

---

# El principio del doble efecto en el *ius in bello*

## *Double-effect Principle in ius in bello*

RECIBIDO: 28 DE ENERO DE 2014 / ACEPTADO: 20 DE MARZO DE 2014

---

**Juan José GARCÍA NORRO**

Universidad Complutense  
Madrid, España  
jjgnorro@filos.ucm.es

**Resumen:** Se examina el modo en que Elizabeth Anscombe entiende el principio del doble efecto propuesto por santo Tomás de Aquino para resolver cuestiones tales como la legitimidad del homicidio en defensa propia o la guerra defensiva. Se analizan los fundamentos que este principio tiene en la filosofía de Aristóteles; sobre todo, la diferencia entre lo querido *por sí* y lo querido *por accidente*. Por último, se ponen de relieve ciertas dificultades de la aplicación del principio del doble efecto, especialmente la distinción entre consecuencias previstas que caen dentro de la intención y consecuencias previstas pero no queridas intencionalmente o la importancia que, para el agente tiene la distinción entre el mal causado por él mismo o por otro.

**Palabras clave:** Doble efecto, Guerra justa, Inocente, Anscombe.

**Abstract:** This paper aims to explain how Elizabeth Anscombe understands the principle of double-effect proposed by Thomas Aquinas in order to solve issues such as the legitimacy of killing in self-defense or of defensive war. The basis of this principle in Aristotle's philosophy is analyzed, especially the difference between willing *per se* and willing *per accidens*. Finally, some difficulties of implementing the principle of double effect are highlighted: particularly the distinction between intended and unintended but expected consequences of action, and the importance of distinguishing the harm caused by oneself and the harm caused by somebody else.

**Keywords:** Double-Effect, Just War, Innocent, Anscombe.

El principio del doble efecto posee un amplio campo de aplicación en la ética. Es especialmente relevante para muchas conductas humanas, entre las que sobresale la conducción de los actos de guerra. La reflexión sobre la posibilidad de una guerra justa, que, como es sabido, depende tanto de la legitimidad y la finalidad para emprenderla como del modo de llevarla a cabo, ha echado mano con frecuencia de esta doctrina. En este escrito pretendo reflexionar sobre la aplicabilidad del mencionado principio en ese contexto. Y quiero hacerlo ayudado por un pensador contemporáneo, como es usual y pertinente en cualquier reflexión filosófica. Pues en este ejercicio intelectual, como en general en la vida humana misma, conviene siempre ir de la mano de quienes nos pueden guiar: los grandes maestros. Con todo, en este punto, surge reiteradamente un problema inquietante del que el propio Aristóteles era muy consciente. ¿Cómo elegir maestro? ¿Cómo escoger aquel que te ha de dar los criterios para discernir? ¿Cómo fiarte de una persona que te ha de proporcionar las claves para escoger en quién confiar? El círculo vicioso acecha amenazante. Y, sin embargo, la cuestión no es tan peliaguda como parece de entrada. No nos paraliza, como si hubiésemos sido picados por el terrible pez torpedo, según dice con sorna Sócrates a Menón.

Sin duda que a veces molestan las críticas dirigidas contra un pensador que, resbalando sobre su doctrina, se limitan a descalificarle por su actuación pública o su vida privada. Se podría pensar que una cosa es lo que un ser humano hace con su vida, cómo se comporta, y otra muy diferente, su doctrina. Por ello parece que el estudio de sus textos tiene que independizarse de las vicisitudes vividas por quien los produce. Se aduce que pretender lo contrario, o sea, unir pensamiento y acción, supone incurrir en una falacia *ad hominem*, aportar argumentos no atinentes para juzgar una doctrina. Sin embargo, semejante esquizofrenia no es entendible. Hemos de darnos cuenta de que la actitud tendente a escindir la obra de la biografía de su autor consigue justamente lo opuesto de lo que pretende. Si aspira a salvaguardar el valor de un pensamiento separándolo de la conducta de quien lo profesa, lejos de engrandecerlo, al dotarlo de tal autonomía, lo rebaja a lo inane, a lo totalmente superfluo. De puro incapaz, ese pensamiento es ineficaz, ni siquiera está en disposición de evitar a su creador incurrir en los más burdos errores vitales y cometer faltas infames.

Pensamiento y vida son inseparables y hay algo, tan cierto como indescriptible, que vemos en una persona, o más bien adivinamos en ella, que nos invita a acercarnos, a saber más sobre quién es y, naturalmente, de cómo piensa.

Por esta razón, cada vez interesan más aquellas figuras intelectuales donde se vislumbra una sinergia entre lo que afirman y lo que hacen, entre cómo piensan y cómo se comportan. La unidad de vida y pensamiento es un signo claro y fiable de la profundidad de su filosofía. De la filosofía se vive, y no hay que entender esta sentencia únicamente en el sentido crematístico del término.

Esta reflexión general, justifica que cuando pretendo reflexionar sobre el derecho de guerra, o sea, sobre las normas morales aún vigentes en ese periodo extraordinario de la convivencia humana donde parece que el derecho y la ética se han evaporado, recurra a los grandes maestros y los descubra, muchas veces, por la coherencia que exhiben entre sus manifestaciones y su conducta, entre sus libros y sus acciones. Entre otros maestros, me detendré, sobre todo, en la filósofa británica Elizabeth Anscombe, discípula de Wittgenstein y doctora honoris causa por la Universidad de Navarra. Su doctrina acerca de la ética en los conflictos armados fue acompañada de su acción decidida frente a la guerra<sup>1</sup>. Cuando lo cómodo era callar, cuando el corazón mismo se ponía al lado de los compatriotas que sufrían lo indecible, cuando enfrente había un mal incalculable, ¿cómo no dejar a un lado los escrúpulos de conciencia? ¿Cómo no silenciar las disquisiciones teóricas y aplazar, a tiempos mejores, más tranquilos, las críticas a la actuación del propio gobierno, legítimamente elegido? Y, sin embargo, los maestros, los genuinos maestros, deben hablar *opportune et importune*<sup>2</sup>. La logorrea no es sólo síntoma de desorden psiquiátrico, es la marca pa-

