

# LA PENA DE MUERTE SEGUN SANTO TOMAS Y EL ABOLICIONISMO MODERNO

*Niceto Blázquez, O.P.*

Doctor en Filosofía, Licenciado en Teología y Diplomado en Psicología Médica.  
Director del Instituto Pontificio de Filosofía de Madrid.

Miembro de la Comisión que prepara la nueva edición bilingüe de la Suma Teológica de Santo Tomás y de las Obras Completas de San Agustín en la Editorial Católica de Madrid.

Santo Tomás defendió claramente la legitimidad ética de la pena de muerte por parte de la suprema autoridad civil y representa un momento decisivo en la historia de esta cuestión dentro de la civilización cristiana, la cual, a su vez, significó la primera reacción en la historia contra un castigo legal tan severo °.

En nuestra exposición nos limitamos al pensamiento tomasiano y a criticarlo tal y como aparece formulado en la *Suma Teológica*. La cuestión es suscitada en el tratado sobre la *fe*, al hablar de la herejía; en el de la *caridad*, hablando de los cismáticos, y en el tratado sobre la *justicia*, como en su lugar propio, en el contexto del homicidio, y, por tanto, del *derecho humano a la vida*.

Corresponderá a los historiadores el estudio de los lugares paralelos en orden a justificar históricamente las razones que pudieron influir en la formulación de la tesis tomista. Nuestro propósito en esta ocasión no es justificar *históricamente* el pensamiento de Santo Tomás sobre la pena capital, sino examinar críticamente las razones que de hecho alegó para probar su tesis. No se trata, pues, de justificar o explicar razonablemente los motivos *históricos* que pudieron justificar la posición del Aquinate, sino de ver si la argumentación es en sí misma válida desde la óptica o perspectiva de los derechos humanos del hombre.

## 1. LA PENA DE MUERTE POR CAUSA DE HEREJÍA

Una cuestión gravísima en tiempos de Santo Tomás era la de si la herejía podría o no llegar a ser motivo para condenar a la pena capital a algunos de los herejes en determinadas circunstancias. El Aquinate responde textualmente: "Acerca de los herejes deben considerarse dos aspectos: uno, por parte de ellos; otro, por parte de la Iglesia. Por parte de ellos está el pecado, por el que no sólo merecieron ser separados de la Iglesia por la

° Véase nuestro trabajo "La pena de muerte y los derechos del hombre" en *Studium* 1 (1983), 17-45.

excomuni3n, *sino a3n ser excluidos del mundo por la muerte*. Pues mucho m3s grave es corromper la fe, vida del alma, que falsificar moneda, con que se sustenta la vida temporal. Y si tales falsificadores y otros malhechores *justamente son entregados sin m3s a la muerte por los principes seglares*, con m3s raz3n los herejes, al momento de ser convictos de herej3a, *podr3an no s3lo ser excomulgados sino ser entregados a justa pena de muerte* (sed et iuste occidi)". Y a3ade: "Por parte de la Iglesia est3 la misericordia para la conversi3n de los que yerran. Por eso no condena inmediatamente, sino despu3s de una primera y segunda correcci3n, como se3ala el Ap3stol. Pero, si todav3a alguno se mantiene pertinaz, la Iglesia, no esperando su conversi3n, lo separa de s3 por sentencia de *excomuni3n*, mirando por la salud de los dem3s. Y *va a3n m3s lejos entreg3ndole al juicio secular para su exterminio del mundo por la muerte*. Porque, como dice S. Jer3nimo y se lee en el Decreto: 'Han de ser remondadas las carnes podridas, y la oveja sarnosa separada del aprisco, no sea que arda toda la casa, se corrompa la masa, el cuerpo se pudra y el ganado se pierda. Arrio en Alejandr3a fue una chispa, mas, al no ser al instante sofocada, a todo el orbe propag3 su llama'"<sup>1</sup>.

## 2. PENA DE MUERTE CONTRA LOS CISM3TICOS

Santo Tom3s no fue m3s blando con los cism3ticos que con los herejes. Sobre ellos escribe: "Cada uno debe ser castigado con lo que peca, como se dice en la Escritura. Ahora bien, de lo dicho se deduce que los cism3ticos pecan en dos cosas: por separarse de la comuni3n de los miembros de la Iglesia, y por esto merecen justamente la pena de excomuni3n, y porque reh3san someterse a la cabeza de la Iglesia. Y, pues no quieren dejarse corregir por la potestad espiritual de ella, es justo que lo sean por el poder temporal"<sup>2</sup>. En la respuesta a la dificultad tercera aclara el sentido de esa correcci3n por parte del poder temporal. "Las penas de la vida presente, dice, son *medicinales*. Por lo cual, cuando una pena no basta para corregir, se a3ade otra, al igual que el m3dico receta distintas medicinas de no ser una eficaz. *Tambi3n la Iglesia*, cuando algunos no cesan por excomuni3n, *aplica la correcci3n del brazo secular*. Pero, si una pena es suficiente, no se debe imponer otra"<sup>3</sup>. De nuevo observamos el apoyo tomasiano al brazo secular para ejecutar la pena capital contra los cism3ticos contumaces, como si se tratara de una medicina legal recomendable por su eficacia, una vez que otras hayan resultado ineficaces.

<sup>1</sup> II-II, q. 11, a. 3. V3ase el comentario de Te3filo URDANOZ, O. P., a este art3culo en la *Suma Teol3gica*, VII, Madrid, 1959, pp. 397-399.

<sup>2</sup> II-II, q. 39, a. 4.

<sup>3</sup> *Ibid.*, ad 3um.

### 3. EL DERECHO A LA VIDA DE LOS DELINCUENTES EN GENERAL Y LA PENA DE MUERTE EN PARTICULAR

Pero es en la cuestión 64, también de la II-II, donde la cuestión de la pena capital es abordada en su lugar propio, hablando del homicidio como de la máxima injusticia que el hombre puede cometer contra el hombre. Nos hallamos ante un problema gravísimo de justicia por estar implicada directamente la vida como bien supremo del hombre. Las palabras "pecadores" y "malhechores" en el contexto tomasiano pueden traducirse al lenguaje actual por "delincuentes", si bien la primera tiene un matiz más general que la segunda.

¿Es lícito matar a los pecadores o delincuentes? Esta es la respuesta del Aquinate: "Según se ha expuesto (a. 1), es lícito matar a los animales brutos en cuanto se ordenan por naturaleza 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. Así, vemos que, si fuera necesario a la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro, por ejemplo, si está podrido y puede infeccionar 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 lo 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; pues, como afirma San Pablo, *un poco de levadura corrompe toda la masa*"<sup>4</sup>.

