

LA DOCTRINA DE LA PENA DE MUERTE

*De la Ideología a la Etica Social**

Rodrigo Ahumada Durán
Profesor
Universidad Gabriela Mistral

Al R.P. Michel Labourdette O. P
En homenaje y gratitud

PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

En el último tiempo, el tema de la *pena de muerte* ha ocupado un lugar preeminente en la discusión de la *opinión pública* del país. Sin embargo, el "volumen" cada vez más creciente de opiniones, en vez de ir enriqueciendo el debate, lo ha ido empobreciendo, y lo que es más delicado, un tema que compromete a la sociedad entera, ha sido "contaminado" seriamente, no sólo por perspectivas y análisis parciales, sino que muchas veces, sencillamente ideológicos. En este sentido, la noción de *interés político* (que es lo propio del discurso ideológico), ha pasado a ser más importante que la noción misma de *verdad* y de *bien*.

Es cierto que se trata de un sujeto de reflexión complejo y, en muchos aspectos, controvertido, donde generalmente el exceso de pasión tiende a nublar al entendimiento impidiéndole acceder y ahondar en la *esencia* de esta cuestión. En efecto, el mismo hecho de plantear el tema de la pena de muerte en los siguientes términos, ¿Está usted a favor o en contra de la pena de muerte?

* Una primera versión de este trabajo fue leída en el "Seminario Fundamentos de los Derechos Humanos", organizado por la Universidad Gabriela Mistral, Santiago, Chile, en el mes de junio de 2000. En la presente versión el texto ha sido considerablemente ampliado. Quiero manifestar mi más sincero agradecimiento a mi amigo y colega Prof. Antonio Amado por sus observaciones y precisiones, que me han permitido enriquecer el texto.

Tiene indudablemente un sesgo demagógico, que “hipoteca” completamente el significado y el sentido de la reflexión.

Cuando señalamos que se trata de una cuestión compleja y difícil, esto no quiere decir, en ningún caso, que nos encontremos ante un tema sobre el cual no se puedan proponer explicaciones adecuadas y certezas que se ubican más allá de *lo opinable*. Tan sólo queremos indicar, que las explicaciones que se proponen, no aparecen con claridad, sino que a partir de un punto de vista o *perspectiva formal*, desde la cual, y al interior de la cual todo se ilumina para la razón humana.

Por otro lado, y esto es preciso advertirlo de antemano, reflexionar sobre la pena de muerte, tiene siempre, lo quiera uno o no, un aspecto “riesgoso”, por cuanto muchas veces se puede caer en la triste decepción de no convencer en modo alguno, a quienes se pretendía clarificar previamente. No nos olvidemos, entramos en el territorio de la filosofía, lo que obliga al pensamiento humano a situarse en un nivel de abstracción al cual la cultura contemporánea, caracterizada por un *cientificismo*, *escepticismo* y *relativismo*, *à outrance*, no está hoy habituada.

Al mismo tiempo, y esto es más delicado, no sólo entramos en el territorio de la filosofía, sino en el ámbito de la *praxis* o *moral*, donde lo que importa no es solamente la *contemplatio* de la verdad, sino la realización de la misma con respecto a los fines propios de la persona humana. Como lo ha destacado el filósofo cristiano Jacques Maritain, en su obra mayor de filosofía de la política, *El Hombre y el Estado*: “Los moralistas son personas desdichadas. Cuando insisten en la inmutabilidad de los principios morales, se les reprocha el imponer a los hombres exigencias invivibles. Y cuando explican cómo han entrado en vigor esos principios inmutables teniendo en cuenta la diversidad de las situaciones concretas, se les reprocha el relativizar la Moral. Sin embargo, en ambos casos no hacen más que mantener las reivindicaciones de la razón para dirigir la vida”¹. Y enseguida agrega, “en las épocas de tinieblas y de conmoción general, la peor tentación para la humanidad es la de renunciar a la razón moral. La Razón no debe jamás abdicar. La Etica realiza una tarea humilde, pero magnánima, llevando la mutable aplicación de inmutables principios morales hasta el seno de las angustias de un mundo

¹ *El Hombre y el Estado*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1983, p. 89.

desgraciado, en tanto conserve en él un vislumbre de humanidad"². Es preciso, pues, entrar en este tema con una gran humildad intelectual, aquella que brota solamente de la fidelidad a la verdad *objetiva* en toda su riqueza y esplendor.

Ahora bien, la cuestión de la *pena de muerte* resulta prácticamente ininteligible, sino se parte de una concepción justa de la política, en la cual ésta, debe ser concebida esencialmente como *una ciencia moral*, o más precisamente, como la parte más importante de la *Ética Social*. Y en este sentido, su *objeto*, que es al mismo tiempo su *fin* y su *tarea* es el *bien común*, el cual no puede ser confundido con el *bien público*, por cuanto se trata, como ya lo vieran Aristóteles y Tomás de Aquino, de un *bien moral*, cuyo núcleo esta constituido por la *virtud*, esencialmente por las *virtudes morales*, particularmente la prudencia política y la justicia, y por encima de ellas la amistad cívica, en cuanto ésta es la virtud más unitiva³.

Jacques Maritain, en la *voie* trazada por Aristóteles y Tomás de Aquino, lo que suele llamarse la *Seinsphilosophie* (*filosofía del ser y de la analogía del ser*), nos propone una noción de *bien común* de la sociedad política, que tendremos presente a lo largo de estas reflexiones sobre la pena de muerte, por esto, quisiéramos citarla *in extenso*: "Lo que constituye el bien común de la sociedad política, no es pues solamente el conjunto de bienes o servicios de utilidad pública o de interés nacional (camino, puertos, escuelas, etc.) que supone la organización de la vida común, ni las buenas finanzas del Estado, ni su pujanza militar; no es solamente el conjunto de justas leyes, de buenas costumbres y de sabias instituciones que dan su estructura a la nación, ni la herencia de sus gloriosos recuerdos históricos, de sus símbolos y de sus glorias, de sus tradiciones y de sus tesoros de cultura. El bien común comprende sin duda, todas esas cosas, pero con más razón otras muchas: algo más profundo, más concreto y más humano; porque encierra en sí, y sobre todo, la suma (que no es simple colección de unidades yuxtapuestas, ya que hasta en el orden matemático nos advierte Aristóteles que 6 no es lo mismo que 3 + 3), la suma digo o la integración sociológica de todo lo que supone conciencia

² Ibid.

³ "La justicia produce la paz indirectamente, alejando lo que sería causa de desunión; la caridad la produce directamente, en razón de lo que ella es en sí misma, es decir, un principio de unión, ya que lo que ella es en sí misma, es decir, un principio de unión, ya que la paz es precisamente la unión realizada en las potencias afectivas, o del deseo" *Suma de Teología*, IIa-IIae, q. 29, a. 3.

cívica, de las virtudes políticas y del sentido del derecho y de la libertad, y de todo lo que hay de actividad, de prosperidad material y de tesoros espirituales, de sabiduría tradicional inconscientemente vivida, de rectitud moral, de justicia, de amistad, de felicidad, de virtud y de heroísmo, en la vida individual de los miembros de la comunidad, en cuanto todo esto es comunicable, y se distribuye y es participado, en cierta medida, por cada uno de los individuos, ayudándoles así a perfeccionar su vida y su libertad de persona. Todas estas cosas son las que constituyen la buena vida humana de la multitud"⁴. A partir de aquí se entiende, que el bien común o la buena vida humana de la multitud⁵, no puede ser solamente un conjunto de ventajas y utilidades, sino sobre todo *rectitud* de vida.

