ninguno sostiene que se trate de una excepción a los principios mencionados por la *Evangelium Vitae* y recordados en la segunda parte de este artículo. No se trata desde

Bioethics Quarterly» 2/4 (2002), 577-579; *The Misinterpretation of John Paul II's Teaching in Evangelium Vitae n. 73*, «National Catholic Bioethics Quarterly», Winter 2006, 705-717.

⁴⁹ A. FISHER, *The Duties of a Catholic Politician with Respect to Bio-lawmaking*, «Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy» 20/1 (2006) 89-124.

⁵⁰ T. BERTONE, *I cattolici e la società pluralista, le "leggi imperfette" e la responsabilità dei legislatori*, en J. VIAL CORREA, E. SGRECCIA (eds), *Evangelium Vitae. Five years of confrontation with society*, LEV, Città del Vaticano 2001, 206-222.

⁵¹ Rhonheimer ha intervenido marginalmente en este debate, fundamentalmente a través de su correspondencia con Colin Harte, publicada por este último en C. HARTE, *Changing Unjust Laws Justly. Pro-life Solidarity with "The Last and Least"*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005, 159-160.

⁵² Cfr. C. CASINI, *Riflessioni sulla "legge imperfetta", il caso della procreazione artificiale in Italia*, «Medicina e Morale» 5 (2003) 227-262; *Le ragioni del non voto*, «Medicina e Morale» 7 (2005) 409-428.

⁵³ Cfr. R.P. GEORGE, *The Gospel of Life: A Symposium*, «First Things» 56 (October 1995) 32-38; *Political Action and Legal Reform in Evangelium vitae*, en <https://www.usccb.org/es/node/41005> (visto el 5 de septiembre de 2020).

⁵⁴ Cfr. E. SGRECCIA, *Il comportamento dei cattolici al cospetto di legislazioni ingiuste, alla luce di Evangelium vitae 73. A proposito di un libro di J.G. Gutiérrez Fernández*, «Annales theologici» 32 (2018) 71-80.

⁵⁵ S. FONTANA, *GPII avrebbe voluto esplicitare meglio il n. 73 della Evangelium vitae. Intervista a Tommaso Scandroglio sulla lotta alle leggi ingiuste*, en <https://www.vanthuanobservatory.org/ita/intervista-a-tommaso-scandroglio-sulla-lotta-alle-leggi-ingiuste-di-stefano-fontana>, (publicado el 28 de julio de 2020 y visto por última vez el 4 de septiembre de 2020).

luego de una estrategia de *Harm reduction*, o del discutible principio del *mal menor* que a veces se aplica mal, pues nunca se puede hacer objeto positivo de la voluntad el mal moral, aunque sea menor que otro. No es aplicación de principios consecuencialistas o de la moral de situación, ni mucho menos la aceptación del “compromiso” como técnica de negociación y mediación en el ámbito político cuando están en juego valores éticos irrenunciables para la conciencia cristiana. Se trata más bien de un penetrante análisis del objeto moral del acto de votar en una situación concreta, que resulta incluso difícil de definir *a priori* por lo que no se trata tampoco de unas indicaciones generales para afrontar situaciones difíciles en las sociedades pluralistas.

2. *Autores con posiciones contrarias al consenso a favor de la licitud del acto de apoyar propuestas que abrogan parcialmente una ley injusta existente o puesta a votación*

Algunos autores se muestran sumamente críticos con la posición general que hemos expuesto, y argumentan que los autores citados hasta ahora, en realidad estarían equivocados al interpretar que EV 73 estaría sosteniendo la licitud del acto de apoyar, en un contexto legislativo determinado, una provisión legal dirigida a abrogar parcialmente el mal que aquí y ahora es posible de una legislación gravemente injusta. Algunos de ellos interpretan que quienes sostienen esto lo hacen como si el tercer párrafo del número 73 estableciera una excepción general al principio verdadero que pide que nunca se apoye o se vote a favor de una legislación que promulga algo intrínsecamente injusto, como es el aborto o la eutanasia. Otros indican que los autores hasta aquí presentados estarían cediendo a una suerte de compromiso o a una pretendida interpretación de EV 73 basada en éticas erróneas, como la ética de situación o la ética consecuencialista. Otros más señalan que la interpretación general de los autores presentados es errónea, porque actuando en la dirección indicada sólo se conseguiría una injusta discriminación y un paulatino empeoramiento de las leyes y, lo que es peor, con el consenso de los católicos y de los pro-vida. Son principalmente dos los autores críticos a este consenso, el filósofo inglés, Colin Harte, y el difunto profesor de ética de la Universidad de Lublín y amigo de san Juan Pablo II, padre Tadeusz Styczen. Otros más han adherido en mayor o en menor medida a estas posiciones críticas.