En las respuestas a las objeciones Santo Tomás aplica implacablemente el principio del todo y las partes sin atenuantes ni concesiones generosas, al menos a nivel teórico. "Cuando la muerte de los malos, dice, no entraña un peligro para los buenos, sino más bien seguridad y protección, se puede lícitamente quitar la vida a aquéllos". Más aún: "Dios, según el orden de su sabiduría, arrojaba algunas veces inmediatamente de la vida a los pecadores para librar a los buenos; pero otras veces les concede tiempo de arrepentirse, si prevé que es conveniente a sus elegidos. También en esto le imita la justicia humana según su posibilidad, pues hace morir a los que son funestos para los demás, pero reserva a los que pecan sin perjudicar gravemente a otros, para que hagan penitencia".

La respuesta a la dificultad tercera resulta desconcertante para la sensibilidad actual: "El hombre, al pecar, se separa del orden de la razón y por ello decae en su dignidad humana, que estriba en ser el hombre naturalmente libre y existente por sí mismo; y húndese, en cierta forma, en la esclavitud de las bestias, de modo que puede disponerse de él para utilidad de los demás, según aquel texto del Salmista: *El hombre, cuando*

<sup>4</sup> II-II, q. 64, a. 2.

*se alzaba en su esplendor, no lo entendió; se ha hecho comparable a las bestias insensatas y es semejante a ellas; y en otra parte: 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 la bestia, y causa de más daño, como dice Aristóteles”<sup>5</sup>.*

#### 4. NADIE A TÍTULO PRIVADO POSEE EL DERECHO DE DECRETAR LA PENA DE MUERTE

Ahora bien, ¿es lícito a una persona particular matar al hombre pecador o delincuente tomándose la justicia por su cuenta? La respuesta tomasiana en esto es igualmente contundente: NO. Pero en el modo de decirlo se reafirma en lo anteriormente dicho en favor de la pena capital, si se cumplen algunas condiciones indispensables. “Como hemos dicho (a. 2), escribe, es lícito matar al malhechor en cuanto se ordena a la salud de toda la sociedad, y, por tanto, corresponde sólo a aquel a quien esté confiado el cuidado de su conservación, como compete al médico el amputar el miembro podrido cuando le fuera encomendada la salud de todo el cuerpo. Y el cuidado del bien común está confiado a los príncipes, que tienen pública autoridad, y, por consiguiente, solamente a ellos es lícito matar a los malhechores y no a las personas particulares”<sup>6</sup>.

De acuerdo con este principio, “un soldado mata al enemigo por orden del príncipe, y el verdugo al ladrón por autoridad del juez”<sup>7</sup>. Y no es que el hombre delincuente o desdignificado por el mal uso que pueda haber hecho de la razón haya de ser considerado, propiamente hablando, como una bestia. A nivel de naturaleza el honesto y el pervertido son iguales. De hombre a hombre no hay diferencias esenciales en cuanto a su naturaleza específica, distinta y superior a la de los animales brutos. Por eso que el delincuente ha de ser juzgado y eventualmente condenado sólo desde la perspectiva del bien común y por la autoridad responsable del mismo. “La bestia, aclara el Aquinate, es por naturaleza distinta del hombre, y, por consiguiente, sobre este punto no se requiere juicio alguno para decidir si se deba matar, siendo salvaje; pero, si es doméstica, se precisa un juicio, no en atención a ella, sino al perjuicio del dueño. Pero el hombre pecador no es por naturaleza distinto de los hombres justos; por consiguiente, hará falta un juicio público para decidir si se le debe matar en atención al bien común”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> *Ibid.*, ad 1um, ad 2um y ad 3um.

<sup>6</sup> *Ibid.*, a. 3.

<sup>7</sup> *Ibid.*, ad 1um.

<sup>8</sup> *Ibid.*, ad 2um.

Todo sacrificio de la parte al todo en el orden humano ha de ser decidido por quienes tienen la misión de velar por el bien común: "Hacer algo en servicio del bien común, que a nadie perjudique, es lícito a cualquiera persona particular; pero, si es con perjuicio de otro (como en el caso de la pena de muerte), no debe hacerse sino según el juicio de aquél a quien pertenece decidir lo que se debe quitar a las partes para la salvación del todo"<sup>9</sup>.

##### 5. INVOLABILIDAD DE LA VIDA INOCENTE. CASUÍSTICA SOBRE LOS JUECES Y EL VERDUGO

Santo Tomás es consciente de los grandes abusos que se pueden cometer en esta materia. Como contrapartida insiste en la inviolabilidad absoluta de toda vida *inocente*, para cuya supresión jamás podrá haber excusas. Pero, al razonar esta tesis fundamental de los derechos humanos, se reafirma en la tesis de que, tratándose de delincuentes graves manifiestos y convictos, la pena de muerte contra ellos puede considerarse justa. Por otra parte, existe siempre la posibilidad de que el juez sea engañado y dicte su fallo final contra algún inocente o menos culpable. Ni se puede pasar por alto la figura jurídica del *verdugo*, que es el ejecutor físico de la pena capital. Dice Santo Tomás: "Se puede considerar a un hombre de dos modos: en sí mismo y por comparación a otro. *Considerando al hombre en sí mismo, no es lícito quitar la vida a nadie, puesto que en todo hombre, aun pecador, debemos amar la naturaleza, que Dios ha hecho y que la muerte destruye.* Según se ha expuesto (a.2), la occisión del pecador sólo se hace lícita en atención al bien común, que se destruye por el pecado; mientras que la vida de los justos es conservadora y promotora del bien común, ya que ellos son la parte más elegida de la multitud. Por esta razón, de ningún modo es lícito matar al inocente"<sup>10</sup>.

Por otra parte, el juez tendrá que agotar todos los recursos legales a su alcance para evitar el posible engaño por parte de los acusadores. En la hipótesis de que el juez no pudiera deshacer el engaño durante el proceso judicial, podría dictar la sentencia de muerte recayendo toda la responsabilidad moral sobre los acusadores.

Por su parte, el verdugo, como ejecutor físico de la sentencia del juez, debe negarse a cumplir con el oficio cuando le conste de la inocencia del condenado. "Pero si la sentencia no contiene injusticia manifiesta, no peca ejecutando el mandato; no está en su mano el discutir la sentencia

<sup>9</sup> *Ibid.*, ad 3um.

<sup>10</sup> *Ibid.*, a. 6.

del superior, ni tampoco mata él mismo al inocente, sino el juez, cuyas órdenes ejecuta”<sup>11</sup>.