<sup>1</sup> En diversos escritos expone Anscombe su pensamiento sobre este asunto: al comienzo de la Segunda Guerra Mundial escribió junto con Norman Daniel un panfleto publicado a expensas de sus propios autores titulado *The Justice of the Present War Examined. A criticism based on traditional Catholic principles and on natural reason* (Oxford, 1939), reimpreso después con el título abreviado de «The Justice of the Present War Examined», en ANSCOMBE, G. E. M., *Collected Philosophical Papers*, vol. III, Oxford: Blackwell, 1981, 72-81. Más adelante, en 1957, en plena guerra fría, con ocasión de la concesión de un doctorado *honoris causa* al presidente Truman, hizo imprimir un breve escrito de título «Mr Truman's Degree», reimpreso en ANSCOMBE, G. E. M., *Collected Philosophical Papers*, ed. cit., vol. III, 62-71. Posteriormente, publicó «War and Murder», en STEIN, W. (ed.), *Nuclear Weapons: A Catholic Response*, New York: Sheed and Ward, 1962, 45-62, reimpreso en ANSCOMBE, G. E. M., *Collected Philosophical Papers*, ed. cit., vol. III, 51-61. Por último, con ocasión de la concesión de la medalla Santo Tomás de Aquino concedida por la American Catholic Philosophical Association, Anscombe pronunció una conferencia titulada «Medalist's Address: Action, Intention and "Double Effect"», recogida en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 56 (1982) 12-25, reimpresa en WOODWARD, P. A. (ed.), *The Doctrine of Double Effect. Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*, Notre Dame: 2001, 50-66; y en GEACH, M. y GORMALLY, L., *Human Life, Action and Ethics* (St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs), Exeter: Imprint Academic, 2005, 207-226.

<sup>2</sup> 2 Tim 4,2.

tente del filósofo. Como es conocido, a Sócrates su parresia le costó la vida. Si el no saber callar es señal de estar poseído por la manía, el filósofo es el maniático por excelencia. Anscombe se jugó más que su carrera académica cuando escribió y publicó a sus propias expensas un alegato en contra de la forma en que el gobierno británico del Sr. Churchill estaba llevando la guerra contra Alemania. Y, posteriormente, se granjeó la enemistad de gente muy poderosa, de la que en buena medida dependía su trayectoria profesional, cuando se opuso a la concesión del Doctorado Honoris Causa al presidente Truman.

No se piense, sin embargo, que Anscombe era una pacifista que considerase cualquier guerra, con independencia de su origen y de la forma en que se desarrolla, como moralmente inaceptable. Nada de esto. De hecho es de destacar su crítica al pacifismo a ultranza de Gandhi. Le reprocha que no se dé cuenta de que pide a grandes masas de la población más de lo que pueden dar de sí sin la suficiente preparación espiritual y ascética. Para Anscombe la no violencia absoluta preconizada por Gandhi trajo consigo las grandes matanzas que siguieron inmediatamente a la independencia de la India y produjeron su dolorosa escisión en dos Estados. Anscombe cree que habría sido preferible encauzar y limitar una cierta violencia, en vez de reprimir cualquier acto de fuerza.

Ciertamente, la reflexión moral sobre la guerra puede detenerse al poco de comenzada si se decide que toda violencia de un ser humano sobre otro es inadmisibles, si se declara cualquier confrontación armada como intrínsecamente perversa. El pacifismo salda la cuestión de la ética de la guerra en sus mismos inicios: Nunca una guerra está justificada, sentencia. Por consiguiente, hablar de un *ius ad bellum* es tan insensato como mencionar un cuadrado redondo. Justicia y guerra se oponen contradictoriamente. *Militia est malitia*. Esta posición de rechazo a toda forma de violencia, que –repito– no es en absoluto la de Anscombe, cuando se asume de forma coherente, entra directamente en el heroísmo, sobre todo cuando lo que está en juego es la vida propia en vez de la ajena<sup>3</sup>.

Nadie discute que la no violencia puede ser una excelente estrategia de resolución de conflictos y promoción de la justicia, a veces, el único camino que la moral nos permite, pero no está dicho, que lo sea siempre. Es más, general-

<sup>3</sup> «Por tanto, nadie podría renunciar al derecho a defenderse por amar poco la vida o a sí mismo, sino sólo movido por un amor heroico, que profundiza y transforma el amor por uno mismo, según el espíritu de las bienaventuranzas evangélicas (cfr. Mt 5,38-48) en la radicalidad oblativa cuyo ejemplo sublime es el mismo Señor Jesús» (*Evangelium vitae*, 55).

mente se admite que la moral cristiana acepta en ocasiones, es cierto que muy contadas, la legitimidad del uso medido de la violencia para defenderse de las agresiones injustas<sup>4</sup>. En la doctrina de la Iglesia, no hay una condena global a todo uso de la violencia y a quienes la ejercen legítimamente. Así, cuando unos soldados le preguntaron a Juan el Bautista qué debían hacer para salvarse, el precursor no les ordenó dejar su oficio militar. Les previno únicamente de que no hicieran extorsión, ni denuncias falsas y que se contentasen con su soldada<sup>5</sup>. Como observa san Agustín, no les impuso la obligación de dejar las armas<sup>6</sup>. Cristo, que ordenó guardar de nuevo la espada a Pedro que con ella pretendía defenderle, a la vez que le advertía que quien con hierro mata con hierro muere<sup>7</sup>, no condena tampoco todo uso de la fuerza. El sublime precepto de no resistirse al mal, de poner la otra mejilla<sup>8</sup> debe entenderse como oposición a la ley del talión, y no como exclusión de toda forma de autodefensa. Nuestro propio Señor recibió una bofetada de uno de los guardias del Sumo Sacerdote. Cristo le reprendió: «Si he hablado mal, declara lo que está mal, pero si he hablado bien, ¿por qué me pegas?»<sup>9</sup> El Cordero sin mácula, que podía traer una legión de ángeles en su apoyo, se limitó a expresar una pregunta a este pobre hombre que abofeteó a Dios. Jesús daba al Padre lo que era suyo. Pero también Cristo enseña que al César hay que darle lo propio de él. En suma, para la doctrina cristiana hacer la guerra no siempre es pecado<sup>10</sup>.

Pero generalmente sí lo es. Por muy diversos motivos la guerra se vuelve injusta. A este respecto Anscombe es taxativa: La guerra, la que a pesar de su barbarie puede retener el calificativo de justa, no es un periodo de excepción en el que no hay otra regla que la ausencia de toda regla, una actividad frenética durante la que todo está permitido, donde no hay freno alguno a la violencia. Al contrario, la guerra, la guerra justa, debe estar pautada, sometida a rigurosas normas: tanto a leyes positivas como, y antes que a ellas y sobre ellas, a leyes morales<sup>11</sup>.

<sup>4</sup> *Gaudium et spes*, 78, *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2264-2265.

<sup>5</sup> Lc 3,14.

<sup>6</sup> *De puero centurionis*, PL 33, 531, citado por SANTO TOMÁS DE AQUINO, *ST*, II-II, 40, 1.