Colin Harte es una persona muy comprometida con el movimiento pro-vida de Inglaterra donde ha trabajado por casi treinta años especialmente en la defensa del derecho a la vida de quienes padecen alguna discapacidad. A partir del año 2002 publicó diversos estudios en los que manifiesta su desacuerdo con las interpretaciones de las enseñanzas de la encíclica *Evangelium vitae* de los autores que hemos mencionado anteriormente.

El conjunto de estos artículos publicados en diferentes revistas,⁵⁶ los recogió en un libro titulado *Changing Unjust Laws Justly*,⁵⁷ en el que intenta presentar ordenadamente sus argumentos. El conjunto de estos artículos publicados en diferentes revistas, los recogió en un libro titulado *Changing Unjust Laws Justly*, en el que intenta presentar ordenadamente sus argumentos. Ahí señala que el objetivo de su trabajo es discutir la posición normalmente aceptada dentro del movimiento.

Colin Harte señala que el objetivo de su trabajo es discutir la posición normalmente aceptada dentro del movimiento pro-vida británico y en muchos otros países según la cual con base a las enseñanzas de la *Evangelium Vitae*, sería lícito en orden a conseguir una total protección del derecho a la vida de los no nacidos, trabajar de manera gradual consiguiendo legislaciones que incrementen cada vez más tal protección o que restrinjan el aborto.

La pregunta que intenta responder es si en una situación donde no hay oportunidad de promulgar una ley que prohíba totalmente el aborto, es lícito o no el votar a favor de leyes que lo restringen, aunque continúan permitiendo o tolerando algunos abortos. Él considera que es así como plantean la cuestión los filósofos y teólogos cuya posición expusimos en el apartado anterior. Con su obra intenta mostrar que su razonamiento es erróneo y que la encíclica no enseña que se puede votar a favor de legislaciones restrictivas del aborto. Habría que decir, sin embargo, que de acuerdo con lo que hemos expuesto antes, la cuestión está mal planteada por Harte. Él tiene razón en señalar que la Encíclica no enseña que se puede votar a favor de legislaciones restrictivas de manera general, pero los autores a los que se refiere tampoco enseñan eso.

En todo caso, él estudia esta cuestión desde las perspectivas práctica, jurisprudencial, ética, legislativa y doctrinal; dividiendo su obra en cinco partes: en la primera hace una reflexión desde el punto de vista práctico; en la segunda se detiene en las cuestiones relativas a la ley; en la tercera hace una larga disquisición ética; en la cuarta reflexiona sobre las cuestiones legislativas y en la quinta, que de hecho es la conclusión, presenta su interpretación de las indicaciones de *Evange-*

⁵⁶ Cfr. C. HARTE, *Inconsistent Papal Approaches towards Problems of Conscience?*, «National Catholic Bioethics Quarterly» 2/1 (2002) 99-122; *Challenging a Consensus: Why Evangelium Vitae does not permit Legislators to vote for "Imperfect Legislation"*, en GORMALLY, *Culture of Life-Culture of Death*, 322-342; *Evangelium vitae 73 and "Intrinsically Unjust Laws"*, «National Catholic Bioethics Quarterly» 3/2 (2003) 241-243; *Problems of Principle in Voting for Unjust Legislation*, en WATT, *Cooperation, Complicity and Conscience*, 179-208; y en el mismo volumen *The Opening Up of a Discussion: A Response to John Finnis*, 246-268.