#### 6. INCOMPATIBILIDAD ENTRE LA PENA DE MUERTE Y EL MINISTERIO SACERDOTAL

A pesar de las razones aducidas en favor de la pena capital, Santo Tomás recuerda que ese tipo de decisiones son de tal naturaleza, que resultan incompatibles por sí mismas con el ejercicio del ministerio sacerdotal. La Iglesia no puede mancharse con la sangre de los delincuentes. Lo contrario sería ir contra la Tradición apostólica y la conducta de Cristo. “No es lícito a los clérigos matar, escribe, por dos razones: primera, porque son elegidos para el ministerio del altar, en el que se representa la pasión de Cristo sacrificado, el cual, siendo maltratado, no maltrataba, como escribe San Pedro; y, por consiguiente, no es propio de los clérigos herir o matar, porque los ministros deben imitar a su Señor, según la Escritura: *Como sea el juez del pueblo, así sus ministros*. Segunda, porque a los clérigos está encomendado el ministerio de la nueva ley, en la cual no se establece ninguna pena o mutilación. Por tanto, para que sean *ministros idóneos del Nuevo Testamento*, deben abstenerse de tales cosas”<sup>12</sup>.

Por lo demás, si en el Antiguo Testamento esas decisiones judiciales estuvieron permitidas, sus razones tuvo que haber para ello. Pero ahora estamos en el Nuevo Testamento, en el que tales castigos han sido suprimidos. Los eclesiásticos deben abstenerse de participar en ese tipo de actividades incompatibles con la alta misión espiritual de su sacerdocio. “Los preladados de las iglesias, declara Santo Tomás, reciben el oficio de príncipes de la tierra, no para que ellos mismos ejerzan por sí sentencias de muerte, sino para que la ejerzan otros tribunales por su autoridad”<sup>13</sup>.

Haciéndose eco de una declaración del Papa Nicolás I, el Aquinate reconoce que la muerte de un hombre objetivamente es siempre un homicidio y entraña una *irregularidad* incompensable, cualquiera que sea el motivo por el que tal muerte ha lugar: “El acto de homicidio, aunque sea sin culpa, entraña una irregularidad; así en el caso del juez que condena a muerte a alguien en justicia; igualmente el clérigo, si al defenderse mata a alguien, incurre en irregularidad, aunque no tuviera intención de matarle, sino de defenderse a sí mismo”<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> *Ibid.*, ad 3um.

<sup>12</sup> *Ibid.*, a. 4. Véase el chocante comentario de Teófilo URDANOZ, en la obra citada, vol. VIII de la edición bilingüe de la Suma Teológica, Madrid, 1956, pp. 421-424.

<sup>13</sup> II-II, q. 64, a. 4 ad 3um.

<sup>14</sup> *Ibid.*, a. 7 ad 3um.

#### 7. CONSOLIDACIÓN DE LA TESIS TOMISTA Y SUS REPERCUSIONES NEGATIVAS CON LA REFORMA PROTESTANTE

La "oficialización" del tomismo no siempre fue bien entendida. Los comentaristas dan a veces la impresión de que todo lo que dijo Santo Tomás tiene el mismo valor. En algunos casos extremos parece como si el sistema del Aquinate hubiese de ser leído e interpretado como una segunda Biblia. Desde esa mentalidad, que no es la de la Iglesia ni la de ningún intelectual avisado, se comprende que la tesis favorable a la pena de muerte haya sido comúnmente aceptada por teólogos y juristas protomasianos sin grandes reparos. Incluso cabe pensar que su aceptación supuso en la opinión de muchos un alivio para la Iglesia, que habría encontrado una fórmula práctica para declinar la responsabilidad de tan grave castigo en los poderes temporales, impidiendo, de acuerdo con la tradición más primitiva, que ningún clérigo o persona de Iglesia se viera directamente implicada en ese tipo de causas criminales, reservándose siempre el derecho a reclamar la clemencia. Pronto se tipificaron las tres razones clásicas en favor de la pena capital: *exigencia del bien común* o protección de la sociedad, instrumento de *disuasión* y medio de *expiación* o compensación del mal perpetrado en nombre de la estricta justicia.

Con la Reforma protestante las cosas se complicaron bastante. Ante la situación social creada en Europa por la rebelión luterana, se fortaleció la idea de que la herejía podría ser susceptible de la pena capital, como en tiempos pasados. Ya Juan Hus había protestado contra los teólogos del "brazo secular", que eran peores que Pilato, que los escribas y fariseos, los cuales entregaron también a Cristo al juicio secular<sup>15</sup>.

Entre las 41 proposiciones de Lutero (el cual obviamente debió temer por su vida) encausadas en la Bula *Exurge Domine* de León X, está la 33, en la que aparece la protesta de Lutero contra la condena de los herejes a la hoguera. Era la aplicación de esa mentalidad introducida por algunos teólogos del siglo XII y tecnificada por Santo Tomás, con el aplauso de los poderes temporales, que no tuvieron escrúpulos en hacerla suya<sup>16</sup>.

Pero las revueltas y los desórdenes se produjeron también y muy pronto en las filas protestantes. Melancthon puso en práctica la pena capital contra los nuevos herejes, que, según su punto de vista, eran, sobre todo, los católicos. Los católicos se convertían ahora en víctimas donde predominaba la mentalidad protestante. En consecuencia, Calvino condenó a la hoguera por hereje al médico español Miguel Servet, y Teodoro de Bèze no dudó

<sup>15</sup> Cfr. *Denz.*, 773.

<sup>16</sup> "Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus". Esta es la afirmación censurada. *Denz.*, 773.

en elogiar el hecho. La muerte del católico se interpretaba como un acto de servicio a la fe cristiana y a Dios. Se produjo así el triste espectáculo de católicos y protestantes en Inglaterra, donde se han pasado por la espada unos a otros bajo el escandaloso pretexto de defender la fe<sup>17</sup>. Un escándalo histórico, que se prolonga hasta nuestros días en el norte de Irlanda y en otras partes del mundo, bajo formas de despotismo político y de terrorismo religioso.

#### 8. OBSERVACIONES CRÍTICAS A LA TESIS DE SANTO TOMÁS

Por razones de brevedad y para no malentender el sentido de lo que diremos a continuación, recomendamos al lector que tenga presente cuanto hemos dicho sobre la posición tradicional cristiana desde los orígenes hasta el siglo XII. Suponemos aún más la lectura del texto tomasiano de la *Suma*, según el orden en que resumidamente hemos expuesto las ideas maestras del entramado argumentativo.

Desde una visión global observamos que Santo Tomás desarrolla el tema de la pena de muerte en la *Suma Teológica más con la mentalidad de un filósofo aristotélico, preocupado por el todo social, que como teólogo cristiano, que saca conclusiones directamente del Evangelio con fines pastorales*. El Aquinate se expresa con gran frialdad y se echa de menos aquella profusión de consideraciones inspiradas en la misericordia y en el perdón cristiano, que tanto abundan en San Agustín.