Yo quisiera partir, llamando la atención sobre dos aspectos que me parecen claves para plantear adecuadamente la cuestión de la *pena de muerte*. En primer lugar, me refiero a la distinción entre *ideología* y *doctrina*. En efecto, hoy día existe una visión *ideológica* no sólo sobre los derechos humanos, sino también sobre la *pena de muerte*. Esta visión domina, en muchos casos de manera subrepticia los medios de comunicación social, teniendo un fuerte impacto sobre la *opinión pública*. Lo que es más grave para el tejido social, es que ella desconoce radicalmente no sólo la esencia del hombre, es decir (su estructura ontológica), sino también su *condición existencial*.

Por otro lado, existe una *doctrina*, en este caso ética, sobre los derechos humanos en general y sobre la *pena de muerte* en particular. Por esta razón, es preciso distinguir cuando se está frente a una, y cuando se está frente a la otra. Esta distinción no siempre es fácil, sobre todo si se tiene en cuenta que en esta "modernidad posmoderna", lo que prima es una *crisis* muy profunda de la inteligencia, crisis por la cual atraviesa la sociedad occidental en su conjunto.

¿Qué se entiende por *ideología*? En un sentido preciso (formaliter) cuando hablamos de *ideología*, entendemos "una visión global del mundo, sustentada misionalmente por un grupo,

⁴ *El Hombre y el Estado*, o. c., p. 74.

⁵ Tomás de Aquino, *De Regno (o de Regimine principum) ad regem Cypri*, "El fin último de una multitud reunida en sociedad es vivir según la virtud... una vida buena es una vida según la virtud... ". I, 14. Véase, Fernando Moreno Valencia, *Iglesia, Política y Sociedad*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1988, p. 256-259.

que sirve a éste de inspiración para la acción 'político-histórica'"⁶. Como ha señalado el filósofo polaco, Lezek Kolakowski, la ideología es "la totalidad de las concepciones que sirven a un grupo social (a una clase, pero no sólo a ella) para organizar aquellos valores que son, a la vez, la conciencia mistificada de los intereses de ese grupo, y el reflejo de su actividad"⁷.

En este sentido, la ideología implica siempre una contaminación profunda del entendimiento humano en su ordenación al ser y a la verdad. Se puede decir, que ella es como una suerte de óptica que impone al entendimiento un modo "apriorístico" de aproximación a lo real sin respeto alguno por los hechos, los cuales deben conformarse a las exigencias "teóricas" del discurso ideológico.

Por esto, no podemos extrañarnos que en la ideología exista una tendencia "a reducir los valores y principios a meros intereses, como que en su impulso movilizador es inseparable de la 'inversión' y 'falsificación' de la realidad, y así cumple una función de justificación y encubrimiento"⁸. De esta manera, la ideología tiende a someter los hechos al dictamen del interés y de una 'verdad' dogmáticamente postulada. Por esto, la ideología "apunta a encuadrar la existencia humana en ese molde, y por esto, la ideología es política en su esencia misma"⁹.

Cuando hablamos de doctrina, en cambio, nos referimos a un sistema o más bien a un organismo de principios prácticos, los cuales, siendo explicativos de la realidad, son eventualmente, y al mismo tiempo, orientadores y reguladores del actuar humano¹⁰.

De aquí, es fácil entender porque la ideología tiende a ser impuesta a la conciencia humana, por todos los medios posibles (independiente de la calidad moral de los mismos), estando

⁶ P. Georges Cottier O. P., *La mort des idéologies et l'espérance*, Paris, Les Editions du Cerf, 1970, p. 17-40.

⁷ Lezek Kolakowski, *El hombre sin alternativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 25.

⁸ Fernando Moreno Valencia, *Fundamentos de las Ciencias Sociales*, Santiago (Chile), Publicaciones Universidad Gabriela Mistral, Primera edición, 1994, p. 250.

⁹ Ibid., p. 251.

¹⁰ Ibid., p. 250.

fundamentalmente dirigida al hombre masa, al hombre sin rostro, al cual se le ha despojado previamente de su dignidad personal e inviolable. En la ideología el hombre concreto deja de ser un alguien (un fin) que es respetado y amado por sí mismo, para transformarse en un algo (un medio), que puede ser sustituido o eliminado si es necesario a los intereses del grupo que la sustenta. Esta eliminación puede ser tanto física como moral. En este último caso, la táctica ideológica consistirá en descalificar al otro, o denigrarlo, sobre todo ante la opinión pública.

La doctrina se sitúa en las antípodas de la ideología, en cuanto ella busca primera y fundamentalmente la realización plena y efectiva de los fines de la persona humana y de la sociedad política, por esto ella se articula desde la noción de bien común, que es al mismo tiempo el bien del todo y de las partes, en cuanto cada parte es al mismo tiempo un todo, es decir, una persona humana, y por tanto un universum racional y libre.

El segundo aspecto que quisiera mencionar, se refiere a la necesidad de no confundir la perspectiva filosófica o ética de la pena de muerte, la cual se funda en la ley natural, con la perspectiva jurídica de la misma, donde el énfasis está puesto muchas veces, en un "positivismo jurídico", en que la ley positiva es concebida independiente de la moralidad de la misma, y por ende de su legitimidad que le viene de su conformidad con la ley natural.

Precisemos, no siempre lo que los juristas denominan pena de muerte en el horizonte de la ley positiva, corresponde a lo que el moralista califica como pena de muerte en el horizonte de la ley natural. El no reconocer esta distinción fundamental y elemental puede llevar el debate en torno a esta importante cuestión, a posiciones tanto teóricas como prácticas francamente insostenibles.

Habiendo hecho estos dos alcances, quisiera analizar de cerca, los elementos esenciales, tanto de la ideología de la pena de muerte, como de la doctrina de la pena de muerte. Partamos considerando en primer término lo que hemos llamado la postura ideológica sobre esta cuestión.

LA IDEOLOGÍA SOBRE LA PENA DE MUERTE

A nuestro entender, un excelente ejemplo de las tesis ideológicas sobre los derechos humanos en general y sobre la pena de muerte en particular, se puede encontrar, en el último *Informe Anual de Amnistía Internacional* (1999). En este informe, en lo referente a la *pena de muerte*, la acumulación de afirmaciones que no tienen una clara fundamentación en el plano de las ideas, es sencillamente desalentador, sobre todo, si alguien pretende apoyarse en ellos, para iniciar una reflexión seria y rigurosa. Consideremos de cerca algunos de estos planteamientos.

Hemos escogido dos tesis que nos parecen especialmente reveladoras del planteamiento general del documento sobre *la pena de muerte*. En primer lugar, se sostiene lo siguiente: "*la pena de muerte es una afrenta a la humanidad*". El principio que sostiene esta afirmación sería el siguiente, "*matar es siempre un acto abominable*". Es indudable que se trata de un principio falso, ininteligible no sólo para el filósofo, sino para el hombre común que posee un mínimo de *sentido común* (sabiduría práctica). Por ejemplo, sí matar fuese siempre un acto abominable, la legítima defensa no podría ser ejercida nunca, por cuanto se estaría cometiendo una profunda injusticia contra el agresor. De este modo, un padre que se ve en la imperiosa necesidad de proteger a su familia de un criminal no podría recurrir al uso de la fuerza (que no es lo mismo que la violencia), porque corre el riesgo de eliminar al delincuente, cometiendo por consiguiente, según este planteamiento ideológico, un "acto abominable".

Es preciso recordarlo, la *legítima defensa* (por eso se llama *legítima*), no es solamente un *derecho*, sino también un *deber* que no se puede eludir, para toda persona que es responsable de la vida de otro, ya sea del bien común de la familia o de la sociedad política.

Por otro lado, en esta lógica argumentativa se sostiene, que el asesinato de una persona ejecutada por un delincuente u homicida, es un "acto brutal, aterrador y destructivo para la familia de la víctima". En esto, obviamente estamos plenamente de acuerdo con el *Informe*. Sin embargo, y aquí ya no podemos estar de acuerdo, el *Informe* quiere darnos a entender que el acto del Estado (nunca queda claro que se entiende por Estado) cuando aplica la *pena de muerte* contra el mismo delincuente u

homicida también comete un acto “brutal, aterrador y destructivo” contra la familia del delincuente. Y enseguida concluye: “los dos tipos de homicidio tienen un efecto embrutecedor sobre la sociedad”, “los dos son condenables”. Esto es sencillamente una falacia, por cuanto se pretende establecer una identidad, que no es *moralmente real*, entre el acto de matar a un inocente, y el acto de matar a un culpable.