<sup>7</sup> Mt 26,52.

<sup>8</sup> Mt 5,38.

<sup>9</sup> Jn 18,23.

<sup>10</sup> El título del artículo primero de la cuestión acerca de la guerra de la *Summa theologiae* de santo Tomás tiene el expresivo título de si es siempre pecado hacer la guerra, con lo que da así a entender que, como mínimo, hay que reconocer que la mayoría de las guerras son injustas.

<sup>11</sup> GS 79.

La posición intelectual de la profesora británica a este respecto se encuadra con facilidad en el *absolutismo* moral. Para esta postura ética, con independencia de las consecuencias de una acción, dejando a un lado la cantidad de bien que produce o del mal que evita, hay ciertos tipos de acción que jamás, sin excepción alguna, pueden ser cometidos. Estas clases de acciones son auténticos absolutos, prohibiciones que no contemplan jamás excepciones. Por razones obvias, los absolutos morales muestran siempre un carácter negativo. Las circunstancias pueden volver desaconsejable que hagamos esto o aquello en un momento dado. No hay, por consiguiente, un mandato moral específico positivo de que actuemos de una determinada manera. Pero las circunstancias nunca pueden volver permisible lo que es inadmisibile, sancionar como aceptable lo vedado de un modo absoluto. Como John Finnis observa<sup>12</sup>, el propio Aristóteles reconoce la existencia de tales absolutos morales. En esto sigue la estela socrática y el excelso consejo de preferir sufrir la injusticia antes que cometerla. En el libro tercero de la *Ética a Nicómaco*, precisamente cuando el Estagirita está hablando de las acciones de las que somos o no responsables y tras mirar con conmiseración a aquellos a los que las circunstancias obligan a obrar como no quieren (por ejemplo, arrojar por la borda la carga para salvar al navío y su tripulación, o ceder al chantaje para salvar la vida de un familiar), acciones todas ellas que no se deben ejecutar cuando se las considera exentas de las circunstancias, pero que a veces es perdonable e incluso razonable llevarlas a cabo, hace un inciso para decir con toda rotundidad que, sin embargo, hay cosas ante las que nunca se puede ceder, no hay eximentes para ellas; sean cuales sean las circunstancias, jamás pueden realizarse si se pretende mantener la propia integridad moral<sup>13</sup>.

Como señala Anscombe, en la guerra uno de estos absolutos morales, posiblemente el principal, es el que prohíbe matar (o incluso dañar) a un inocente. Por ventajosa que sea su muerte, por grande que sea el número de pérdida de vidas humanas que así se eviten, nunca se tiene derecho a acabar con la existencia de un inocente. Por consiguiente, el presidente Truman, su estado mayor y el gobierno de los EE.UU. no estaban legitimados para lanzar dos bombas atómicas sobre ciudades japonesas.

Entiéndase que aquí no se trata de hacer números, toda aritmética está fuera de lugar. Habitualmente quienes critican la utilización de las bombas

<sup>12</sup> FINNIS, J., *Absolutos morales*, Barcelona: EIUNSA, 1993, cap. 2.

<sup>13</sup> *Ethica Nicomachea*, III, 1. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri ethicorum*, lib. 3, lect. 2, n. 4.

atómicas al final de la Segunda Guerra Mundial lo hacen por dos razones. Unos porque entienden que el cómputo del dolor que se va a causar y del dolor que se va a evitar (acelerando el armisticio) no se efectuó con el cuidado que la situación requería, como si la carga del *Enola Gay* fuese el resultado de una mala contabilidad. Otros, en cambio, peor pensados, critican la decisión atómica porque creen descubrir en ella intenciones solapadas, pretensiones ocultas, como si lo que se buscó entonces fuera más atemorizar a los soviéticos que acelerar el final de una guerra sangrienta.

A juicio de Anscombe nada de esto está presupuesto en su rechazo al bombardeo atómico. La cuestión es más simple que un problema de perspectiva de la muerte o de un juego estratégico de geopolítica. Pero la cuestión es a la vez más exigente. No está justificada la muerte buscada de un solo inocente por muchos que sean los bienes que traiga, por numerosas vidas también inocentes que salve y por grandes sufrimientos que evite.

Para entender este precepto, la manera en que la tradición ha entendido el mandamiento mosaico de no matar, que Cristo repite en el Sermón de la Montaña<sup>14</sup>, es preciso cuanto antes deshacer todavía un equívoco. El Alto Mando Aliado podría haber razonado de esta manera: Concluir la guerra de modo convencional, tomando isla a isla del archipiélago nipón, a la vista de la tenacidad y fidelidad de las tropas japonesas, supondría un número X previsible de bajas propias y una cantidad Y de bajas enemigas, incluyendo en ellas la población civil. En cambio, el lanzamiento de una o dos bombas atómicas supondrá, en determinadas circunstancias, un número Z de bajas de civiles (entre muertos y heridos). Siempre que Z sea inferior a la suma de X más Y, bajas propias y ajenas, o sobre todo, siempre que Z sea inferior a Y, o sea, siempre que las bajas enemigas por bombardeo atómico no superen las previsible bajas enemigas producidas por la guerra convencional, la decisión de iniciar la guerra atómica estará plenamente justificada. Bajo este modo de ver las cosas, se trata del mero asunto de mitigar el mal, disminuir el dolor que el conflicto armado produce siempre. Porque, al fin y al cabo, también los pobres reclutas del ejército del emperador del Sol naciente son tan *inocentes*, en su mayoría, como la población civil que padece la confrontación en sus pueblos y ciudades, víctimas, unos y otros, de la locura de sus gobernantes.

---

<sup>14</sup> Mt 5,21-22.

Un razonamiento de este tipo, aun concediendo la mejor voluntad a quien lo utiliza, incluso suponiendo que sólo se tenga en cuenta el sufrimiento del enemigo, deja escapar lo esencial del precepto que prohíbe el homicidio. Es un tratamiento consecuencialista o proporcionalista, de la cuestión. Una perspectiva ética totalmente alejada –se encuentra, de hecho, en las antípodas– del absolutismo moral. Para un consecuencialista, el valor moral de cualquier acción –y otro tanto se podría decir, del carácter, del hábito, de los sentimientos, de las instituciones– radica exclusivamente en las consecuencias que produce y es medido por ellas. Estas consecuencias, por su parte, son evaluadas por un criterio que nunca puede ser moral. Desde este punto de vista, cabe justificar el homicidio en algunas circunstancias y el principio de Caifás –conviene que muera un inocente para salvar al pueblo<sup>15</sup>– sería admisible en algunas situaciones. En ese caso, lo único que habría que achacar al Sumo Sacerdote y al Sanedrín que presidía fue incurrir quizá en un error de cálculo. También Truman podría haberse equivocado en el cómputo de daños o no haber tenido en cuenta los efectos secundarios de la radiación a largo plazo.