Al razonar la defensa de la pena capital por causa de herejía parece suponer, como asunto ya resuelto, que el Estado posee el derecho a instituir y aplicar ese terrible castigo y que la Iglesia podría reconocer sin temor esa responsabilidad a los poderes temporales, como si, de esa forma, quedara a salvo el espíritu de la ley nueva o Evangelio, de acuerdo con la tradición canónica. Todo sería cuestión de seguir manteniendo la precaución de que los eclesiásticos no se vean envueltos directamente en ese tipo de juicios y de que el Estado ejecute al delincuente de acuerdo con un ritual jurídico minuciosamente establecido, con el fin de evitar abusos y arbitrariedades. La razón única que alega en esta ocasión, para sustentar su tesis, es la autoridad de un texto de S. Jerónimo, que, según nuestro modesto parecer, interpreta de una manera tal vez forzada. El que la chispa arriana no hubiera sido *sofocada* a tiempo no parece significar en la mente de S. Jerónimo que la solución justa al problema arriano hubiera sido la muerte de Arrio y de sus seguidores por herejes. Aun cuando la deducción de Santo Tomás del texto de S. Jerónimo fuera correcta, quedaría aún pendiente la discusión de la validez de la cita,

<sup>17</sup> Cfr. B. Jacques CHARPENTIER, *Pour la peine de mort*, Nancy, 1967, p. 31.



como suficiente para justificar la tesis en cuestión. Pero es que nos parece que Santo Tomás saca más significado de la cita del que realmente hay en ella.

Al tratar de justificar la pena de muerte contra los *cismáticos*, propone un argumento por analogía, que nos parece muy discutible. La pena de muerte se justificaría ahora por su carácter *medicinal*. Pero esta comparación, entre el comportamiento del médico con el enfermo y el de la sociedad y de la Iglesia con el cismático contumaz, resulta cuestionable, si pensamos que, de por sí, la medicina es para curar y nada más que para curar, mientras que la pena de muerte, aunque *intencionalmente* se aplique en nombre del bien común, su *efecto inmediato objetivo* es producir la muerte del reo. Y esto en virtud de una decisión voluntaria y libre. Desde el punto de vista del bien común, cabe preguntar a Santo Tomás si existe algún bien *más común* a la sociedad que la *vida* de las personas, incluida la de los delinquentes. Por otra parte, un efecto objetivo malo, como es la muerte del reo, jamás podrá justificarse en nombre de una intención buena. El fin bueno intencional jamás podrá justificar el uso de medios objetivamente malos, en cuyo ámbito se encuentra la pena de muerte. Creemos que la analogía utilizada no vale. Si la medicina mata al enfermo deja de ser medicina, al menos para el enfermo que es víctima de ella. Ahora bien, la pena de muerte produce siempre la muerte del enfermo o delincuente. Luego, jamás puede ser aplicada por su carácter humanamente medicinal.

Claro es que Santo Tomás no afirma nada formalmente sin aducir razones de peso. Como hemos visto más arriba, esas razones las expuso posteriormente el Aquinate en la cuestión 64 de la II-II, como en su lugar propio. Aun cuando las razones anteriores puedan parecer débiles e insuficientes, las que aduce en la cuestión 64 han convencido a muchos durante siglos. A algunos les pueden parecer incluso incuestionables y definitivas. Incluso yo mismo he estado durante algún tiempo hasta cierto punto persuadido de su validez objetiva. Pero una mayor reflexión me ha llevado a la duda, que expreso a través de las consideraciones que hago a continuación.

El razonamiento tomasiano esencial aparece en el artículo 2. El artículo 1 es como una introducción lógica. Los artículos del 3 al 8 responden a la casuística que se deriva una vez admitida la validez de las razones aducidas en el artículo 2.

El hombre, argumenta el Aquinate, puede lícitamente matar a los animales. La razón es porque éstos, por naturaleza, se ordenan al uso del hombre como lo imperfecto a lo perfecto. Este caso particular no sería más que la aplicación práctica de un principio general, que Santo Tomás formula así: "Porque *toda parte* se ordena al todo como lo imperfecto a

lo perfecto". Y concluye: "Luego *toda parte* está naturalmente en función del todo".

Es obvio que "toda parte" tiene en el texto tomasiano sentido *universal*, lo cual es preocupante por lo fácil que puede ser degenerar en una mentalidad totalitarista, en el sentido literal de la palabra, con desventaja de las partes integrantes del todo, en este caso del todo social.

Después desciende al terreno de lo *personal* y hace la aplicación correspondiente del principio antes enunciado. En efecto, si viéramos que de no amputar un miembro del cuerpo humano, sobrevendría la muerte de la persona, laudable y saludablemente habría que proceder a la amputación de dicho miembro corrupto y amenazador implacable de la vida de todo el cuerpo.

Hasta aquí el razonamiento tomista no ofrece dificultad. No ha hecho más que razonar la legitimidad ética de la mutilación cuando, por desgracia, no hay otra solución al alcance de los médicos para salvar la vida del paciente.

Pero no es esta la cuestión planteada por Santo Tomás en este lugar, sino la de si se puede o no condenar a muerte y ejecutar a ciertos criminales en nombre de la justicia bajo la razón formal del bien común. Lo cual supone *objetivamente* o implica la destrucción deliberada por decreto judicial de la vida del reo. No es cuestión de amputar un brazo a una persona, para que no se muera, sino de que, de hecho, la pena de muerte lleva consigo la muerte efectiva del reo, aunque *intencionalmente* se haga sólo en casos muy extremos y en nombre del bien común. Aquí cabría repetir lo dicho antes, es decir, que el fin bueno en la intención no justifica el mal objetivo en la ejecución. El fin bueno no justifica medios malos, como en sí misma es la muerte para el que la padece.

Pues bien, así como ha dicho antes, que *toda parte* se ordena al todo por naturaleza, así aplica ahora ese principio de una manera literal a la persona humana singular. Y afirma sin atenuantes que *toda persona* particular es a toda la comunidad lo que la parte al todo (*Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum*). Por consiguiente, así como es lícito y hasta necesario *amputar el brazo* a una persona para que siga viviendo, así también puede serlo *el amputar a una persona humana* de la entera comunidad, matándola en nombre del *bien común*. Termina citando a S. Pablo en la I Cor., 5, 6, donde el Apóstol dice que un poco de fermento puede corromper toda la masa. Lugar en el que se apela a la *excomunión* canónica y no a la pena de muerte, como parece dar a entender Santo Tomás.

Observamos en esta argumentación que Santo Tomás no tiene en cuenta suficientemente el significado de la ley nueva, en la que, como él mismo reconoce de acuerdo con la tradición, al desarrollar las cuestiones rela-

tivas a la ley, la pena de muerte ha sido suprimida por Cristo. Por lo demás, la cita de S. Pablo carece de valor probativo a no ser que se fuerce su sentido, que, como parece obvio, se refiere explícitamente a la pena de excomunión y no a la pena de muerte.