⁵⁷ C. HARTE, *Changing Unjust Laws Justly. Pro-life Solidarity with "The Last and Least"*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2005.

lium Vitae, repasando las enseñanzas magisteriales pertinentes.⁵⁸ En resumen, diré que, junto con algunas observaciones bastante pertinentes, falla frecuentemente al presentar algunos argumentos de quienes adversa y, sobretudo, no identifica correctamente el objeto moral del voto en cuestión. Además, no distingue bien la ética personal de la ética política y por tanto no ofrece argumentos de ética política para señalar que una ley es injusta. A nivel jurídico no se hace cargo de la importante aclaración que ofrece Finnis acerca del efecto global de una determinada ley en la legislación de una determinada materia, que en algunas ocasiones, más allá de los terminos en los que está redactada una provisión legal específica, puede ser que su único efecto sea restringir el mal, en otras palabras prohibir, tanto como aquí y ahora es posible hacerlo, una práctica como el aborto o la eutanasia que además de ser intrínsecamente malas dañan el bien común social.

Por su parte, Tadeusz Styczeń, quien murió en el 2010 y fue profesor de ética en la facultad de filosofía Juan Pablo II de la Universidad Católica de Lublín (Polonia), miembro ordinario de la Pontificia Academia para la Vida, consultor del Pontificio Consejo para la Familia, además de uno de los fundadores de la Academia Internacional de Filosofía de Liechtenstein y amigo personal de san Juan Pablo II, con quien compartía intereses filosóficos y pastorales; aunque como buen teólogo católico jamás se manifestó públicamente en contra de EV 73,3, junto con otros eclesiásticos siempre mantuvo reservas, ya que consideraba, al igual que esos eclesiásticos, que lo ahí escrito podía dar lugar a una deriva de legislaciones permisivas sostenidas por algunos legisladores católicos, quienes debido al modo como funciona la mayor parte de los sistemas legislativos democráticos, se ven frecuentemente ante la disyuntiva de tener que votar en un mismo proyecto de ley junto con personas que sostienen tesis diametralmente opuestas a las suyas, condenando a algunos bebés no nacidos para salvar a otros. De otra parte, junto con otros eclesiásticos, pensaba que de aceptarse la interpretación común de EV 73,3, se abría un camino que en lugar de mejorar la legislación la empeoraría cada vez más.

El Instituto de filosofía Juan Pablo II de la Universidad Católica de Lublín, dio amplio espacio en su revista de Ética “Ethos” a la discusión sobre la recta interpretación y alcances de la doctrina contenida en EV 73,3, con diversas aportaciones de sus profesores. El conjunto de estos artículos originalmente publicados en polaco está recogido en un libro publicado en alemán.⁵⁹ Como con Colin

⁵⁸ Aquí no expondré sus argumentos, por otra parte, bien refutados por algunos de los autores del “consenso”; remito para ello a mi obra ya citada *El comportamiento de los católicos*, 290-365.

⁵⁹ T. STYCZEŃ, P. ŚLĘCZKA, C. RITTER, (eds.), *Unvollkommene oder ungerechte Gesetze? Für eine logisch kohärente und ethisch eindeutige Interpretation von Nr. 73 der Enzyklika Evangelium vitae*, Johannes Paul II Institut der Katholischen Universität Lublin, Lublin 2005.

Harte, remito a mi obra ya citada para una presentación y análisis más preciso de sus argumentos.⁶⁰

En resumen Styczeń, propone a partir de la constatación de los conflictos de conciencia que se producen entre los legisladores al tener que votar, según las reglas de los procesos democráticos de la mayoría de las naciones, donde se debe votar globalmente a favor, en contra o abstenerse de emitir un voto frente a una determinada propuesta de ley, que cuando se trata de propuestas de leyes sobre materias de gran densidad ética, se vote parte por parte cada ley de manera que los legisladores puedan expresar más precisamente su posición frente a una determinada propuesta. Aunque me parece poco factible que tal propuesta fuese aceptada, no veo nada que no sea justo en ella. Pero en realidad, no es esto lo que propone EV 73,3, que más bien se hace cargo de la situación en que actualmente podrían verse algunos legisladores de conciencia recta. Es decir, según las reglas de votación comúnmente vigentes en las sociedades democráticas.