Si para el consecuencialista la utilidad es el único valor moral, esto supone, por contrapartida, que lo moral no es un valor intrínseco, un valor supremo. La concepción absolutista es radicalmente opuesta a esta pretensión. Para ella, la vida humana es totalmente sagrada. Sin degradarse moralmente, nadie puede querer quitar la vida a un semejante. Digámoslo otra vez: Bajo ninguna circunstancia, se puede buscar intencionadamente la muerte de otro ser humano. «No quites la vida al inocente y justo», se lee en el libro del *Éxodo*<sup>16</sup>. La *Mishná* se pregunta por qué el mundo fue creado con una sola pareja humana (y antes con un solo ser humano). Y la respuesta que se lee estremece: Dios pone al comienzo a Adán, o Adán y Eva, no sólo para indicar la fraternidad de sangre de todos los hombres, hijos de unos mismos padres, sino, sobre todo, para mostrar que Dios gusta de crear el universo entero para un único ser humano. Si se me permite la broma, Dios no es como uno de esos empresarios teatrales, poco profesionales, que suspende la función cuando apenas se cubre el aforo del auditorio. Un único espécimen humano justifica el despliegue de las estrellas y de todo cuanto contiene la bóveda celeste. Por eso el crimen atroz de Caín no fue tan espantoso porque de un golpe acabase con un cuarto del género humano vivo entonces, sino porque «todo aquel que destruyere

---

<sup>15</sup> Jn 11,50.

<sup>16</sup> Ex 23,7.

una sola vida en Israel, la Escritura se lo computa como si hubiese destruido todo un mundo»<sup>17</sup>.

¿Deja inerte al justo la prohibición absoluta del homicidio? Para quien sigue la ley de Dios, ¿no le cabe otra postura más que el pacifismo absoluto? ¿Supone el rechazo del consecuencialismo y la aceptación de la prohibición del homicidio la repulsa de la defensa propia? ¿Significa el principio paulino de que al mal no se le puede vencer más que con el bien<sup>18</sup> la obligación de soportar impertérritos la agresión, como parece indicar el consejo de san Pablo: «no os defendáis, carísimos»<sup>19</sup>.

Santo Tomás de Aquino se plantea la cuestión con total nitidez: «¿Es lícito a alguien matar a otro en defensa propia?». La respuesta, como tantas otras veces, es un dechado de precisión y sensatez. «Si uno mata a otro en defensa de su vida no será reo de homicidio»<sup>20</sup>. ¿Cómo compaginar esta, diría alguien, laxitud moral, con el precepto inequívoco de respeto absoluto a la vida humana?

En este punto, santo Tomás de Aquino introduce, siguiendo a san Agustín, la doctrina que después se ha venido a llamar *principio del doble efecto*. Nada impide que un acto tenga más de un efecto. De hecho, lo habitual es que tenga innumerables. Consuela pensar que en alguna ocasión se habrá seguido un bien inesperado de nuestro obrar, como también aterra considerar el daño no previsto que sin duda hemos causado con nuestras acciones. Pero las consecuencias imprevistas, siempre que no haya modo humano de preverlas o no estemos en obligación de anticiparlas, no deben ser consideradas a la hora de evaluar la acción del agente, como señala santo Tomás de Aquino<sup>21</sup>. Lo importante para el juicio moral es, en primer lugar, el efecto pretendido, la intención del agente que obra, lo que quien actúa busca con su acción. Naturalmente, esto no significa que una persona pueda despreocupadamente desentenderse de los efectos no pretendidos de sus acciones cuando éstos son previsibles. De acuerdo con el relato bíblico, Lamec es culpable de matar a un hombre por descuido cuando perseguía la muerte de una presa de caza<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> *Misná* Orden 4º (Nesiqin), tratado Sanedrín, cap. IV (Ed. de Carlos del Valle, Salamanca: Sígueme, 1997).

<sup>18</sup> Rom 12,21.

<sup>19</sup> Rom 12,19.

<sup>20</sup> *ST*, II-II, 64, 7 *sed contra*.

<sup>21</sup> *ST*, I-II, 20, 5.

<sup>22</sup> Gn 4,23-24.

Ahora bien, ocurre que los hechos de este mundo están inextricablemente enlazados entre sí, unidos unos a otros de mil maneras. Esta unión a veces es intrínseca, esencial; reconocemos que hay entre dos acontecimientos un vínculo dado por naturaleza. La falta de ingesta de suficientes calorías supone a la larga la muerte del individuo famélico. Si, pudiendo, no quiero dar de comer al hambriento, quiero su muerte. No puedo decir que lo primero, no alimentar, está en mi intención, y lo segundo, su muerte por inanición, se halla fuera de mi intención, en tanto que lo uno lleva a lo otro necesariamente. San Pablo nos advierte «si tu enemigo tiene hambre, dale de comer»<sup>23</sup>. Pero otras muchas veces esta unión de dos consecuencias que se siguen de una acción es meramente accidental, en el sentido de que, en un caso concreto, están unidas, pero no siempre tienen que estar vinculadas entre sí. En algunas circunstancias, se dice que se da la casualidad de que lo uno supone lo otro. Cuando esto ocurre, si se producen además otros requisitos, de acuerdo a la doctrina del doble efecto evocada por santo Tomás, cabe querer intencionadamente lo uno y no lo otro. Como afirma san Agustín: «cuando hacemos ciertas cosas para un fin bueno y legítimo, pero por ellas sobreviene algún mal a alguien contra nuestra voluntad, no debe imputársenos dicho mal»<sup>24</sup>. De esta forma, si para repeler una agresión, causamos la muerte del agresor, el acto puede no ser un demérito si lo que pretendíamos era salvar la propia vida y si se producían, además, como se ha dicho, otras circunstancias que en su momento se examinará. Lo que entra en la intención, el primer efecto, es mantener la vida propia; el segundo efecto, no pretendido, no buscado *ex profeso*, y, por tanto, una consecuencia que cae fuera de nuestra intención, que sólo casualmente está unida con nuestro acto de defendernos, es producir la muerte de quien nos ataca. Con este argumento que recurre a la dualidad de efectos de un acto y a la noción de intención queda salvado, en opinión de muchos pensadores, el conflicto entre el respeto total a un absoluto moral (no matar) y la necesidad (y por qué no, el deber, salvo que se den determinadas circunstancias<sup>25</sup>) de conservar la vida propia o de defender la vida de aquellos que dependen más directamente de nosotros o, en general, de salvaguardar toda vida humana.