La segunda tesis que quisiéramos mencionar, contenida en el *Informe de Amnistía Internacional*, es la siguiente: cuando el Estado decide aplicar la *pena de muerte* a un criminal está cometiendo irremediablemente “una justicia injusta”, por cuanto se trata de un “*método injusto de hacer justicia*”. ¿Qué “argumento” se propone para afirmar esto? Aquí el “salto” intelectual es impresionante. En efecto, el *Informe* fundamenta su afirmación en que la aplicación de la pena de muerte se hace de manera parcial: generalmente a personas de ambientes de marginación y a minorías étnicas, o solamente a aquellos que no tienen los medios para defenderse adecuadamente en los tribunales. Indudablemente, se trata de una crítica a determinadas sociedades y a sus respectivos *tribunales de justicia*, pero que en nada afecta a la esencia misma de la *pena de muerte*. Es decir, no se dice nada acerca de la legitimidad ética de la misma en la perspectiva del bien común, noción por lo demás que jamás aparece en su sentido propio en el *Informe* que analizamos.

Es interesante constatar, como la *intelligentzia* chilena ha asumido las tesis de este informe casi al pie de la letra, lo cual no deja de ser sorprendente, por cuanto este informe no contiene ningún argumento de carácter filosófico o ético sobre el tema en cuestión. Lo que en él encontramos son unas cuantas afirmaciones con carácter de *slogans* publicitarios, que sólo pueden cautivar a un espíritu poco reflexivo. Por ejemplo, algunos políticos para solicitar la abolición o sustitución de la *pena de muerte*, han llegado a sostener las siguientes tesis: “Cuando el Estado mata pierde legitimidad moral”. “La sanción capital simbólicamente es grave, ya que en una sociedad civilizada y democrática, ninguna persona puede matar a otra, menos el Estado”. “El Estado no se puede colocar al mismo nivel del delincuente cometiendo asesinatos”. “No se debe jugar con las emociones de la gente o las víctimas, porque nada se resuelve quitándole la vida a otra persona”.

En este mismo sentido, resulta curioso observar como un número, al parecer cada vez más creciente, de intelectuales,

juristas, políticos, sacerdotes y “moralistas” han creído ver en la *pena de muerte* una flagrante transgresión a la dignidad inviolable de la persona humana, es decir, una realidad *intrínsecamente mala*, contraria por consiguiente a la *ley natural* (ley que en la mayoría de los casos desconocen).

Algunos planteamientos, han llegado incluso al extremo de identificar dicha *pena* con las nociones de “barbarie” o “venganza institucionalizada”. En este caso, se ha utilizado como pretendido argumento una *interpretación* totalmente inadecuada, arbitraria y en muchos casos falsa, del principio moral de que “nadie tiene el derecho a quitarle la vida a nadie”, expresado en el imperativo ¡No Mataras! (*¡Non occides!*). De este modo, una pena de esta índole, no debería estar contemplada en la legislación de ningún país que se considere “civilizado” o que aspire a garantizar el respeto irrestricto a los *derechos humanos*.

Incluso, se ha llegado al extremo de tergiversar la enseñanza del *Magisterio de la Iglesia*, señalando que el Papa y la Iglesia serían contrarias a la *pena de muerte*, en cuanto ésta sería atentatoria a la dignidad de la persona humana, y por tanto a la ley natural.

Es preciso decirlo con claridad, el pecado original que se encuentra a la base de este conjunto de tesis y opiniones, es un desconocimiento radical de los principios y argumentos filosóficos, particularmente antropológicos y éticos, que presiden el debate en torno a esta cuestión. Es a estos principios y argumentos que nos referiremos en las próximas líneas.

LA DOCTRINA ETICA SOBRE LA PENA DE MUERTE

A nuestro entender, un debate de esta naturaleza, por la trascendencia que tiene para el presente y futuro político de un país, exige por parte de todos los ciudadanos, particularmente por parte de aquellos a quienes les corresponde la responsabilidad primera y directa de garantizar el *bien común* y la *paz social*, colocarse en la perspectiva de la búsqueda de la verdad, lo que evidentemente muchas veces tiene, nos guste o no, un “*costo político*”, sobre todo para aquellos que se mueven según la lógica del poder.

Esta apertura del entendimiento a la verdad, implica primera y fundamentalmente salir del ámbito de *lo opinable*, lo que los griegos llamaban, *doxa*, para entrar en el ámbito de las *certezas* y *argumentos*, que es el campo propio de la razón, lo que los griegos llamaban *episteme* o ciencia.

Esto exige una disposición del espíritu a la *captación (saisie)* de los principios fundamentales que se encuentran en la raíz misma del problema en discusión. Sin la captación precisa de estos principios, al mismo tiempo que el *discernimiento* adecuado de sus exigencias, tanto en el plano moral como en el plano socio-político, se compromete la realización efectiva del ordenamiento democrático del cual suele hablarse comúnmente con demasiada ligereza. Sobre todo cuando se le tiende a reducir arbitrariamente a una mera alternancia en el ejercicio del poder, o a la renovación periódica de las autoridades.

¿Qué se entiende por *principio*? Estamos hablando de una noción griega, *arjé*, que designa al mismo tiempo el *origen de algo* como el *fundamento de algo*. En este sentido, ha señalado Aristóteles, que "*a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce*"¹¹. De ahí pues la importancia que ellos tienen en toda reflexión seria y rigurosa, sobre todo para evitar entrar en el terreno de los falsos problemas, los cuales no pueden por definición, tener solución alguna.

Ahora bien, el tema de la *pena de muerte* en sí mismo considerado no pertenece primera y fundamentalmente a la reflexión jurídica, a la reflexión sociológica o a la reflexión histórica. Esto no significa en ningún caso, desconocer el aporte que estas perspectivas (y otras más) pueden ofrecer para una comprensión más acabada e integral de la temática en cuestión. Cuando hablamos de la *pena de muerte* nos situamos en el ámbito específico de la reflexión *ética*, más precisamente de la *ética social*. ¿Qué es la *pena de muerte*? ¿Es moralmente lícito la aplicación de la *pena de muerte* por parte de la autoridad política, en aquellos casos que así lo merecen, en vistas a salvaguardar el bien común cuando éste se encuentra gravemente amenazado? ¿Estas son preguntas filosóficas, que exigen respuestas también filosóficas!

¹¹ *Metafísica*, V, 1, 20. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos, Segunda edición revisada, 1990.

Es preciso plantearlo *ab initio*, la doctrina ética de la pena de muerte, como toda genuina doctrina ética, parte de ciertos principios sobre los cuales descansa toda la reflexión ¿Cuáles son estos principios? En primer lugar, que existe una naturaleza humana, y que esta naturaleza humana es la misma en todos los hombres. Por esto decimos que todos los hombres son esencialmente iguales. En segundo lugar, asumimos que el hombre es un ser dotado de entendimiento o que posee una inteligencia racional, y en cuanto tal, actúa comprendiendo lo que hace, y por tanto tiene el poder o la capacidad de determinarse a sí mismo aquellos fines que persigue. Por otro lado, poseyendo una naturaleza o estructura ontológica, el hombre tiene fines que corresponden necesariamente a su constitución esencial y que son los mismos para todos. Todos los pianos tienen por fin producir sonidos musicales, en cuanto pianos; si ellos no producen esos sonidos, deben ser afinados, o ya no sirven. Del mismo modo, puesto que el hombre está dotado de entendimiento, y se determina, a sí mismo, sus fines, a él le pertenece adecuarse a los fines necesariamente exigidos por su naturaleza. Esto quiere decir que existe, en virtud misma de la naturaleza humana, un orden o una disposición que la razón humana puede descubrir, y según la cual la voluntad humana debe actuar para estar en conformidad con los fines esenciales y necesarios del ser humano. La ley natural o ley no escrita, considerada en su aspecto ontológico, no es otra cosa que esto, es decir, este orden o esta disposición que la razón humana tiene que descubrir¹².