Algunos otros autores también se han manifestado críticos al consenso del apartado anterior, entre ellos el abogado Claudio Vitelli, socio fundador del *Centro Cultural Lepanto y Famiglia Domani*, que trabajan en el campo jurídico, civil y cultural para sostener y defender las instituciones fundadas en el derecho natural, como es la familia. El en diciembre de 2002 publicó el primero de dos artículos en discusión con cuanto Rodríguez Luño había publicado en el *L'Osservatore Romano*, en su edición italiana del 6 de septiembre de ese año. También el Comité Italiano *Verità e Vita* emitió un comunicado crítico el 28 de febrero de 2004⁶¹ y el dominico Arthur Utz, quien fue miembro de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales y profesor en la Universidad de Friburgo en Suiza, escribió varios artículos,⁶² en los que ofreció su interpretación de EV 73,3. En estos autores se notan diversos errores y confusiones, que no logran desmontar los argumentos del consenso en la interpretación de EV 73,3 de los autores del apartado anterior. Por ejemplo, Utz piensa que la difícil y discutida cuestión de la práctica de los consultorios católicos alemanes que ofrecían un certificado que valía como *conditio sine qua non* para la realización de un aborto y que la Santa Sede descalificó en

⁶⁰ Cfr. GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *El comportamiento de los católicos*, 367-373.

⁶¹ C. VITELLI, *I Cattolici di fronte a una legge ingiusta*, 2002, 6-8 y 17-18; y *La modifica di leggi ingiuste ed il c.d. "vuoto legislativo"*, «Lepanto» 163/XXII (2003) 4-8. Un análisis de sus argumentos, así como del manifiesto del Comité *Verità e Vita* del 28 de febrero de 2004 en GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *El comportamiento de los católicos*, 375-391.

⁶² A.F. UTZ, *Die Enzyklika "Evangelium vitae" und die Lehre vom "voluntarium indirectum"*, «Theologisches» 27 (1997) 182-184; *Das "voluntarium indirectum" in der Enzyklika "Evangelium vitae". Versuch einer Verdeutlichung im Hinblick auf die Abänderung in der gesetzlichen Indikation der Abtreibung*, en «Theologisches» 28 (1998) 131-138; *Das Unheil der Nr.73/74 der Enzyklika "Evangelium vitae"*, «Theologisches» 28 (1998) 307-310; *Die ethik der Schadensbegrenzung und die politik*, «Die Neue Ordnung» 54/1 (2000) 44-49.

su momento como una práctica inaceptable, sería una consecuencia de EV73,3. Lo cual es a todas luces falso, pues es una cuestión diferente.⁶³

En conclusión, parece ser que las críticas de Colin Harte y de Vitelli, las reservas de Tadeusz Styczen y del Comité Italiano *Verità e Vita* y los argumentos de Utz, a pesar de la incontestable preocupación por la defensa de los no nacidos, de la justicia de las leyes y la mejor estrategia para testimoniar la verdad en la sociedad plural que los anima, no son tan consistentes como para desmontar la argumentación de John Finnis, Rodríguez Luño, William May, Bertone, Anthony Fisher, Martin Rhonheimer y los demás autores que han intervenido en el debate. El debate ha sido y sigue siendo la oportunidad de profundizar y clarificar las cuestiones que no han sido del todo claras, pero las posiciones recalcitrantes entrañan el riesgo de que a partir de planteamientos maximalistas que frecuentemente son erróneos, queriendo hacer el bien, terminan por empeorar la situación y, además de dividir a los católicos y otros hombres con conciencia recta en cuestiones en las que es urgente dar una batalla haciendo un frente común, evitan lograr las modificaciones mejorativas que aquí y ahora es posible lograr sin hacer nada que sea un compromiso inaceptable con el mal o una colaboración al mal.