¿Cuáles son esas otras circunstancias a las que hace un momento me he referido? En un sucinto resumen de la doctrina del doble efecto, se la puede com-

<sup>23</sup> Rom 12,20.

<sup>24</sup> SAN AGUSTÍN, *Ad Publicolam*, Ep. 47, PL 33, 187.

<sup>25</sup> *Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica*, 2265.

pendiar mediante la siguiente fórmula muy conocida, que, en este caso, tomo en préstamo de un conocido manual de teología moral de finales del siglo XIX: «Es lícito –escribe el Padre Gury– traer al ser una causa buena o indiferente de la que inmediatamente se sigue un doble efecto, uno bueno y otro malo, siempre que se dé una causa grave y el fin de quien obra sea honesto»<sup>26</sup>. En otras palabras, para la aplicación de la doctrina del doble efecto se requiere que concurren cuatro condiciones para que no se le *impute* a quien actúa el efecto malo producido por su acción<sup>27</sup>: primero, que el fin del agente sea honesto. Segundo, que la causa que pone en el ser sea buena o indiferente. Tercero, que el efecto bueno sea inmediato (esto es, no causado por el efecto malo). Y, por último, en cuarto lugar, que exista una razón grave para poner la causa.

Aparentemente, las cuatro condiciones se cumplen cuando un particular repele un ataque que pone en grave peligro su vida causando la muerte del agresor. Y también parece que se dan cuando un general prende fuego a una torre donde se han encerrado los enemigos, aun a sabiendas de que en ella también se encuentran peregrinos ajenos al conflicto armado. O cuando este mismo jefe militar arrasa las cosechas para dejar sin sustento al ejército contrincante, aunque no ignore que con ello condena al hambre a la población civil. Ambos ejemplos los ofrece el mencionado teólogo jesuita, el padre Gury<sup>28</sup>.

Hay que reconocer, no obstante, que, para los pocos perspicaces la doctrina del doble efecto apenas se distingue de un burdo consecuencialismo, en el que el valor moral de la acción es juzgado a partir del balance global de sus efectos. Y para los cínicos, esta misma doctrina, es un utilitarismo aceptado de matute, apenas encubierto, propio de pensadores dados a las disquisiciones vanas y a la hipocresía. Me temo que ni unos ni otros han comprendido este principio de manera cabal.

La distinción capital sobre la que reposa la doctrina del doble efecto es la separación de lo que está en la intención del querer y lo que no está en esta in-

<sup>26</sup> *Compendium theologiae moralis*, Roma: Typis Civilitatis Catholicae, 1876, 9.

<sup>27</sup> Sigo el comentario de Joseph M. Boyle, Jr. («Toward Understanding the Principle of Double Effect», en *Ethics* 90 [July 1980] 527-538, reimpreso en WOODWARD, P. A. [ed.], *The doctrine of double effect. Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2001, 7-20).

<sup>28</sup> «Non peccat belli dux si, tempore obsidionis, ad arcendum hostem incendat agros, etc., etsi per accidens patiantur incolae innocentes. Item, si incendat turrim in qua cum hostibus, casu, peregrini bello extranei includuntur; quia causa damni huius est in se honesta, et malum innocentium mere per accidens sequitur, nec intenditur, sed tantum permittitur». *Compendium theologiae moralis*, cit., 11.

tención. Dicho de otra manera, conviene distinguir lo querido *por sí* y lo querido *por accidente*. Ahora bien, y he aquí el primer error habitual que es preciso deshacer, lo querido por sí no es sólo lo que se quiere como fin. Al contrario, incluye asimismo lo que se quiere como medio. Sin duda los medios no resultan apetecibles en sí mismos. Si se los separa de los fines a los que sirven, quedan desprovistos de atractivo. Un medio despojado de su utilidad carece de valor. En este sentido, el medio no es querido por sí, sino justamente por su utilidad. No obstante, siempre que hablemos de una genuina volición y no de una mera veleidaz, en otro sentido, en este punto mucho más esencial, cuando se quiere el fin, los medios son queridos por sí y no por accidente<sup>29</sup>. Y esto ocurre porque, si damos al verbo *querer* toda su fuerza que lo separa de un mero desear ineficaz, de una pura ensoñación, no es posible querer el fin sin querer simultáneamente los medios indispensables para alcanzarlo. La teoría del doble efecto no justifica de ninguna manera la utilización de medios moralmente ilegítimos para conseguir bienes lícitos. Vencer en una guerra puede ser un bien moralmente lícito. Sin embargo, la legitimidad del fin no justifica el uso de medios moralmente reprobables. De esta forma, si el alto estado mayor decide bombardear la retaguardia enemiga para desmoralizar al enemigo o para obligarle a retirar tropas del frente para ocuparse de la ayuda a su propia población civil, está poniendo en obra un medio ilícito para un fin moralmente aceptable. En esta situación, el principio del doble efecto no tiene aplicación porque, si bien se prevén dos efectos de la acción de bombardear (el daño a la población civil y la retirada del frente de parte de las tropas), ambos están enlazados por una relación causal de tal manera que el efecto moralmente reprochable (el ataque a la población no combatiente) es el medio buscado –y en esa medida querido por sí– para obtener el efecto moralmente aceptable (la retirada parcial de las tropas enemigas). Ambos efectos forman parte de la intención del agente. Es innegable, pues, que, aunque se admitiese que quien ordena el bombardeo lo haga por un buen fin (ganar una guerra justa) y hubiese además una razón grave para recurrir a esta causa, este supuesto imaginario no respeta el tercer requisito de la aplicación de la doctrina del doble efecto, a saber, que el efecto bueno sea inmediato, se siga directamente de la acción, y no sea causado por el efecto malo. También se puede decir, que in-

<sup>29</sup> Lo que quiero indicar es que, en este contexto, la expresión *por sí* posee dos sentidos. En uno se opone a *por otro*, y se aplica a los medios que siempre son querido por otro (por el fin). En otro sentido, el que ahora se trata de esclarecer, *por sí* se opone a *por accidente*.

cumple el segundo de los requisitos, que la causa que se pone en el ser sea o moralmente buena o moralmente indiferente, pero esto es mucho más difícil de ver.