Uno de los “argumentos” esgrimido constantemente por los detractores de la pena de muerte, sobre todo cristianos, pretende fundarse en un principio de ley natural, recogido y expresado en la revelación veterotestamentaria. Nos referimos al precepto *no mataras*, que se funda en el primero de los derechos humanos, que es el derecho a la vida. Lo que ellos olvidan, es que este precepto tiene una significación bastante precisa.

En efecto, como lo ha recordado recientemente el destacado historiador Julius Kakarieka, el precepto, *non occides*, el cual corresponde a la formulación del quinto mandamiento (Decálogo), “*ha sido invocado tantas veces, falazmente, para impugnar tanto la participación en la guerra, como también la aplicación de la pena de muerte a los asesinos; todo derramamiento de sangre sería condenable*”

¹² Véase en general, Jacques Maritain, *La loi Naturelle ou loi non écrite*, Suisse, Editions Universitaires Fribourg, Texte inédit, établi par Georges Brazzola, 1986.

como contrario a la ley de Dios"¹³. Y enseguida, citando al hebraísta J.-J. Stamm, sostiene que el quinto mandamiento debería expresarse de este modo: "no causarás la muerte de un hombre de una manera ilegal arbitraria y contraria a la sociedad". En efecto, el texto bíblico original emplea la palabra hebrea "rasah", Si atendemos al texto y al contexto, podemos establecer que la prohibición se reducía a la muerte causada por una acción ilícita e injusta contra la vida de un israelita¹⁴.

En la corriente ortodoxa del cristianismo se había conservado siempre el tradicional distingo bíblico, tal como lo hacía el Antiguo Testamento, entre el homicidio culpable y el no culpable¹⁵. J.-J. Stamm lo confirma, aportando datos lingüísticos de gran valor, sobre una interpretación adecuada del quinto mandamiento: "El verbo rasah, usado en el Decálogo con el significado de matar, es una palabra más bien rara, si se comparan las 46 veces que se encuentra con las 165 en que aparece el verbo harag y las 201 de hemit (...) Evidentemente, harag y hemit eran los verbos para expresar el concepto de matar. Esto queda confirmado mediante el examen del uso del idioma en particular. Harag y hemit se emplean para designar el homicidio y el asesinato del enemigo personal; sólo una vez designa la muerte del culpable (Num. 35,30) significa la muerte del culpable según la ley, pero nunca designa el homicidio del enemigo en la lucha ni la destrucción del que ha incurrido en el castigo divino. Estos hechos permiten deducir que el verbo rasah significa un matar cualificado, distinto del exigido en determinados casos por la ley del Antiguo Testamento y distinto también del que podía ser obligatorio en la guerra (...). Lo que distingue a rasah de harag y hemit, es su significado de matar contra la ley y contra la comunidad. Si se quisiera reflejar con exactitud este significado en la traducción del precepto, habría que decir: 'No debes matar injustamente'"¹⁶.

Habiendo hecho estas breves precisiones de carácter histórico-bíblico, conviene abocarse directamente a la doctrina, tanto filosófica como teológica sobre la pena de muerte, doctrina,

¹³ Julius Kakarieka, "Ideas de San Agustín en torno al oficio militar", *Revista Católica Internacional COMMUNIO de Lengua Hispana para América Latina*, Santiago, Universidad Gabriela Mistral, 1999, N° 2, p. 112.

¹⁴ Julius Kakarieka, a. c., p. 112 y 113.

¹⁵ Ibid., p. 112.

¹⁶ Citado por Julius Kakarieka, a. c., p. 113.

que ha nuestro entender, ha sido establecida en lo fundamental por Tomás de Aquino.

Como ha recordado el P. Michel Labourdette O. P., algunos teólogos del siglo XIII, particularmente el beato Duns Scott, y su tradición filosófico-teológica, pensaban que no podía haber otra justificación posible de la pena de muerte que una dispensa de Dios al precepto "*non occides*", por tanto se hacía necesario restringirlo solamente a aquellos casos que estaban expresamente señalados como *justos* en la *Sagrada Escritura*¹⁷. Es posible encontrar en el planteamiento de Duns Scott la afirmación de una moral voluntarista de tendencia jurídica, inaugurando de esta manera en el ámbito filosófico lo que se ha llamado *la vía moderna*.

Santo Tomás de Aquino pensaba todo lo contrario. Para el Aquino no sólo es posible sino necesario, legitimar la pena de muerte en la ley natural, y esto lo desarrolla magistralmente, entre otras obras, en la *Suma de Teología* en el contexto del tratado de la justicia (IIa-IIae, q. 64)¹⁸.

En la doctrina *tomasiána* sobre la pena de muerte, concurren dos principios, absolutamente necesarios tanto el uno como el otro, y no suficientes precisamente si no se encuentran reunidos. En primer término, la necesidad del *bien común*. (Esto lo veremos en el cuerpo doctrinal de la IIa-IIae, q. 64, a. 2.) En segundo término, un principio que no siempre es interpretado adecuadamente, y que Tomás de Aquino lo enuncia claramente en la misma *cuestión 64*, en la *ad tertium*. Es decir en la respuesta a la tercera objeción. Este principio se podría expresar de la siguiente manera: por el crimen el hombre se *despoja a sí mismo* de su dignidad personal. En efecto, haciendo uso de su libertad contra la naturaleza y contra Dios, la persona humana sale del cuadro en el cual su *derecho* se ejerce auténticamente, pierde el derecho, no a la vida, sino al bien de la vida corporal. Veamos los textos del Aquino sobre esta cuestión:

¹⁷ P. M.-M. Labourdette O. P., *Cours de Théologie Morale*, "Traité sur la Justice", Tome I. Curso policopiado, Toulouse (Francia). También hemos tenido en cuenta nuestros apuntes tomados de las clases del P. Labourdette, entre 1985-1988. CIREP (Centre Indépendant de Recherche Philosophique) Toulouse.

¹⁸ Ibid.

“Hay que decir: según se ha expuesto (a. 1), es lícito matar a los animales brutos en cuanto se ordenan de modo natural al uso de los hombres, como lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Pues toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y por ello cada parte existe naturalmente para el todo. Y por esto vemos que, si fuera necesaria para la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro, por ejemplo si está podrido y puede infectar a los demás, tal amputación sería laudable y saludable. Pues bien: cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo; y, por tanto, si un hombre es peligroso a la sociedad y la corrompe por algún pecado, laudable y saludablemente se le quita la vida para la conservación del bien común”¹⁹.

Un planteamiento complementario lo encontramos en la *Suma contra los Gentiles*: “El bien común es mejor que el bien particular de uno. En consecuencia, el bien particular de uno sólo ha de sacrificarse para conservar el bien común. Pero la vida de algunos hombres perniciosos impide el bien común, que es la concordia de la sociedad humana. Luego tales hombres han de ser apartados de la sociedad humana mediante la muerte”²⁰. Y luego agrega, “Así como el médico intenta con su actuación procurar la salud, que consiste en la concordia ordenada de los humores, así el jefe de la ciudad intenta con su actuación la paz, que consiste en la concordia ordenada de los ciudadanos. Pero el médico corta justa y útilmente el miembro pútrido si éste amenaza corromper al cuerpo. Según esto, justamente y sin pecado mata el jefe de la ciudad a los hombres perniciosos para que la paz de la misma no se altere”²¹.