Quiero dedicar unas líneas para observar algo con referencia a los argumentos de Tommaso Scandroglio que es el último que ha intervenido en este debate. Me parece que el análisis que hace del objeto moral de votar a favor de una ley que mejora sustancialmente la legislación en una materia, a pesar de que no abroga totalmente el mal de la legislación en cuestión, no está bien definido cuando dice que se trata de votar la ley injusta a fin de limitar los daños y no con el fin de aprobar la iniquidad contenida en la ley, en donde los efectos negativos producidos por el voto a favor son un efecto colateral no querido. Y que la limitación del daño – que es algo bueno en sí mismo – sería en este caso conseguido a través de un acto malo, porque nunca es lícito llevar a cabo un acto malo para conseguir un bien. Como se ha hecho notar, en realidad el acto de votar a favor de la ley limitativa del mal en cuestión es simplemente un acto en sí mismo bueno, porque no hay nada de mal que sea objeto de la voluntad. Se vota en esa dirección, porque es el único modo aquí y ahora posible para hacer el bien y evitar un daño mayor, el mal lo cumplen quienes votan a favor de esa ley precisamente porque quieren aprobar el mal y se aprovechan del voto de los católicos y otros legisladores de conciencia recta para ello. Esto queda más claro cuando se entra en el análisis que John Finnis llama comparativo, en donde se ve que la legislación sobre una materia no es sólo lo que dice una ley, sino el conjunto de provisiones, jurisprudencia, reglamentos y leyes que atañen a esa cuestión y el votar a favor de una ley que a pesar de que en su formulación parezca aprobar algo en sí mismo malo, en realidad esa ley

⁶³ Un análisis de sus argumentos en GUTIÉRREZ FERNÁNDEZ, *El comportamiento de los católicos*, 392-396.

no tiene otro efecto jurídico que el de restringir el mal que existía previamente o que podría ampliarse actualmente en la legislación, si se votase en contra o se abstudiese de votar. Esto es tan cierto que, si hubiese otras posibilidades de lograr la abrogación del mal en la legislación o de restringirlo, el legislador que, por otra parte, se le pide que su posición sea bien conocida como contraria al mal que está contenido en la formulación de la ley, debería optar por esas otras posibilidades. Además de que EV 73,3, jamás dice que la ley en cuestión sea justa. El o los legisladores deberán asumir la responsabilidad de evidenciar que su voto aquí ahora ha sido condicionado por la situación que impide actuar bien de otra manera y que deberán seguir luchando para corregir la legislación y abrogar el mal por completo, que incluso deberán oponer objeción de conciencia para no actuar el mal que esa ley permita o prescriba como abuso de quienes han votado por ella y la han propuesto precisamente buscando el mal.

IV. CONCLUSIÓN: LA UTILIZACIÓN DE EV 73,3 SEGÚN LA INTERPRETACIÓN DE LOS AUTORES DEL CONSENSO EN ALGUNOS DOCUMENTOS CON AUTORIDAD MAGISTERIAL DE LA CURIA ROMANA

Casi para concluir quiero mencionar que al menos en dos importantes pronunciamientos de la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida por el entonces Cardenal Joseph Ratzinger y que gozan de una especial autoridad, se ha mencionado la doctrina de EV 73,3 en la dirección de la licitud en un contexto legislativo específico de votar a favor de abrogar el mal que aquí y ahora es posible de una legislación injusta actualmente vigente o puesta a votación que si se votara en contra de ella o se abstudiese de votar no sólo no se abrogaría el mal que aquí y ahora es posible, sino que se ampliaría la injusticia de la legislación dañando ulteriormente y en mayor medida el ethos social.

Estos pronunciamientos autorizados son importantes, no sólo porque confirman una línea de interpretación, sino también porque permiten ver que efectivamente a pesar de que EV 73,3 no pretende dictar indicaciones generales aplicables a priori a todos los casos semejantes. En las sociedades democráticas actuales no es infrecuente que los legisladores de conciencia recta se encentren ante situaciones análogas donde es posible que la conciencia rectamente formada pueda seguir una línea de discernimiento y actuación semejante; teniendo en cuenta todas las precauciones que se deben tener para que su posible voto a favor de una ley que, por la forma en que está redactada y por la intención de quienes la proponen al voto, pareciera ser sostenida, también en sus aspectos iniciosos, por legisladores católicos. Este riesgo, que los retractores de esta línea de interpretación señalan, no es minusvalorable. En efecto se puede hacer un discernimiento equivocado o provocar el adormecimiento de la conciencia o incluso pensar que esa ley sea

justa y por lo tanto practicable, cuando no lo es. O también dejar hasta ahí el esfuerzo por cambiar la legislación. Este riesgo es mayor cuando las autoridades eclesíásticas quizás involuntariamente no se expresan bien y dan la impresión de ceder a un compromiso.