Sorprende también el que en el *Sed contra* no cite los textos del Evangelio en los que aparece cancelada por Cristo la ley del talión. En cambio cita Ex. 22, 18 y el Salmo 100, 8. Citas ambas del Antiguo Testamento favorable a la pena de muerte, que en la economía de la ley nueva ha sido abolida. Teológicamente hablando esas citas carecen por completo de valor probativo.

En el cuerpo del artículo nos parece que Santo Tomás no sigue con suficiente fidelidad la metodología propia de la ciencia teológica, de la que él es el gran maestro. Diríase que en el caso concreto ha tenido un descuido. Y es que la conclusión no ha sido deducida de la antropología evangélica o de la tradición más constante de la Iglesia hasta el siglo XII. Ni de la tradición pastoral de los santos Padres, sobre todo de S. Agustín, por citar un ejemplo por nosotros más conocido. La conclusión está deducida del *principio aristotélico del todo y las partes*, aplicado a las relaciones sociales con criterio meramente racional y propenso al totalitarismo, en el sentido de sacrificio absoluto de la parte al todo. Creemos incluso que no salva suficientemente la analogía, deslizándose hacia la *univocación del concepto de parte*. Y es que, un brazo, por ejemplo, no es de la misma manera parte de una persona humana, como lo es una persona humana respecto del todo social al que pertenece. Esto es lo que parece suponer Santo Tomás cuando hace la aplicación del principio. El animal se ordena al hombre y el brazo al todo personal. De esto no cabe la menor duda. Pero la persona no se ordena como a su *fin último* a la sociedad, de la que forma parte. Por lo tanto, se podrá lícitamente matar a un animal o amputar un brazo para salvar la vida de una persona. Pero no nos parece razonable deducir de ahí que se pueda matar a una persona en función de la sociedad a la que pertenece, ya que el fin último de toda persona humana individual trasciende a la comunidad. La vida del delincuente no es propiedad de la sociedad, ni se ordena a ella como a su fin último, que es Dios. La razón teológica en su función de explicitar y explicar el contenido doctrinal del Evangelio sólo cumple con su misión situándose en el terreno de la más rigurosa *analogía*, evitando lo mismo el equivocismo del lenguaje como el univocismo. En el caso que nos ocupa nos parece que Santo Tomás se ha deslizado un tanto hacia el univocismo de las partes en aras del absolutismo del todo social. Y ello porque, a nuestro modesto parecer, como *teólogo*, ha dispensado una autoridad excesiva a Aristóteles.

En la respuesta a la segunda objeción se enfrenta con el texto de Ez., 18,23 33,11, en el que se nos dice que Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva. Santo Tomás responde que así como Dios, en su justicia, puede decidir sobre la vida o muerte de ciertos pecadores, según sus designios, la *justicia humana* no hace más que *imitar* a Dios cuando en casos determinados condena a muerte a ciertos criminales en nombre de la justicia y del bien común. Es una afirmación que nos sorprende enormemente. Qué duda cabe que la justicia humana debe *imitar* a la justicia divina. Pero una cosa es imitar y otra *reproducir* las decisiones propias de Dios. Creemos sinceramente que la pena de muerte, *objetivamente hablando*, tiene más de usurpación por parte del hombre de los poderes de Dios que de imitación ejemplar de su justicia.

En la respuesta a la objeción tercera se deja llevar totalmente por Aristóteles cuando *compara a ciertos delincuentes con las bestias*. Por una parte es consciente de que, por más que se degrade moralmente una persona, ésta nunca es una bestia hablando con propiedad. Pero al mismo tiempo concluye, haciendo un razonamiento por analogía, que, para los efectos del castigo, al delincuente que atenta contra el bien común no hay que depararle mejor suerte que a las bestias, incluso hasta entregarle a la muerte. Para avalar esta postura recurre, a nuestro juicio de modo discutiblemente válido, a Ps. 42,21; Prov., 11,19, y a Aristóteles, que es el que ejerce una influencia decisiva en toda esta cuestión.

La casuística que emerge después de admitir la eticidad de la pena capital es perfectamente lógica, pero adolece de los defectos inherentes a la tesis fundamental, que terminamos de criticar. Es obvio que todo lo que se ha de decidir en nombre del bien común y con perjuicio para alguien, debe ser determinado por las legítimas autoridades, que tienen por oficio velar por el mismo.

Pero ¿por qué la sentencia de muerte ha de ser una actividad incompatible con el oficio de administrar los sacramentos de la nueva ley? ¿Por qué los eclesiásticos han de ser radicalmente excluidos de esa forma de administrar la justicia? Si se trata de hacer algo éticamente bueno, ¿por qué los eclesiásticos no han de poder hacerlo? Y si se trata de algo malo, ¿por qué han de poderlo hacer los laicos o las autoridades civiles? Lo que objetivamente es bueno no parece que haya de ser objeto de discriminación, como no lo ha de ser de preferencias lo que es de por sí malo.

Santo Tomás se encuentra ahora ante la necesidad de salvar de algún modo el espíritu de la ley nueva, contrario a la pena de muerte, sin menoscabo de la tesis expuesta a favor de ella. En efecto, por una parte reconoce en el artículo 4 que la pena de muerte es incompatible con el Evangelio, por más que estuviera establecida en el Antiguo Testamento. Por otra, nos dice que la supresión de la pena capital en el Evangelio se

entiende para los eclesiásticos, no para los poderes civiles. Pero a esta distinción cabe replicar que peca de escolasticismo y que en el Evangelio no hay ningún texto en el que se nos diga que el *mandato nuevo*, que se expresa de forma eminentemente en el perdón a los enemigos, se dio exclusivamente para los eclesiásticos, quedando dispensados del mismo los poderes civiles y los laicos en general.

Es obligado, finalmente, referirnos al artículo 6, donde aborda la cuestión del derecho a la vida de los inocentes. La conclusión del artículo es de todo punto válida y absolutamente incontestable. Sin embargo, nos parece encontrar un descuido metodológico en la argumentación. Después de distinguir entre la dimensión *personal* y la *social* del individuo humano, afirma categóricamente que *la vida de toda persona humana, en sí misma considerada, es inviolable, aunque se trate de la vida de un pecador*. La razón alegada es porque esa naturaleza, que se destruye con la muerte, es obra de Dios. Casi con toda seguridad Santo Tomás se inspira aquí en S. Agustín, aunque no le cita. S. Agustín insistía en que hay que reprimir el pecado, que es obra del hombre, pero respetando siempre la vida del pecador, que es obra de Dios. De ahí que, siguiendo el espíritu de la ley nueva, el juez, sea cristiano o pagano, eclesiástico o laico, puede y debe castigar los delitos de los hombres aunados en sociedad, pero sin llegar jamás a destruir legalmente su vida, que es la obra específica de Dios. S. Agustín fue siempre coherente en la puesta en práctica de este principio, sin admitir ninguno otro como criterio para resolver la cuestión tanto a nivel teórico como práctico.