Es importante recordar, que la argumentación *tomasiana* no ignora la posibilidad de la aplicación de otras penas alternativas a la *pena de muerte*. Este aspecto ha sido particularmente destacado por el P. Spicq O. P., al señalar que Santo Tomás considera la prisión perpetua o el exilio como castigos posibles del homicidio²². Por esto, la *pena de muerte*, legítima en *derecho*, depende en su aplicación práctica de las circunstancias de tiempo y de lugar, y que la responsabilidad disminuida del criminal permita acordarle

¹⁹ *Suma de Teología*, IIa-IIae, q. 64, a.2.

²⁰ *Suma Contra los Gentiles*, Lib. III, cap. 146.

²¹ Ibid.

²² *Suma de Teología*, Ia-IIae, q. 87, a. 3, sol. 1. Véase en general, C. Spicq O. P. “Commentaire au Traité de la Justice”, *Somme Théologique*, IIa-IIae, QQ 63-66, Editions de la *Revue des Jeunes*, Paris-Tournai-Rome, 1947, p. 216.

las circunstancias atenuantes, a condición que el interés general no se oponga, es decir que no implique una alteración importante del *bien común*.

Por otro lado, es de gran importancia entender con precisión el pensamiento de Tomás de Aquino sobre esta cuestión. El principio establecido por el Aquino, suficiente en lo que respecta a la amputación de un miembro del cuerpo físico por el bien del todo, en este caso, el *todo físico* u *organismo vivo*, encuentra en su aplicación al *cuerpo social* o *sociedad política*, una dificultad que podría hacerlo incomprensible, si no se hace intervenir otro principio que lo completa.

En efecto, en el plano del *cuerpo físico* solamente la persona es un *sujeto* de derechos y de deberes. En cambio, los diversos miembros corpóreos le pertenecen sin que cada uno tenga una suerte de *derecho* particular. Al contrario, en el ámbito del *todo social*, lo que llamamos *analógicamente* (no unívocamente) los "miembros" de la sociedad son personas que tiene sobre sí mismas y sobre su vida corporal un derecho anterior a aquel que tiene la sociedad y el Estado.

En otras palabras, las personas humanas no forman "parte" de la sociedad política, que es un todo de *orden*²³, del mismo modo que los miembros forman parte del cuerpo humano (todo físico); ellas no forman parte según todo lo que hay en ellas mismas. Como lo recuerda el mismo Aquino, estableciendo las bases de la metafísica de la persona y el bien común, y por ahí mismo, de la esencia de la democracia (y no del democratismo actual): "*homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum*"²⁴. Por esto, la vida de las personas pertenece primero a Dios, y después a ellas mismas, y no al Estado. De este modo, el derecho del Estado, como señalará posteriormente Pío XII a propósito de la pena de muerte, nunca puede prevalecer sobre el *derecho* personal.

Es preciso, entonces, otro principio complementario del anterior, éste ha sido establecido por el Aquino, como ya lo hemos señalado, en la misma *cuestión* 64, en la respuesta a la tercera

²³ Véase el notable estudio del filósofo alemán Heinz Schmitz, "*De l'ordre et de l'invention de l'ordre*", *Nova et Vetera*, Suisse, 1981, n° 3, p. 224-233.

²⁴ *Suma de Teología*, Ia-IIae, q. 21, a. 4.

objeción. Veamos primero la objeción, y luego la solución propuesta por santo Tomás:

“Y también: lo que es malo en sí no puede en modo alguno hacerse con buen fin, como manifiestan Agustín en el libro Contra mendacium, y el Filósofo (Aristóteles) en III Ethic. Pero matar al hombre es en sí malo, puesto que hemos de tener caridad con todos los hombres, y queremos que los amigos existan y vivan, como se dice en IX Ethic. Luego en ningún caso es lícito matar al hombre pecador”²⁵.

Santo Tomás responde a esta objeción de manera genial, estableciendo un principio capital para una inteligencia adecuada o verdadera sobre la cuestión de la *pena de muerte*:

“A la tercera (objeción) hay que decir: Que el hombre, al pecar (mal moral), se separa del orden de la razón, y por ello decae en su dignidad, es decir en cuanto que el hombre es naturalmente libre y existente por sí mismo; y húndese, en cierto modo, en la esclavitud de las bestias, de modo que puede disponerse de él en cuanto es útil a los demás, según aquello del Sal. 42, 21: ‘El hombre, cuando se alzaba en su esplendor, no lo entendió; se ha hecho comparable a las bestias insensatas y es semejante a ellas’; y en Prov. 11, 29 se dice: ‘El que es necio servirá al sabio’. Por consiguiente, aunque matar al hombre que conserva su dignidad sea en sí malo, sin embargo matar al hombre pecador puede ser bueno, como matar una bestia, pues ‘peor es el hombre malo que una bestia y causa más daño’, según afirma el Filósofo en I Polit. Y en VIII Ethic.”²⁶.

²⁵ *Suma de Teología*, IIa-IIae, q. 64, 3 obj.

²⁶ *Suma de Teología*, IIa-IIae, q. 64, a. 2, *ad tertium*. El P. Michel Labourdette O. P., ha hecho un notable comentario de este texto del Aquinate: “En faisant usage de sa liberté contre la nature et contre Dieu, il sort (la persona humana) du cadre où son droit s’exerce authentiquement; ce n’est pas pour cela qu’il a le droit d’utiliser les biens de nature donnés par Dieu. Il mérite un châtement dans l’ordre même des biens dont il mésuse. Il appartient dès lors non seulement à Dieu, mais à l’autorité qui a le pouvoir de juger par ce qu’elle participe à l’autorité de Dieu en tout ce qui est l’aménagement de la vie humaine sur terre, de le priver non pas précisément du droit à la vie que l’individu a lui-même perdu sur ce point et qui d’ailleurs ne dépend pas de l’autorité mais du bien de la vie corporelle, sur laquelle il ne peut plus en face d’elle revendiquer son droit personnel. Déchu de ce droit au niveau où il est une instance personnelle, privilège de la créature libre, en participation du droit de Dieu, le criminel, en quelque sorte, ne possède plus sa vie ‘humainement’ mais comme un animal qu’on apprécie, sur ce point précis, au point de vue de son utilité ou de sa nuisance. Mais, vous le voyez, cette déchéance doit être personnel, avant que l’autorité puisse atteindre un bien que ne protège plus un droit personnel; cette déchéance implique donc une culpabilité subjective, réelle, grave, car la conscience humaine ne peut être liée ou déliée

Como ha señalado magistralmente el profesor Kakarieka, “la vida es, sin duda, el bien más precioso que poseemos. ¿Pero su pérdida significa la muerte definitiva? La muerte del cuerpo no involucra la del alma. El alma es inmortal; nadie puede suprimirla. Por esta razón, no hay que atribuirle a la vida terrena un valor desproporcionado; y en menor medida, tener apego a otros bienes”²⁷.

A partir de lo expuesto sobre la doctrina de Tomás de Aquino sobre la *pena de muerte*, no podemos comprender como el P. Niceto Blasquez O. P., profesor de la Universidad Complutense de Madrid, ha podido sostener lo siguiente: “El Aquinate defendió académicamente la presunta legitimidad de la pena de muerte –instituida y aplicada por la suprema y legítima autoridad civil en nombre de la estricta justicia y del bien común- contra herejes y cismáticos empedernidos y delincuentes de máxima peligrosidad social. De esta forma se saldría al paso de la venganza privada y se protegería mejor la vida de los inocentes, que es en todo momento y circunstancia inviolable”. Y enseguida agrega: “Tomás de Aquino aplicó unívocamente el principio racionalista aristotélico del todo y las partes al caso de la pena de muerte y, como no podía ser de otro manera se equivocó solemnemente”²⁸.