Los dos documentos que mencionaré, como he dicho ya, fueron emanados por la Congregación para la Doctrina de la fe, con el beneplácito del Sumo Pontífice. El primero de ellos, del 24 de noviembre de 2002, lleva por título: *El compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* y, el segundo, del 3 de junio de 2003, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*.

El primer documento es una breve nota doctrinal que, como señala la nota introductoria, surge por petición del Pontificio Consejo para los Laicos. La indicación de que es una nota doctrinal es importante, supone que lo ahí expuesto no puede ser considerado una simple opinión, sino que se trata más bien de una clarificación de un punto de la doctrina católica, en el contexto del pluralismo propio de las sociedades democráticas. El documento quiere aclarar el empeño que los fieles católicos laicos, en general, y de entre ellos, quienes se ocupan de la cosa pública, es decir los políticos, han de observar para ser congruentes con su pertenencia a la comunión católica. Propone algunos principios propios de la conciencia cristiana, que inspiran el compromiso social y político de los católicos en las sociedades democráticas actuales, muchos de los cuales han sido recordados en otros pasajes de este trabajo. En lo que se refiere a nuestro argumento, el documento menciona que la democracia, como sistema que mejor expresa la participación directa de los ciudadanos en las opciones políticas, sólo se hace posible en la medida en que se funda sobre una recta concepción de la persona. Y esto supone un principio sobre el que los católicos no pueden aceptar componendas de ningún tipo, so pena de romper la unidad y coherencia interior de los mismos fieles y menoscabar su testimonio en el mundo.⁶⁴ La existencia de este, por así decirlo, límite al que los católicos no pueden renunciar en el debate social, da lugar a una compleja red de problemas que no tienen parangón con las temáticas tratadas en otros siglos.

En este contexto el documento recuerda que tales principios no impiden que, «como enseña Juan Pablo II en la Encíclica *Evangelium vitae* a propósito del caso en que no fuera posible evitar o abrogar completamente una ley abortista en vigor o que está por ser sometida a votación, que “un parlamentario, cuya absoluta oposición personal al aborto sea clara y notoria a todos, pueda lícitamente ofrecer

⁶⁴ Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota sobre el compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24 noviembre 2002, n. 4

su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública”».⁶⁵

El párrafo sucesivo es muy importante, porque en él hace una aclaración que parece echar por tierra con fuerza las interpretaciones que pretenderían encontrar en esta doctrina una justificación por el principio de totalidad, o del mal menor, o del proporcionalismo ético. En efecto, el documento añade que «la conciencia bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral».⁶⁶ No se trata pues de una excepción o de un compromiso a favor de otros aspectos de la doctrina social, pues el documento menciona que «el compromiso político a favor de un aspecto aislado de la doctrina social de la Iglesia no basta para satisfacer la responsabilidad de la búsqueda del bien común en su totalidad».⁶⁷ Y apela con fuerza al núcleo del compromiso evangélico inscrito en la vocación bautismal de los fieles al recordar que «un católico no puede delegar en otros el compromiso cristiano que proviene del evangelio de Jesucristo, para que la verdad sobre el hombre y el mundo pueda ser anunciada y realizada».⁶⁸ En otras palabras, actuar según estos principios forma parte de la misión evangelizadora de los cristianos y de su empeño por contribuir a la realización del Reino.

Con palabras fuertes aclara que cuando se está frente a contenidos que no admiten derogaciones, excepciones, ni compromiso (los *intrinsicamente malos*) es cuando el testimonio cristiano se hace más evidente y cargado de responsabilidad, ya que las exigencias éticas fundamentales e irrenunciables del orden moral, conciernen al bien integral de la persona. Tal es el caso de las leyes civiles en materia de *aborto*, de *eutanasia* y de los *derechos del embrión humano*. Análogamente menciona también la tutela y promoción de la *familia* fundada en el matrimonio monogámico entre personas de sexo opuesto y protegida en su unidad y estabilidad, frente a las leyes del divorcio, o la equiparación de otras formas de convivencia con el matrimonio y recibir el mismo tratamiento jurídico. Se incluye igualmente el *derecho de los padres a la educación de sus hijos*, la *libertad religiosa*, la *tutela social de los menores* y la liberación de *modernas formas de esclavitud*. El desarrollo de una *economía* al servicio de la persona y del bien común y el gran tema de la *paz*, que es obra de la justicia y efecto de la caridad, lo cual exige el rechazo de la violencia y el terrorismo y requiere un compromiso constante y vigilante de todos, especialmente de los responsables de la cosa pública.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