Santo Tomás, en cambio, afirma este principio, pero después se olvida por completo de él, fijándose exclusivamente en la dimensión social del hombre. Y en lugar de concluir de acuerdo con la premisa teológica, que implica dicho principio, como hiciera S. Agustín, concluye de acuerdo con el principio aristotélico del todo y las partes, aplicando a las relaciones sociales presididas por el bien común. Al inocente hay que respetarle su vida, porque promueve el bien común, lo conserva y constituye la parte principal del mismo. El delincuente o pecador, por el contrario, representa la parte corruptiva del mismo, por lo que pudiera ser lícito condenarle a muerte.

En esta forma de argumentar parece como si Santo Tomás se olvidara de que está haciendo *Teología*. Ciertamente afirma la premisa teológica, derivada del Evangelio, pero después abstrae de ella para concluir siguiendo a Aristóteles. Mentalmente es posible partir al hombre en dos distinguiendo su dimensión individual y su dimensión social. Pero en la realidad objetiva esa distinción, válida en el orden del conocimiento, es irrelevante en el orden de la realidad. Al hombre real no se le puede partir en dos (su individualidad y su sociabilidad) pensando que, de esta

forma, se salva el respeto a su realidad individual destruyendo su ser integral con la pena de muerte por razones intencionales de orden social. La intención del legislador puede ser la que sea. Pero, cualesquiera que sean los motivos o intenciones que inspiren la pena de muerte, *objetivamente* hablando es imposible compaginar el respeto incondicional a la vida de *todo individuo humano*, con la destrucción efectiva de la misma mediante la pena de muerte. Al menos habrá de reconocerse que la vida del reo ajusticiado no es respetada. Pero entonces el sentido pleno del principio, según el cual, "secundum se", la naturaleza de toda persona, incluida la del pecador o criminal, ha de ser siempre respetada como obra de Dios, queda desvirtuado de su contenido y significado real.

Creemos sinceramente que no se puede tomar una decisión mortal sobre la *realidad* individual de una persona basados en una distinción *mental*, válida sólo en el orden del conocedor. Una cosa es poder distinguir a nivel de conocimiento y otra destruir a nivel de realidad. Una vez más cabe repetir que las buenas intenciones en el orden intencional jamás podrán justificar la realización de acciones objetivamente malas en el orden de la realidad. Ahora bien, la pena de muerte lleva consigo una acción cuyo efecto inmediato objetivo es intrínsecamente malo, cual es el destruir una vida humana concreta.

De hecho, el propio Santo Tomás es consciente de que está defendiendo algo muy grave y trata de mitigar de algún modo el paralelismo entre el delincuente y las bestias. Por eso afirma que toda muerte de un hombre por otro hombre, aunque sea en nombre de la justicia, y hasta sin culpa subjetiva en defensa personal, lleva consigo una *irregularidad* incompensable. Lo había dicho ya el Papa Nicolás I y el Aquinate lo tiene en cuenta en el artículo 7. Pero termina prevaleciendo en él el rigorismo aristotélico. Parece expresarse más, en el desarrollo de esta cuestión, como un filósofo aristotélico que como un teólogo cristiano.

Según nuestro modesto parecer, su conclusión formal nos resulta *teológicamente falsa y filosóficamente deficiente y discutible*. Observamos ciertos defectos de metodología teológica y de exégesis bíblica, así como una tendencia muy marcada hacia el *univocismo* al aplicar el principio del todo y las partes al campo de las relaciones humanas en nombre del bien común.

## 9. HACIA UNA NUEVA MENTALIDAD

Con el trasfondo ideológico de la tesis tomasiana, que hemos expuesto y criticado, la pena de muerte se fue haciendo cada vez más frecuente creándose un círculo infernal entre las brutalidades de los malhechores y el oficio de los verdugos, ejecutivos oficiales de la ley. Por otra parte, las luchas entre católicos y protestantes y el celo de los inquisidores

de ambos bandos sólo contribuyeron a crear una situación social cada vez más tensa y desagradable. La promoción de la tesis tomista sobre la pena capital, por parte de buen número de teólogos y juristas de los siglos de la Inquisición, sólo contribuyó a crear una imagen triste de la civilización cristiana occidental. Una prueba histórica de lo que termino de decir fue el estallido de la Revolución Francesa con todos sus desmanes y catastróficas consecuencias posteriores, así como la filosofía de la Ilustración. En un contexto de violencias ideológicas y físicas apelaban unos a la misericordia cristiana. Otros a la seguridad del Estado.

Aparecieron así dos cuerpos de opinión bien definidos. Los que deseaban seguir aplicando la pena capital, a toda costa, insistían en que esa era la única regla de compensación justa, tratándose de determinados delincuentes. Esta postura se fortaleció poderosamente en Alemania bajo la influencia de Kant. Otros reclamaban la última pena como castigo normal en nombre de la seguridad social. A juicio de Feuerbach, la pena capital sería la única solución para resolver de una manera ejemplar el problema de la delincuencia. Postura que se radicalizó aún más con la teoría antropológica de Lombroso, según el cual, el que es criminal lo es por nacimiento, es decir, por constitución física del cerebro. El delincuente, por tanto, sería un ser incurable, del que la sociedad nada tiene que esperar y de cuya peligrosidad ha de protegerse eliminándole.

Los llamados *abolicionistas*, por el contrario, insistían en la enmienda del delincuente, la cual resultaría imposible condenándole a muerte. Según este punto de vista, las leyes deben ser, ante todo, medicinales. Ahora bien, matando de antemano al enfermo, para nada sirve la medicina. Por otra parte, los criterios para determinar qué delitos en concreto han de ser castigados con la muerte pueden variar, y de hecho varían, según las diversas mentalidades de las autoridades de turno, lo que se agrava aún más si tenemos en cuenta que las equivocaciones judiciales en esta materia resultarían irreparables. Se niega también, contra lo que habían pensado muchos, que la pena de muerte sea algo ejemplarizante, o un elemento disuasivo contra la delincuencia. Primero, porque el hecho mismo de que unos hombres maten a otros, cualesquiera que sean los motivos alegados, de por sí no tiene nada de ejemplar o digno de imitarse. Incluso la experiencia parece demostrar que no existe correlación clara entre la aplicación de la pena capital y la disminución de la delincuencia. No hay proporción entre la gravedad del castigo y los resultados positivos que se alcanzan.

A pesar de todo, es obligado hacer aquí una observación importante. Esta mentalidad abolicionista no implica en ningún caso que se niegue al Estado el poder "de iure" de establecer la pena de muerte cuando lo considere oportuno. Los tipificados como abolicionistas respecto de la

pena de muerte admiten todos ellos las llamadas circunstancias excepcionales". En todos los países abolicionistas se ha dejado abierto el portillo a las circunstancias excepcionales, como son los casos de revuelta interior o la guerra en que se aplica a espías y traidores o agentes subversivos el código militar"<sup>18</sup>.