Desgraciadamente, el P. Blázquez O. P., ha hecho una lectura *material* (*materialiter*) y no formal (*formaliter*) de la obra de santo Tomás de la pena de muerte. Ningún conocedor serio de la obra filosófica y teológica del Aquino, puede sostener, que santo Tomás aplicaría unívocamente un principio racional (que no es lo mismo que “racionalista”) de Aristóteles, para legitimar la pena de muerte, y menos santo Tomás cuya filosofía es, *la filosofía de la analogía del ser*, por excelencia (*analogia entis*). Una lectura y un análisis atento del tratado de la justicia en general, como de la cuestión de la pena de muerte en particular (cuestión 64), allí incluida, serían suficientes para mostrar lo arbitrario de los planteamientos del P. Blázquez.

que par un acte humain. Le droit à la vie du non coupable demeure absolument inviolable, quel que puisse être l' intérêt du bien commun à se débarrasser de lui”. Cour de Théologie Morale, o. c., p. 113 y 114.

²⁷ Julius Kakarieka, a. c. p. 115. Por eso pensamos que detrás de numerosos planteamientos contrarios a la pena de muerte de esconde un *materialismo antropológico*, que no siempre es fácil detectar.

²⁸ Niceto Blázquez, “La pena de muerte”, p. 414 y 415, en, Comentario Interdisciplinar A La “Evangelium Vitae”, obra dirigida por Ramón Lucas Lucas, Pontificia Academia Para La Vida, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996.

Por otro lado, la siguiente afirmación del dominico español, “el Aquinate defendió *académicamente* la *presunta* legitimidad de la pena de muerte”, está plagada de errores. En primer lugar, la defensa de santo Tomás no es “académica” sino teológica y filosófica, más precisamente ella se ubica en la *perspectiva formal de la ética política (perspectiva que el autor parece ignorar completamente)*. En segundo lugar, el Aquino no pretende defender una “*presunta legitimidad*” de la pena de muerte. Lo que él hace propiamente, es manifestar con plena claridad la *legitimidad tanto teológica como ontológica* de la misma.

En este sentido, lo que es, no sólo *presunto*, sino también reducible *ad absurdum*, es sostener que la pena de muerte es contraria a la *ley de naturaleza (que es la participación en la criatura racional de la ley eterna)*, y por consiguiente una falta moral contra la justicia.

Finalmente, cuando el P. Blázquez sostiene que santo Tomás habría desarrollado la cuestión de la pena de muerte, lo hizo fundamentalmente “*contra herejes y cismáticos empedernidos y delincuentes de máxima peligrosidad social*”²⁹, no sólo es colocar el pensamiento del Doctor Común, fuera de contexto, sino que además es completamente falso. En efecto, la doctrina tomasiana sobre la pena de muerte, desarrollada, en la *Suma de Teología*, y complementada por la *Suma contra los Gentiles*, se realiza en contexto del Tratado sobre la Justicia, y se refiere a principios y certezas que tienen un carácter permanente en cuanto se fundan en la ley natural.

Por otro lado, la fundamentación que da Tomás de Aquino, es a partir de una noción bien precisa de *bien común*, tal como lo ha desarrollado en diversas obras, noción que supone toda una metafísica de la persona humana y de su destino que el mismo Aquino desarrolló magistralmente, doctrina que por lo demás no está en el Estagirita. Se puede consultar sobre este punto, a modo de ejemplo, el opúsculo *De Regno*. Por eso hemos insistido tanto que no se puede entender esta doctrina sino se parte de una concepción justa de la política, lo que no encontramos en ninguna parte en el texto del P. Blázquez.

²⁹ Ibid., p. 415.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

La Iglesia, *Mater et Magistra*, Madre y Maestra, se ha pronunciado numerosas veces sobre la cuestión de la *pena de muerte*. Su aproximación a este tema ha sido indudablemente desde una perspectiva moral. Para la Iglesia, lo que *formalmente* (*formaliter*) corresponde en el ámbito de la ética social a la *pena de muerte*, es un acto de justicia, por ende, *un acto moralmente bueno*, es decir en conformidad con la ley natural.

En un sentido contrario, el sacerdote jesuita y moralista, Tony Mifsud, Ex – Director de ILADES, ha sostenido, que es “interesante observar que no existe una declaración oficial del magisterio romano apoyando la pena de muerte como tal”³⁰. Y sin embargo, el mismo autor cita uno de los textos claves del magisterio. Nos referimos a la fórmula de abjuración impuesta por Inocencio III a los Valdenses, 1210: “*De la potestad secular afirmamos que sin pecado mortal puede ejercer juicio de sangre, con tal que para inferir la vindicta no proceda con odio, sino por juicio, no incautamente, sino con consejo*”³¹.

Lo que el P. Mifsud, no percibe con claridad es que la confesión impuesta a los valdenses, es un pronunciamiento oficial y explícito de la Iglesia, salvo que se tenga una idea distorsionada de lo que es el Magisterio de la Iglesia. En efecto, en este *texto explícito y directo*, lo que se sostiene, es que no pueden *incorporarse* a la Iglesia, aquellos que perseveran en negar a la potestad secular el *derecho a aplicar* la pena de muerte en algunas circunstancias. No hay que olvidar, que aquello que los valdenses sostenían, es que siempre que la autoridad aplica la pena de muerte va contra la ley de Dios.

En 1520, el Papa León X en la Bula *Exsurge Domine*, condena como doctrina errónea, entre otros, el siguiente planteamiento de Martín Lutero: “*Que los herejes sean quemados es contra la voluntad del Espíritu*”³². Lo que esta condena a Lutero

³⁰ Tony Mifsud, Angel Kreiman, John Cobb, Luis Hevia, *Juicio a la pena de muerte. La voz de las Iglesias*, “La pena de muerte una perspectiva católica”, Santiago, Ediciones Paulinas, junio de 1990, p. 10.

³¹ *Denzinger*, 425.

³² *Denzinger*, 773.

supone, es la legitimidad de la aplicación de la pena de muerte de manera justa por parte de la autoridad política.

En 1891, El Papa León XIII, condenando el duelo, reconoce el derecho de la autoridad pública a infligir la pena de muerte: *“Una y otra ley divina, ora la que consta en las Letras escritas por divina inspiración, vedan estrechamente que nadie, fuera de causa pública, mate o hiera a un hombre, a no ser forzado por la necesidad de defender su propia vida”*³³.

Finalmente, el Papa Pío XII declara con una precisión notable, en su discurso del 14 de septiembre de 1952 (Congreso Internacional de Histopatología del sistema nervioso): *“Incluso cuando se trata de la ejecución de un condenado a muerte, el Estado no dispone del derecho del individuo a la vida. En este caso, está reservado al poder público de privar al condenado del bien de la vida en expiación de su falta, después que por su crimen él ya se ha desposeído de su derecho a la vida”*³⁴ El argumento es esencialmente tomasiano.

Considerando solamente estos textos, me parece grave, que se pueda sostener con ligereza lo siguiente: *“Por tanto, en cuanto a la postura oficial de la Iglesia Católica con respecto a la pena de muerte habría que afirmar lo siguiente: a) no existe en los últimos casi ochocientos años una declaración pontificia al respecto; b) tampoco existe un apoyo pontificio explícito a la pena de muerte”*³⁵.

Sobre el Magisterio reciente quisiera mencionar dos documentos de primer orden. En primer lugar el *Catecismo de la Iglesia Católica*, promulgado el 11 de octubre de 1992. Veamos el texto: *“La preservación del bien común de la sociedad exige colocar al agresor en estado de no poder causar perjuicio. Por este motivo la enseñanza tradicional de la Iglesia ha reconocido el justo fundamento del derecho y deber de la legítima autoridad pública para aplicar penas proporcionadas a la gravedad del delito, sin excluir en casos de extrema gravedad, el recurso a la pena de muerte. Por motivos análogos quienes poseen la autoridad tienen el derecho de rechazar por medio de las armas a los agresores de la sociedad que tienen a su cargo”*³⁶.