El segundo documento vuelve a afirmar, como lo hacía con amplitud EV, que, aunque la función de la ley civil es más limitada que el de la ley moral, aquélla no puede entrar en contradicción con la recta razón, sin perder la fuerza de obligar en conciencia. Las leyes que legalizan o reconocen las uniones entre personas con atracción hacia personas de su mismo sexo, confieren garantías jurídicas análogas a las de la institución matrimonial y comportan un daño a la institución del matrimonio verdadero y al bien común social. Por esta razón el Estado no las puede promover y tutelar sin faltar con ello al bien común. Para esto se recuerda que las leyes civiles son principios estructurantes de la vida del hombre en sociedad, y que, para bien o para mal, desempeñan un papel importante y a veces determinante en la promoción de una mentalidad y de unas costumbres, de modo que tales leyes si bien de por sí no prescriben un comportamiento contrario a la ley moral natural, sí promocionan un cierto estilo de vida que deja de ser un fenómeno privado y se convierte en público. Con comportamientos contrarios a ella, legalmente previstos, aprobados y que reconoce un cierto tipo de relación como una de las instituciones del ordenamiento jurídico, sin que aporte a la sociedad los beneficios de la institución matrimonial.⁶⁹ Como es evidente la argumentación no es de tipo religioso, sino desde la ética política. Analiza la justicia o injusticia de la ley propuesta con referencia al bien común y los derechos de la persona y de las instituciones sociales.

Con esta base en el número diez se afirma la obligación de todos los fieles cristianos de oponerse al reconocimiento legal de las uniones homosexuales. Y la mayor obligatoriedad de esta oposición para los políticos católicos debido a su responsabilidad propia.

En seguida señala dos posibles escenarios. El primero, cuando no hay una legislación particular específica y en la Asamblea Legislativa se presenta por vez primera un proyecto a favor de la legislación de las uniones entre personas homosexuales. En este caso «el parlamentario católico tiene el deber moral de expresar clara y públicamente su desacuerdo y votar contra el proyecto de ley».⁷⁰ Y aclara que «conceder el propio voto a un texto legislativo tan nocivo del bien común de la sociedad es un acto gravemente inmoral».⁷¹

⁶⁹ Una verificación empírica de estas afirmaciones, la tenemos en la investigación social promovida por el entonces Consejo Pontificio para la Familia en el año 2010 y que se llevó a cabo en diversas naciones, entre ellas en España en el 2011. El caso español comprueba cómo ha cambiado la aprobación social de los mal llamados “matrimonios de personas del mismo sexo” o “matrimonios igualitarios”, así como de la práctica de la homosexualidad, desde que fue aprobada la legislación que reconoce esas uniones como “matrimonio”. Cfr. C. MONTORO (ed.), *La familia, recurso de la sociedad*, Instituto de Ciencias para la Familia, Universidad de Navarra, Pamplona 2013.

⁷⁰ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, 3 junio 2003, n. 12.

⁷¹ *Ibidem*.

El segundo escenario se presenta cuando el parlamentario católico está en presencia de una ley en vigor favorable a este tipo de uniones. También aquí se debe oponer a ella por todos los medios lícitos que le sean posibles, dejando pública constancia de su desacuerdo. Aquí está en juego el deber moral de dar testimonio de la verdad. Lo cual implica, como es lógico, el empeño por abrogarla. Sin embargo, cuando no sea posible abrogar completamente una ley de este tipo, siguiendo las indicaciones de EV, el parlamentario católico puede lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública. La condición es que sea «clara y notoria a todos» su «personal absoluta oposición» a leyes semejantes y se haya evitado el peligro de escándalo. El documento aclara, además, que esto no significa que la ley más restrictiva resultante en esta materia pueda ser considerada como una ley justa o siquiera aceptable. Finalmente, el documento se esfuerza por aclarar cuál es el objeto moral de tal acción, «se trata de una tentativa legítima, impulsada por el deber moral, de abrogar al menos parcialmente una ley cuando la abrogación total no es por el momento posible».⁷²