#### 10. EL ABOLICIONISMO DE CÉSAR BECCARIA

De todos modos, históricamente es justo reconocer que el primer ataque abierto a la teoría tomista, antes expuesta, fue debido a Cesare Beccaria en su libro *Dei delitti e delle pene*, aparecido por vez primera en 1764, en Livorno<sup>19</sup>. Este breve, pero célebre libro, fue puesto en el índice de libros prohibidos en 1766, no por su contenido, destinado a humanizar el derecho penal de la época, sino por los *presupuestos filosóficos racionalistas* y el desprecio manifestado por el autor hacia el derecho tradicional, que aborrecía. Sus maestros son Montesquieu y Rousseau. Era un momento de euforia, en el que los filósofos de la Ilustración pensaban sólo en la supuesta bondad innata del hombre y en el progreso indefinido, bajo los auspicios de la sola razón endiosada. "Filósofos, alta burguesía y déspotas ilustrados cuestionaban radicalmente la pena de muerte, lo que hasta entonces, según decía Melanchton en el siglo XVI, había sido el nervio del poder político"<sup>20</sup>. Beccaria hizo saltar la chispa del racionalismo en lucha encarnizada contra el autoritarismo fanático de la severidad en materia penal.

Según él, la prodigalidad de los suplicios jamás había mejorado a los hombres. Hecho tan evidente, a su juicio, que le impulsó a "examinar si la pena de muerte es verdaderamente útil y justa en un gobierno bien organizado". El único fundamento razonable que podría invocarse para justificar el que unos hombres maten a otros, por el procedimiento de la pena capital, sería el derecho de soberanía, que confieren las leyes. Ahora bien, esto no tiene sentido. La razón es porque "estas leyes no son más que una suma de mínimas porciones de libertad privada de cada uno, y representan la voluntad general que es el agregado de voluntades particulares". ¿Pero quién ha querido jamás, se pregunta Beccaria, dejar a otros hombres la decisión de matarle? Pues se entiende que cada cual sacrifica lo menos que puede de su libertad particular en aras de la voluntad general. Lo cual quiere decir que es absurdo suponer que los particulares delegan en la voluntad general el poder de decidir sobre sus propias vidas, que es el mayor de todos los bienes. Por otra parte, el

<sup>18</sup> Antonio HORTELANO, *Problemas actuales de la Moral*, II, Salamanca, 1980, p.156.

<sup>19</sup> Cfr. Cesare BECCARIA, *De los delitos y de las penas*, Madrid, 1974, pp. 114-124.

<sup>20</sup> Antonio HORTELANO, *o. c.*, p. 153.



hombre particular no posee el derecho a matarse a sí mismo. Luego, no puede delegarlo en nadie. Nadie concede un derecho o un poder que no posee. Por consiguiente "la pena de muerte no es un derecho, sino una guerra de la nación con un ciudadano, porque juzga necesaria o útil la destrucción de un ser". Seguidamente procede a demostrar que tal sentencia de muerte "no es útil ni necesaria" para la sociedad. Con tal propósito hace algunos análisis psicológicos interesantes del espectáculo que se produce durante la ejecución del reo, tanto por parte de los procedimientos legales como del condenado y del público que se percata de la ejecución. Insiste en que la eficacia de las penas depende más de su duración que de su intensidad. Demostrando la inutilidad e innecesidad de la pena de muerte, se propone Beccaria, según sus propias palabras, "ganar la causa de la humanidad".

Nadie pondrá en tela de juicio la noble intención humanista de Beccaria. Su actitud no es más que la versión racionalista del humanismo cristiano, que la Iglesia trató de reservarse en exclusiva desde las primeras horas del cristianismo, pero que se vio obligada a modificar su imagen jurídica al tolerar, sobre todo a partir del siglo XII, la casi institucionalización de la teoría del "brazo secular".

Otra observación importante es que Beccaria parte de la mentalidad roussoniana del *Pacto Social*. Las leyes se basan en el pacto social y nada más. Desde esos presupuestos su argumentación resulta bastante lógica, pero muy discutible en cuanto a su contenido. Incluso cabe decir que se contradice. Por una parte concluye negando tajantemente la pena de muerte "de iure", y, por otra, admite dos razones para justificarla "de facto". A pesar de su alegato contra tan severo castigo, termina en un callejón sin salida. Racionalísticamente hablando la razón de Estado termina imponiéndose al racionalismo romántico y utópico. Según Beccaria, la pena de muerte se hace necesaria y puede ser establecida por la autoridad estatal por dos motivos. El primero tiene lugar cuando el delincuente "aún privado de la libertad siga teniendo tales relaciones y tal poder que interese matarle por razones de seguridad social". O sea, cuando la existencia física del reo pueda producir una rebelión peligrosa contra la forma de gobierno establecido. "La muerte de un ciudadano viene a ser necesaria cuando la nación recobra o pierde su libertad, o en el tiempo de la anarquía, cuando los desórdenes mismos hacen el papel de leyes".

El otro motivo para destruir legítimamente a un ciudadano sería cuando se considere que "su muerte fuese el verdadero y único freno para disuadir a los demás de cometer delitos". En estas dos hipótesis "puede considerarse justa y necesaria la pena de muerte"<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Cesare BECCARIA, *o. c.*, pp. 114-116.

Leyendo el breve y célebre capítulo XVI con la mentalidad de la época, resulta fácil apreciar los buenos propósitos humanísticos de Beccaria, pero también la falacia de su argumentación racionalista, que no supera ni la contradicción ni la utopía.

## 11. PÍO XII, LAS NACIONES UNIDAS Y EL CONCILIO VATICANO II

Con Beccaria se potenció mucho el movimiento abolicionista contra la pena de muerte en toda Europa. Pero sólo "de facto". No "de iure". Aplicable, además, sólo a los códigos penales de jurisprudencia civil, sin que nadie haya pretendido suprimirla en los ordenamientos jurídicos militares. Incluso en el ámbito de la Iglesia los penalistas siguen aún discutiendo con libertad sobre la conveniencia o no conveniencia de su abolición. En los niveles más altos el canon 984 del Codex de 1917 ha mantenido la continuidad de la tradición apostólica, debilitada de alguna manera desde el siglo XII. Los Papas prefieren hablar de clemencia y justo orden social, procurando evitar enfrentamientos con los poderes seculares, cada vez más distantes de la Iglesia en sus decisiones. Los Estados modernos instituyen o suprimen la pena capital por su propia cuenta de acuerdo con sus ideologías y programas políticos. Cualquier intervención de la Iglesia en materia de leyes estatales es considerada, por lo general, incluso por los políticos que se consideran cristianos, como una *injerencia* de la Iglesia en los asuntos del Estado.