³³ *Dz.*, 1939

³⁴ Citado por el P. Labourdette O. P., *Cours de Théologie...*, o. c., p. 114.

³⁵ Tony Mifsud, o. c., p. 12.

³⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, N° 2266.

En el número siguiente, completa la doctrina formulada en el anterior: “*si los medios incruentos bastan para defender las vidas humanas contra el agresor y para proteger de él el orden público y la seguridad de las personas, en tal caso la autoridad se limitaría a emplear sólo esos medios, porque ellos corresponden mejor a las condiciones concretas del bien común y son más conformes con la dignidad de la persona humana*”³⁷.

Como ha hecho notar el destacado filósofo español Francisco Canals, académico de la Universidad Central de Barcelona, a propósito de la aparición del Catecismo: “*Que mantenga la afirmación de la ‘licitud’ de la aplicación de la pena de muerte, por el poder político es también un signo de continuidad, no sólo con lo que enseñó Pío XII, sino con lo que en tiempo de Inocencio III se exigía admitir a los valdenses que volvían a la Iglesia (en una carta al Arzobispo de Tarragona de 1208)*”³⁸.

En la notable Carta encíclica sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana, Evangelium Vitae. El Papa Juan Pablo II, hace referencia explícita a esta doctrina: “*Por desgracia sucede que la necesidad de evitar que el agresor cause daño conlleva a veces su eliminación. En esta hipótesis el resultado mortal se ha de atribuir al mismo agresor que se ha expuesto con su acción, incluso en el caso que no fuese moralmente responsable por falta del uso de razón*”³⁹. Aquí el Papa recoge un principio establecido por Tomás de Aquino en la Suma de Teología⁴⁰.

Inmediatamente, después de este planteamiento, el Papa Juan Pablo II aborda ex professo, la cuestión doctrinal sobre la pena de muerte. Conviene citar el texto íntegramente, para evitar todo tipo de equívocos sobre el tema, sobre todo las interpretaciones antojadizas que se han dado del mismo:

“*En este horizonte, se sitúa también el problema de la pena de muerte, respecto a la cual hay, tanto en la Iglesia como en la sociedad civil, una tendencia progresiva a pedir una aplicación muy limitada e, incluso, su total abolición. El problema se enmarca en la óptica de una*

³⁷ Catecismo..., N^o 2267.

³⁸ “*Testimonio de agradecimiento por el nuevo Catecismo*”, Revista Cristiandad, N^o 743-745, Abril-Mayo-Junio 1993, p. 5.

³⁹ Evangelium Vitae, N^o 55.

⁴⁰ Suma de Teología, IIa-IIae, q. 64, a. 7.

justicia penal que sea cada vez más conforme con la dignidad del hombre, y por tanto, en último término, con el designio sobre el hombre y la sociedad. En efecto, la pena que la sociedad impone 'tiene como primer efecto el de compensar el desorden introducido por la falta' (Catecismo de la Iglesia Católica, N° 2266). La autoridad pública debe reparar la violación de los derechos personales y sociales mediante la imposición al reo de una adecuada expiación del crimen, como condición para ser readmitido al ejercicio de la propia libertad. De este modo la autoridad alcanza también el objetivo de preservar el orden público y la seguridad de las personas, no sin ofrecer al mismo reo un estímulo y una ayuda para corregirse y enmendarse"⁴¹. Y en el párrafo posterior agrega: Es evidente que, precisamente para conseguir todas estas finalidades, la medida y la calidad de la pena deben ser valoradas y decididas atentamente, sin que se deba llegar a la medida extrema de la eliminación del reo salvo en casos de absoluta necesidad, es decir, cuando la defensa de la sociedad no sea posible de otro modo. Hoy, sin embargo, gracias a la organización cada vez más adecuada de la institución penal, estos casos son ya muy raros, por no decir prácticamente inexistentes"⁴².

Como se observa, en el planteamiento del Papa Juan Pablo II, estamos situados en "la óptica" de la "justicia penal", es decir en la óptica de las disposiciones que relevan del derecho positivo. Y en este caso el Papa sugiere la posibilidad que en la medida que las instituciones políticas y jurídicas puedan garantizar el bien común, y la seguridad de las personas sin tener que recurrir a la pena de muerte se opte por penas alternativas.

Sin embargo, y esto es de suma importancia para una correcta hermenéutica de los principios que están en juego en el número 56 de la *Evangelium Vitae*, el Papa sostiene, que ella se puede aplicar "en casos de absoluta necesidad, es decir, cuando la defensa de la sociedad no sea posible de otro modo". El Papa no cuestiona la legitimidad ética de la pena de muerte. Jamás señala que se trate de una pena contraria a la ley natural, o una realidad intrínsecamente mala, porque en ese caso nunca se podría aplicar.

A luz de esta doctrina pontificia, es posible entender con claridad y precisión el "Elenco de correcciones" para el *Catecismo de la Iglesia Católica*, donde se sustituye el texto anterior, por una nueva redacción, y además, se añade una nueva nota. La nota que se

⁴¹ *Evangelium Vitae*, n° 56.

⁴² Ibid.

añade (posterior a la *Evangelium Vitae*, 1995) señala lo siguiente: “La enseñanza tradicional de la Iglesia no excluye, supuesta la plena comprobación de la identidad y de la responsabilidad del culpable, el recurso a la pena de muerte, si éste fuera el único camino posible para defender eficazmente del agresor injusto las vidas humanas”.⁴³

Nótese, que la nota confirma la expresión contenida en el primer texto del Catecismo sobre la pena de muerte que tiene un inapreciable valor doctrinal, nos referimos a la siguiente frase: “La enseñanza tradicional de la Iglesia”. En efecto, cuando se usa la expresión “enseñanza tradicional”, se quiere manifestar claramente la pertenencia de esta *doctrina* al Magisterio de la Iglesia.

Por otro lado, esta nota contiene dos indicaciones que me parecen particularmente relevantes. En primer lugar, que la aplicación de esta pena supone “la plena comprobación de la identidad... del culpable”. En segundo lugar, “la plena comprobación... de la responsabilidad del culpable”. De este modo, se evita el condenar a un inocente, salvaguardando el principio ético de la justicia.

A la luz de estos textos magisteriales ¿Se puede sostener seriamente que la Iglesia rechazaría la pena de muerte por tratarse de un acto moralmente malo, es decir, contrario a la ley natural? Evidentemente que no ¿Cómo entender entonces la propuesta del magisterio reciente del Papa en el sentido de sustituir esta pena por otras que no tengan un carácter cruento? Aquí se impone una precisión que es fundamental para comprender esta cuestión. Una cosa es la *naturaleza* de la *pena de muerte*, la cual, como ya lo hemos señalado en un acto de justicia, y por consiguiente moralmente bueno. Otra cosa, es la cuestión de la oportunidad o “conveniencia” de la *aplicación* de la misma. Generalmente, lo que se confunde, muchas veces por ignorancia, lo que pertenece a la *ley natural* con aquello que pertenece a la *ley positiva*.

En este sentido, escribíamos hace algunos años: “Es posible que en una sociedad política determinada, donde los medios incruentos aparecen como suficientes para defender la vida humana y garantizar el orden público, numerosas personas consideren pertinente el solicitar la sustitución de la pena de muerte por otra pena alternativa, como sería la de presidio perpetuo. En este caso es preciso reconocer que es a la

⁴³ *Elenco de Correcciones para la traducción en lengua española del Catecismo de la Iglesia Católica según la Edición Típica Latina*, Librería Editrice Vaticana, 1997.

que llegar al extremo de matar al criminal. Sin embargo, generalmente los que hacen valer estos argumentos, tienen habitualmente la tendencia a cometer el error de intentar probar que se trata de una pena contraria a la ley natural, o al menos, cuando ellos no tienen una idea muy clara de lo que es esta ley (lo que es bastante frecuente), a lo que llaman la dignidad de la persona humana (noción que no siempre tienen clara). Esta argumentación es mala, por consiguiente no debe ser utilizada⁴⁶.