Con todo, se objetará que otro tanto ocurre si, en un ejemplo cinematográfico, alguien empuja hacia el abismo a quien le arremete con intención de matarlo. Arrojarlo al vacío es el efecto moralmente reprehensible y salvaguardar su vida, el efecto moralmente aceptable. Y como en el caso anterior, también aquí parece que se pone aquel efecto (lanzarlo al barranco) como medio de lograr mantenerse vivo. ¿Será entonces que no hay un caso en que quepa aplicar el principio del doble efecto? Pero, ¿no es la defensa propia el ejemplo de santo Tomás para introducir su doctrina del doble efecto? Esta objeción no alcanza su finalidad porque plantea inadecuadamente la situación. En este caso imaginario de pelea cuerpo a cuerpo, no hay propiamente tres acontecimientos realmente distintos (los movimientos del que se defiende, repeler la agresión y tirar al vacío al atacante), asociados causalmente como causa y efecto, medio y fin, sino un solo suceso que admite tres *descripciones*. Se podría decir que la distinción entre los tres acontecimientos es de razón y no real. Y éste es un punto de vital importancia. Las tres descripciones de esa misma acción («repeler la agresión empujando hasta despeñarle produciéndole la muerte», se podría decir) se encuentran unidas accidentalmente, de forma que una no implica las otras, por lo que cabe querer una sin querer las otras, más que por accidente. Se puede querer detener la agresión sin querer producir daño al agresor, aunque, dadas las circunstancias del caso hipotético, lo uno *casualmente* implica lo otro.

La distinción entre lo que es por sí y lo que es por accidente, de tanta importancia para la comprensión de la doctrina del doble efecto, recorre toda la obra aristotélica y es utilizada por el Estagirita en multitud de cuestiones. Que no se diga, pues, que en los problemas morales la diferencia entre lo que es por sí y lo que es por accidente es una distinción sutil en exceso y que no es atinente para dirimir las cuestiones de índole ético: Quizá sea sutil, la típica distinción escolástica supuestamente alejada de la realidad, pero la vida humana es compleja y su análisis precisa de herramientas aptas para una cierta finura. Lo cual no supone que cualquier persona, por alejada que se halle de las cavilaciones filosóficas, no pueda comprender con facilidad la distinción propuesta y que incluso no la aplique en su vida cotidiana, acaso con otras palabras, en el análisis de la existencia y sus conflictos. Por ejemplo, ¿quién no comprende la diferencia entre querer por sí y querer por accidente? Luisa es la hija única

de un matrimonio muy acaudalado, heredera universal de una gran fortuna. Pedro es su prometido. Por obnubilada que esté en su enamoramiento, ¿será Luisa incapaz de comprender la diferencia entre ser querida por sí, por ella misma, o por accidente, por su dinero? Es evidente que Pedro quiere ambas cosas: casarse con Luisa y casarse con una rica heredera, no se puede querer lo primero y no lo segundo si casualmente Luisa es tal heredera<sup>30</sup>. Pero es muy distinto cómo su novia y la familia de ésta verán a Pedro si este quiere *por sí* casarse con una rica heredera y *por accidente* desea el matrimonio con Luisa (que mire usted, por donde, heredará una considerable fortuna), que, si, en cambio, Pedro quiere *por sí* casarse con Luisa y por accidente quiere unirse en matrimonio con una rica heredera, ya que se da la circunstancia de que en su día probablemente tomará posesión de un gran patrimonio. Dicho de otra forma, la boda puede describirse como contraer matrimonio con Luisa o como adquirir una fortuna mediante el matrimonio. Ambas descripciones son correctas, pero no es verdad que las dos reflejen por igual la intención de Pedro. Y es esencial, para el juicio moral, conocer la descripción que de su propia acción haría lealmente el sujeto que la ejecuta.

Esta distinción fácilmente comprensible, de telenovela, si se me permite la broma, es la que está en juego en la distinción entre lo que forma parte de la intención de nuestro querer y lo que se halla fuera de esa intención aunque resulta unido a ello en algún caso. Y, como ya se ha dicho un par de veces, sobre esta diferencia se levanta la teoría del doble efecto.

Considerar la intención para valorar la acción no es cosa de nuestra época, ni fue Anscombe quien, con su libro *Intention*, la puso por primera vez en boga. Creo que se puede probar que la noción está viva en santo Tomás y su escuela. Siguiendo fielmente, en este punto a Aristóteles, afirma el Doctor Angélico que los actos voluntarios se distinguen específicamente por sus objetos<sup>31</sup> y, así, por ejemplo, cuando habla del escándalo, tras distinguir entre el pasivo y el activo, señala literalmente que este último, el escándalo activo, puede ser *per se* o *per accidens*. La diferencia estriba en si se tiene o no la intención de escandalizar. Con sus palabras o con sus actos una persona puede causar escándalo. Ahora bien, conviene precisar si lo que quiere es simplemente proferir

<sup>30</sup> Para ser precisos no se puede decir que Pedro quiera dos cosas; más bien, quiere una sólo, que admite dos descripciones. Y lo que propiamente quiere, lo que quiere por sí, es esa cosa bajo una de esas dos descripciones.

<sup>31</sup> *ST*, I-II, q. 72, a. 1.

esas palabras o realizar esos actos sin pretender escandalizar, aunque lo haga (escándalo activo por accidente) o, por el contrario, buscaba intencionadamente producir escándalo (escándalo activo por sí).

Tras repasar estas distinciones, se ve con más claridad el problema de la legítima defensa propia. Como Pedro, el muchacho enamorado, la acción de defensa admite también dos descripciones (detener la agresión o arrojar al vacío al agresor), y se puede querer detener eficazmente la agresión sin querer por sí matar al agresor, aunque, dada la situación, en un caso concreto, lo uno sin lo otro sea casualmente imposible.

Después de estas aclaraciones, volvamos, de nuevo, al problema de la guerra. ¿Qué razones llevaron a Anscombe a oponerse, estérilmente, por ejemplo, a que se concediese el doctorado *honoris causa* al presidente Truman? ¿Por qué le parecía inadmisiblemente éticamente el lanzamiento de dos bombas atómicas sobre ciudades japonesas?