Como es evidente, este documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe aplica las indicaciones de EV 73, en el sentido de la licitud de la abrogación parcial de una ley injusta, aplicando un análisis comparativo. El documento tiene la novedad con respecto a las anteriores intervenciones magisteriales de aclarar el alcance moral del voto del parlamentario católico a favor de una legislación que en sí misma es injusta y que permanece como tal; en un contexto específico en el que el votarla es la posibilidad más plausible de actuar el deber moral de oponerse a una legislación gravemente injusta, reduciendo lo más posible sus efectos mayormente negativos. Igualmente aclara cómo comportarse ante el llamado “vacío legislativo”. En principio se debe oponer y no ofrecer el apoyo del propio voto, mucho menos el hacerse promotores del proyecto injusto.

Al aplicar estas indicaciones a situaciones análogas como el aborto o la procreación asistida, a mí me parece que se debe tener en cuenta el análisis jurídico que nos ofreció Finnis acerca de lo que constituye la legislación pertinente sobre una materia, a fin de valorar correctamente la situación del vacío legislativo. Como se recordará, la legislación sobre una determinada materia está constituida por el conjunto de sentencias, leyes y decisiones que son pertinentes a ella. Y desde esta perspectiva puede ser que un proyecto de ley injusto que se presenta por vez primera pudiera resultar una ley parcialmente abrogativa y ser legítimo el sostenerla para evitar una situación legal mayormente injusta. Todo esto debe ser bien explicado a la opinión pública para evitar lo más posible el escándalo.

⁷² *Ibidem*.

ABSTRACT

El empeño de los fieles por animar cristianamente el mundo se lleva a cabo actualmente en sociedades democráticas en las que el consenso axiológico y acerca de los contenidos irrenunciables del bien común que existía entre cristianos y no cristianos se ha ido rompiendo paulatinamente, dando lugar a sociedades plurales, donde es frecuente que los legisladores católicos y otros hombres de conciencia recta se encuentren con problemas de conciencia cuando su voto resulta decisivo para mejorar una legislación gravemente injusta, mediante su cooperación para abrogar parcialmente el mal que precedentemente estaba en vigor. Esto ocurre porque en un determinado contexto legislativo el votar en contra o el abstenerse de votar equivale a renunciar a hacer el bien que es posible, ya que uno u otro curso de acción, favorecería el pasaje de una ley más injusta que la actualmente vigente o puesta a votación. El Papa Juan Pablo II abordó esta delicada cuestión en el n. 73 de *Evangelium Vitae*. La exégesis de cuanto allí se indica, particularmente el tercer párrafo, ha dado lugar a encendidos debates entre pensadores comprometidos con la defensa y tutela de la vida y normalmente fieles al Magisterio de la Iglesia. En este artículo se hace una evaluación de los principales argumentos que han sido esgrimidos durante este debate aún abierto, pero en el que las autoridades de la Santa Sede han asumido una línea de interpretación bastante clara.

The commitment of the faithful to animate the world in a Christian manner is currently being carried out in democratic societies. The consensus about moral values and about the inalienable contents of the common good that existed between Christians and non-Christians has gradually been broken, giving rise to plural societies, where it is common for Catholic legislators and other men of right conscience to encounter problems of conscience when their vote is decisive in improving a gravely unjust legislation, by cooperating to partially abrogate the evil that was previously in force. This occurs because in certain legislative contexts, voting against or abstaining from voting is equivalent to renouncing to do the good that is possible, since any of those courses of action would favor the approval of a more unjust law than the one currently in force or put to vote. Pope John Paul II addressed this delicate question in n. 73 of *Evangelium Vitae*. The exegesis of what is indicated there, particularly the third paragraph, has given rise to heated debates among thinkers committed to the defense and protection of life and normally faithful to the Magisterium of the Church. This article makes an evaluation of the main arguments that have been put forward during this debate, that is still open, but in which the authorities of the Holy See have assumed a fairly clear line of interpretation.