Un ejemplo de este tipo de argumentación, la cual empobrece el debate, la encontramos, en los planteamientos recientes del sacerdote jesuita José María Guerrero, profesor de teología, en la Universidad Alberto Hurtado: “En mi opinión, hay que ser consecuentes. No se puede defender éticamente ‘un valor’ (el respeto a toda vida humana) negándolo a la vez (admitiendo la eliminación del culpable). Si de verdad queremos resaltar la inviolabilidad (el derecho inalienable a la vida de toda persona humana), no se ve cómo se sostendría el principio aplicando un castigo (la pena capital) que lo niega”⁴⁷. Y después agrega: “nadie confiere el derecho a la vida porque es previo a la sociedad. Todos (ciudadanos, jueces, jefes de Estado) deben reconocerlo, respetarlo y protegerlo. ¿No se viola flagrantemente el derecho humano fundamental a la vida con la muerte de cualquier hombre?”⁴⁸. Esta última afirmación del jesuita chileno, como hemos intentado demostrarlo a lo largo de esta conferencia, es completamente falsa. El solo ejemplo de la *legítima defensa* lo pulveriza.

Aún más, ella es contraria a la enseñanza, no sólo tradicional de la Iglesia, sino también a la enseñanza reciente. En efecto, como ha señalado explícitamente el Papa Juan Pablo II, citando un párrafo contenido en el documento *Donum Vitae*: “La vida humana es sagrada porque desde su inicio comporta ‘la acción creadora de Dios’ y permanece siempre en una especial relación con el Creador, su único fin. Sólo Dios es Señor de la vida desde su comienzo hasta su término: nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente”⁴⁹. A

⁴⁶ Véase, *Cours de Théologie Morale*, o. c., p. 114 y 115.

⁴⁷ Diario *El Mercurio*, Cuerpo A, jueves 8 de junio de 2000, p. 2.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ *Evangelium Vitae*, N° 53. *Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción Donum Vitae, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*, Introducción, N° 5.

diferencia de este planteamiento magisterial, lo que encontramos en las afirmaciones del jesuita chileno, es una homologación pura y simple entre la vida humana *inocente* y la vida humana de un *culpable*, él cual no ha cometido un delito cualquiera o menor, sino un delito *flagrante* que compromete al bien común de la sociedad política.

Por esta razón, es preciso entender que no se puede afirmar de manera ligera y superficial, que el Estado no tiene el *derecho* de aplicar la pena de muerte bajo ninguna circunstancia, porque en este caso, estaríamos hablando de un Estado injusto, que no cumple con su fin y tarea, en cuanto Institución de las instituciones, a saber, la realización efectiva del bien común. Para poder sostener esta tesis, habría que mostrar previamente que la *pena de muerte* es *intrínsecamente mala*, esto quiere decir, contraria a la *ley natural*, cosa que es de suyo imposible. Por esta razón nunca el Magisterio de la Iglesia ha recurrido a este argumento.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A partir de lo que hemos planteado a lo largo de esta conferencia, se hace necesario reconocer que el debate en torno a la *legitimidad* de la aplicación de la *pena de muerte* por parte de la sociedad política, no es más que una de las manifestaciones “visibles” y “tangibles” de una discusión más profunda, en la que se confrontan, al menos, dos grandes visiones radicalmente opuestas sobre la *naturaleza* y *fin* tanto de la persona humana, como sobre la relación entre *la ética* y *la política*.

En efecto, por un lado tenemos lo que podríamos llamar el paradigma politológico contemporáneo, el que se constituye histórica y doctrinalmente desde la obra intelectual de Maquiavelo y de Hobbes. Es indudable, que a partir de estos autores, y otros más, se asiste en el ámbito de la *theoria* y de la *praxis* (aunque sería más preciso hablar de *poiesis*) políticas a la progresiva suplantación de la *persona humana* por el *individuo*; de la “lógica” del bien común por la lógica del “poder”. Esto ha llevado irremediablemente a la pérdida, sobre todo en el ámbito político, del sentido de servicio público, noción que ha sido contaminada subrepticamente o desplazada descaradamente por la de *interés* tanto individual como partidario, lo que ha desembocado en una actitud apropiativa, en relación, a la cosa pública y a la misma sociedad.

Por otro lado, tenemos la concepción *clásica* (y en cuanto tal, posee en lo fundamental una actualidad permanente), que Jacques Maritain ha designado como la “*racionalización moral de la vida política*”⁵⁰. Esta visión clásica, “*se funda en el reconocimiento de los fines esencialmente humanos de la vida política y de sus resortes más profundos: la justicia, la ley y la amistad recíproca. Y significa también un esfuerzo incesante para aplicar las vivas y móviles estructuras del cuerpo político al servicio del bien común, de la dignidad de la persona humana y del sentido del amor fraterno; para someter a la forma y determinaciones de la razón que estimula la libertad humana el enorme condicionamiento material, a la vez natural y técnico, y el pesado aparato de intereses en conflicto, de poder y coerción inherente a la vida social; y para fundamentar la actividad política, no en lo que en realidad implica una mentalidad infantil –la ambición, los celos, el egoísmo, el orgullo y el engaño, las reivindicaciones de prestigio y de dominación transformadas*”

⁵⁰ *El Hombre y El Estado*, o. c., p. 74.

en reglas sagradas de un juego trágicamente serio-, sino en un conocimiento adulto de las más íntimas necesidades de la vida de la humanidad, de las exigencias reales de la paz y el amor y de las energías morales y espirituales del hombre"⁵¹. Por eso hemos insistido tanto, en otra parte, que la verdadera renovación política que gran parte de los ciudadanos clama y anhela, será filosófica o no será⁵².

Finalmente, volviendo a nuestro tema de reflexión, es preciso señalar que en un mundo tan convulsionado espiritual, intelectual y moralmente como el nuestro, es preciso no dejarse engañar por aquellos planteamientos "ideológicos" que confunden fácilmente lo que pertenece al mundo de la *barbarie* con aquello que pertenece al mundo de la *civilización*. En efecto, ahí donde algunos piensan que la mantención de la *pena de muerte* es un signo de *barbarie* presente en el mundo *civilizado*, me parece más justo pensar que el pensamiento adecuado es justamente el inverso. Es decir, la no aplicación de la *pena de muerte*, en aquellas situaciones debidamente calificadas que así lo merecen, es un auténtico signo de *barbarie*.

Esta convicción no tiene nada de arbitrario como podría pensarse. Al contrario, ella nace de la imperiosa necesidad de responder de manera justa a interrogantes cada vez más apremiantes, en orden a garantizar la justicia en la sociedad política en la perspectiva del bien común. En efecto ¿Podemos llamar civilizada a una sociedad que no se siente capaz de realizar la justicia? ¿Podemos llamar civilizada a una sociedad que sacrifica o "hipoteca" el derecho de los agredidos y de las víctimas a llevar una vida digna, la cual no es posible sin la paz social, para proteger a los agresores y victimarios, los cuales ya se han despojado a sí mismos, con su flagrante delito, del *derecho* a la vida social?⁵³.

Santiago, 1 de agosto de 2000

⁵¹ Ibid.

⁵² Rodrigo Ahumada Durán, "La política: ¿ciencia social o ética social? Notas para un debate epistemológico", *Revista Minerva*, Santiago, Volumen XVIII, N° 46, Junio 2000, p. 90.

⁵³ Véase, Rodrigo Ahumada Durán, "Consideraciones sobre la pena de muerte desde una perspectiva ética", *Revista Temas de Derecho*, Santiago, Universidad Gabriela Mistral, Año XI, N° 1 y 2, Enero-Diciembre, 1996.