Los absolutos morales son precisamente eso, absolutos. Mandatos sin excepción, que, en ningún caso, se pueden violar. El absoluto moral, ya aquí mencionado, es que, bajo ninguna circunstancia, es admisible matar a un *inocente*. Este añadido, el de «inocente», al mandato del Decálogo es esencial en este contexto. Pero no debemos caer en interpretarlo desde un punto de vista moral. Sólo Dios que ve en lo secreto<sup>32</sup> puede ser juez moral de los seres humanos. Ni tampoco en este caso el adjetivo *inocente* posee una significación legal. En un conflicto entre Estados, no hay posibilidad de constituir un tribunal que juzgue a los contendientes. La guerra es precisamente el fracaso de las relaciones jurídicas internacionales. Entonces, ¿qué significa *inocente* si está despojado de un sentido tanto moral como jurídico? Hay que tomar el término inocente en su pura raíz etimológica, que es el cuarto sentido que menciona el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*. Inocente es quien no está agrediendo, quien no produce en ese momento daño. Por tanto, inocente equivale a inocuo, a no nocivo. El inocente no supone un peligro inmediato, es el soldado que se rinde, el enemigo herido, la población civil carente de las armas y la preparación para atacar. Toda esta masa de inocentes está, según Anscombe, protegida por el imperativo absoluto, el mandato sin excepción, que obliga a los demás a no atacarles, a respetar su vida. Cualquier acción que intencionadamente busque producirles daño, aunque esté animada del buen

---

<sup>32</sup> Mt 6,6.

propósito de acortar la guerra, de disminuir las bajas propias y las enemigas, es moralmente inaceptable.

Esto, sin embargo, no significa que esté vetada moralmente toda acción de combate que lleve consigo un riesgo –e incluso la certeza– de que morirán civiles o militares indefensos y, por consiguiente, inocentes. Precisamente, la teoría del doble efecto tiene aquí su aplicación. Hay constancia de que el ejército enemigo está reuniendo tropas para lanzar una ofensiva. Las tropas se concentran en una población donde hay algunos civiles. ¿Es excusable que se ordene el bombardeo del enemigo, a sabiendas de que morirán inocentes (población no combatiente)?

Apliquemos los cuatro principios tradicionalmente aducidos para justificar el recurso al principio del doble efecto a esta acción bélica. En primer lugar, cabe perfectamente que el fin del agente (el estado mayor y los pilotos) sea honesto: ganar una guerra justa. Segundo, asimismo es posible que la posición de la causa, bombardear, sea bueno o indiferente, al menos. Este punto es algo más confuso –a él habría que volver–. El Aquinate aporta a este respecto el testimonio de Graciano, que en sus *Decretales* afirma: «Es lícito repeler la fuerza con la fuerza, moderando la defensa según las necesidades de la seguridad amenazada». En tercer lugar, la muerte de los no combatientes no es el medio de lograr detener la ofensiva. Hasta tal punto no lo es, que en el bombardeo se tomarán cuantas medidas sean posibles para mitigar los daños que hoy se llaman colaterales. Por último, hay que asegurarse de que existe una causa proporcionada y grave. Dicho en otros términos, que no hay otra manera de detener la ofensiva, que ésta es muy probable, que los no combatientes son pocos, etc. Obviamente, la aplicación del principio del doble efecto descansa en un análisis de la situación que nunca es realizable con seguridad. Tan pronto como entran en consideración razones de proporcionalidad, se introduce en la reflexión moral una falta de certeza inevitable. Pero estas dificultades no pueden difuminar la distinción que aquí es relevante. Pasarla por alto, es volverse ciego a la distinción subyacente al reproche de la filósofa Elaine Scarry cuando describe los bombardeos aliados de ciudades alemanas: «los cuerpos dañados no son algo en el camino hacia el objetivo, sino que ellos mismos son el camino del objetivo»<sup>33</sup>. Es patente que el principio del doble efecto, por sí mismo, no resuelve los dilemas morales y que, en ocasiones, no esté claro el

<sup>33</sup> SCARRY, E., *The Body in Pain*, Oxford: Oxford University Press, 1985, 74.

curso de acción óptimo no supone que en otras, por el contrario, sí lo esté. Como dice Anscombe, a este respecto, tomándolo del doctor Johnson, paradigma del sentido común entre los británicos: que dos veces cada veinticuatro horas dudemos de si es de día o de noche –en el amanecer y al anochecer– no significa que el resto de las horas de esa jornada no sepamos, sin ningún género de dudas, si es día o de noche.

El principio del doble efecto no tiene, en general buena acogida por la ética filosófica, que erróneamente ve en él una componenda inaceptable entre deontologismo y consecuencialismo, ni tampoco por el hombre corriente que teme enredarse en cuestiones de casuística. Con todo, posiblemente el principal reproche que se hace a este principio de la ética cristiana proviene de un error filosófico introducido, al comienzo de la modernidad, por el cartesianismo, contra el que luchó con ahínco Wittgenstein. Hace tiempo que este reproche ha sobrepasado los límites de la discusión filosófica y ha llegado a las esferas de la vida cotidiana. Me estoy refiriendo a la opinión que considera que las intenciones, que tan relevante papel toman en la justificación del principio del doble efecto, son estrictamente privadas, un proceso que transcurre en la conciencia del sujeto y que jamás afloran en su conducta. De esta manera, surge, de forma natural, la sospecha de que con el recurso a la intención queda todo justificado. «Lo que hizo no estuvo bien, pero le movía una buena intención» es una consideración que difícilmente convence. Es el temor recogido en el dicho popular de que el infierno está empedrado con buenas intenciones. Afortunadamente, la filosofía contemporánea ha reaccionado contra esta noción de unos actos de conciencia que no se traducen en acciones externas. Una buena intención se muestra en hechos. Por consiguiente, hay que reconocer que el principio del doble efecto no justifica, como sugieren algunos de sus críticos, cualquier conducta. Ante todo, porque el principio sólo tiene razón de ser sobre una posición básicamente deontologista que reconoce absolutos morales, de forma que no se puede querer el mal con vista a lograr un bien. Y, después, porque la diferencia entre el fin querido y las consecuencias previstas y permitidas pero no pretendidas tiene que reflejarse, como ya se ha dicho, en las cautelas que se toman para minimizar dichas consecuencias.

El principio del doble efecto, ciertamente no es la panacea capaz de solventar cualquier dificultad ética, pero constituye un valiosísimo intento de conjugar intuiciones éticas deontologistas y consideraciones morales consecuencialistas. Un puente entre el despectivo consejo estoico de *fiat iustitia, ruat caelum* y la llamada a promover el bien y evitar el mal. El ensayo de reu-

nir la ética de convicción y la ética de la responsabilidad está en consonancia con la pretensión de la Iglesia de proporcionar una moral santificante, pero humanamente vivible, con la gracia de Dios, lo que frecuentemente es olvidado por los críticos de la ética cristiana.

Dada su importancia, en mi opinión, este principio debe seguir siendo objeto de nuestra reflexión. No son pocos los temas que merecerían una mayor aclaración por parte de los filósofos y teólogos morales. Me parece que posiblemente los tres más urgentes son los siguientes.

En primer lugar, dilucidar si el principio del doble efecto es o no una teoría meramente justificativa. Quiero decir que en la mayoría de sus formulaciones este principio es concebido como una justificación de una acción que ha traído consecuencias malas. Es como si determinados efectos de algunos actos humanos no debiesen serle imputados a su agente cuando se dan determinadas circunstancias (las expuestas en la doctrina del doble efecto), o, si hubiese todavía imputabilidad, la responsabilidad se vería reducida por atención a las circunstancias. Esta concepción del principio que estamos discutiendo se ve favorecida por el lugar en que se expone en la mayoría de los tratados de teología moral. Su consideración tiene lugar al principio, en las páginas iniciales, cuando se habla del *acto humano*, de la responsabilidad, de los eximentes y de sus atenuantes. Posiblemente esta aproximación venga favorecida por el propio planteamiento aristotélico del tema que se realiza, como ya se ha dicho, en el capítulo de la *Ética a Nicómaco* dedicado a lo voluntario y lo involuntario. En esas páginas se pone de manifiesto que, frente a la dicotomía de lo voluntario, que exige conocimiento y ausencia de coacción, y lo involuntario, que presupone bien ignorancia bien coacción, hay un término medio, lo no voluntario, donde encajarían, entre otras acciones, las ejecutadas bajo la perspectiva de la doctrina del doble efecto. Así, el mencionado teólogo moral, el padre Gury, cuando ejemplifica la aplicación del principio del doble efecto, dice: «no peca el jefe militar que...»<sup>34</sup> como si simplemente no fuera imputable a dicho mando del ejército la muerte de los civiles refugiados en la torre que es incendiada o, en el ejemplo aristotélico, no cupiese pedir cuentas al piloto de la nave por la pérdida de la carga transportada y arrojada al mar para salvar el barco en medio de la tempestad. Sin embargo, cabe otra concepción radicalmente distinta del principio del doble efecto, que no lo concibe como una teoría de la justifi-

---

<sup>34</sup> Cfr. nota 28.

cación, sino como una teoría de la que se siguen mandatos positivos. Dicho de otra forma, en esta nueva interpretación de la doctrina del doble efecto, en aquellos casos en que es de aplicación no habría que aceptar una disminución de la responsabilidad e incluso su total eliminación, sino la existencia de un mandato positivo de actuar de una determinada manera. No sólo no le sería imputable al capitán la pérdida de los bienes a él confiados cuando en medio de la tormenta arroja por la borda la carga, sino que habría realizado una acción debida; lo que le resultaría entonces imputable sería no haberlo llevado a cabo.

En segundo lugar, urge encontrar una formulación más precisa de este principio. En mis palabras he manejado distintas maneras de expresar su punto capital, que es, como se sabe, la distinción entre, por un lado, las consecuencias pretendidas de una acción y, por otro lado, sus consecuencias previstas y meramente consentidas. He vacilado entre varias fórmulas: lo querido por sí y lo querido por accidente, lo que está en la intención y lo que está fuera de ella, lo intencional y lo inintencional, etc. Esta dicotomía exige la cuidadosa elaboración de una teoría de la acción y no es indiferente cómo se lleve a cabo, porque según sea de una clase o de otra, la aplicación del principio será demasiado amplia o demasiado estricta. Por ejemplo, ¿por qué, en determinadas circunstancias, podría detener a mi agresor arrojándole a un barranco, pero no podría hacerlo mintiéndole? Aquí, el problema capital es entender el requisito de que la causa que se pone en el ser (la acción realizada) tiene que ser honesta, o al menos, neutral. Semejante condición reposa en una concepción de la acción que considera factible su descripción dejando aparte todas sus consecuencias, mientras que de acuerdo con otras teorías sobre la acción humana, algunas de esas consecuencias se confunden necesariamente con la misma acción. Cuando Gury afirma que, para la cabal aplicación del principio del doble efecto, es preciso que la causa puesta sea buena o indiferente, está presuponiendo que cabe una descripción de la acción de poner la causa que resulta inteligible en sí misma sin referencia a sus consecuencias más inmediatas. Pero, ante esto, cabe reprocharle que, escindida artificialmente la acción de poner la causa de sus consecuencias inmediatas, no hay acción que sea moralmente reprochable, por la simple razón de que no hay acción concretada suficientemente para recibir un juicio moral. Acercar una tea ardiente a un material combustible es una descripción de la acción insuficiente para permitir un juicio moral. Se precisan más datos. Y estos datos adicionales no son simplemente la enumeración de las consecuencias del fuego producido, sino la descripción misma de la acción de incendiar.

En tercer lugar, el principio del doble efecto plantea una cuestión dirigida al núcleo mismo de la reflexión ética. Se podría formular de esta manera: ¿Por qué el mal que uno mismo introduce en la existencia es peor que el mal que otro introduce? O también, ¿por qué los males no morales ceden su puesto en una jerarquía negativa a los males estrictamente morales<sup>35</sup>? Es posible que para encontrar una respuesta aceptable a estos interrogantes haya necesariamente que reconocer, junto a lo objetivamente valioso y lo subjetivamente valioso, los bienes objetivos de la persona. Para Sócrates, la injusticia sufrida y la cometida podrían ser igualmente dolorosas (subjetivamente disvaliosas para personas diferentes) y de una maldad equiparable (objetivamente disvaliosas) y, sin embargo, él prefería con mucho sufrirla que cometerla.

Estas tres cuestiones muestran por sí solas la enorme diferencia que separa el punto de vista utilitarista del que se tiene en cuenta en la reflexión sobre el principio del doble efecto. Lo presupuesto en estas preguntas constituye un requisito esencial para dotar de sentido al principio del doble efecto, pero no está en absoluto clara su justificación.

---

<sup>35</sup> Cfr. NAGEL, Th., «Agent-Relativy Morality», en WOODWARD, P. A., cit., 41-49.

## Bibliografía

- ANSCOMBE, G. E. M., *Collected Philosophical Papers*, vol. III, Oxford: Blackwell, 1981.
- ANSCOMBE, G. E. M., «Action, Intention and “Double Effect”», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 56 (1982) 12-25.
- BOYLE, J. M. Jr., «Toward Understanding the Principle of Double Effect», *Ethics* 90 (July, 1980) 527-538.
- DEL VALLE, C. (ed.), *La Misná*, Salamanca: Sígueme, 1997.
- FINNIS, J., *Absolutos morales*, Barcelona: EIUNSA, 1993.
- NAGEL, Th., «Agent-Relativity Morality», en WOODWARD, P. A., *The Doctrine of Double Effect. Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001, 41-49.
- SCARRY, E., *The Body in Pain*, Oxford: Oxford University Press, 1985, 74.