Pío XII es el Papa moderno que más se ha acercado al tema de la pena de muerte. El 12 de noviembre de 1944, hablando de la intangibilidad de la vida humana desde el momento de su concepción, dijo: "Hasta que un hombre se hace culpable, su vida es intangible, y, por consiguiente, es ilícito todo acto que tiende directamente a destruirla, ya se entienda tal destrucción como fin o solamente como medio para un fin, ya se trate de vida embrional o en su pleno desarrollo o llegada finalmente al término. *De la vida de un hombre, que no es reo con la pena de muerte, solamente es dueño Dios*"<sup>22</sup>.

Esta última afirmación parece reflejar la mente del Pontífice como favorable a la pena capital. Cabe observar, no obstante, que Pío XII estaba hablando formalmente del aborto provocado. En tal contexto aparece esa afirmación de contraste, para resaltar más la inmoralidad del aborto, mediante el cual se elimina deliberadamente la vida de los seres más inocentes e indefensos. A pesar de todo, el modo como la frase es pronunciada autoriza a pesar de que, por aquella época, Pío XII no descartaba la presunta legitimidad ética de la pena de muerte, aplicada por la

<sup>22</sup> Pío XII y los médicos, Madrid, 1961, p. 19.

suprema autoridad secular, de acuerdo con la teoría tomista, antes expuesta. Esto aparece aún más claro en un discurso del 3 de septiembre de 1952. Hablando de cómo los médicos deben actuar sobre el cuerpo humano en circunstancias extremas como delegados de los poderes públicos, dijo: "Aun en el caso de que se trate de la ejecución de un condenado a muerte, el Estado no dispone del derecho del individuo a la vida. Entonces está reservado al Poder Público privar al condenado del *bien* de la vida, en expiación de su falta, después que, por su crimen, él se ha desposeído de su *derecho* a la vida".

A continuación hace una disquisición filosófica explicando la primacía del principio de totalidad, pero también sobre la necesidad de conocer con exactitud en qué medida la parte en cuestión está efectivamente subordinada al todo. Incluso lamenta el hecho de que, en nombre de dicho principio, suelen cometerse grandes abusos e injusticias. En esta ocasión Pío XII se mantiene en el terreno puramente filosófico y polémico, sin mencionar para nada la Sagrada Escritura ni el Magisterio de la Iglesia. Habla como un profesor de deontología médica, aplicando el principio racional tomista del todo y las partes. Pío XII se pronunció indirectamente en esta ocasión en favor de la pena capital, pero a nivel de pura reflexión racional y a título de *opinión personal*. Su argumentación, por lo tanto, no tiene más valor que el que haya de reconocerse al principio tomista del todo y las partes, aplicado al caso concreto de la pena capital<sup>28</sup>.

Ahora bien, es interesante constatar que en los escritos posteriores del Pontífice, en los que la problemática tratada permitía hablar expresamente del tema, la afirmación anterior no vuelve a aparecer nunca más. En 1953, por ejemplo, hablando de las penas judiciales, con ocasión del VI Congreso de Derecho Penal Internacional, dijo: "Hay una manera de castigar que deja en ridículo el Derecho penal; pero hay otra que sobrepasa toda medida razonable. Allí donde criminalmente estuviese en juego la vida humana, donde centenares y miles de personas quedaran expuestas a la última miseria y lanzadas a la desesperación, la pura y sencilla privación de derechos civiles constituiría una afrenta a la justicia. Cuando, por el contrario, la transgresión de un reglamento de Policía, cuando una palabra inconsiderada contra la autoridad se castiga con el fusilamiento o con los trabajos forzados por toda la vida, el sentido de la justicia se rebela. La fijación de las penas en el Derecho penal y su adaptación a los casos particulares debería responder a la gravedad de los delitos".

¿Qué entendía en esta ocasión Pío XII por sobrepasar toda medida razonable? Desde luego los fusilamientos a que expresamente hace referencia. Pero no dice que con la pena de muerte el derecho penal dejaría

<sup>28</sup> Pío XII, *Anuario "Petrus"*, 1952, vol. 6, p. 159.

de incurrir en el ridículo, por más que la mera privación de ciertos derechos civiles no sea un castigo proporcionado a la gravedad de ciertos crímenes. Este era el momento oportuno para haber hecho alguna aclaración expresa sobre la pena de muerte. Pero no la hizo. Más adelante, refiriéndose al sentido expiatorio de las penas, advierte que puede discutirse desde diversas perspectivas filosóficas el sentido y las características que ha de tener una legislación penal, pero, eso sí, con tal de que se respete la naturaleza del hombre y la esencia de la falta. Sobre esta base ontológica, "la protección de la comunidad contra los delitos y los delincuentes, escribe, debe quedar asegurada, pero el blanco final de la pena habría que situarlo en un plano superior". Habla de equidad y de sometimiento al orden, pero sin mencionar para nada la pena de muerte. Citando a S. Pablo, *Rom. 13,4*, afirma que la pena tiene un sentido medicinal y vindicativo, pero advierte contra el peligro de dejarse arrastrar por el criterio de la efectividad inmediata de las penas. Esta observación final parece apuntar hacia una exclusión de la interpretación del texto paulino como favorable a la pena capital<sup>24</sup>.

El discurso del 5 de diciembre de 1954, a los juristas católicos italianos, es un canto a la rehabilitación humana y social de los delincuentes. Pero la pena implica siempre la privación de un bien y la imposición de un mal. Al abordar la cuestión sobre la variedad y eficacia de la pena, la problemática de la pena de muerte es esquivada en esta ocasión por la simple razón de que estaba hablando a juristas italianos, a los cuales no se les presentaba ese problema en su legislación. Pío XII reconoce que el asunto de la variedad y eficacia de las penas es discutible, y él se limita a recordar, una vez más, que el carácter medicinal de las mismas no excluye el vindicativo. Dentro de este contexto dice: "Hasta cierto punto puede ser verdad que la pena de la cárcel o de la reclusión, debidamente aplicada, es la más apta para procurar la vuelta del culpable al recto orden y a la vida común. Pero de esto no se sigue que sea la sola buena y justa... La pena vindicativa, no generalmente, pero sí por muchos, es rechazada no ya sólo como exclusiva, sino también cuando se la usa junto con la pena medicinal. Nos afirmamos que no sería justo rechazar en principio y totalmente la función de la pena vindicativa. Mientras el hombre vive sobre la tierra, ésta puede y debe servir a su definitiva salvación, siempre que él mismo no ponga por otra parte obstáculo a la eficacia saludable de tal pena. Tal eficacia no se opone efectivamente de modo alguno a la función de equilibrio y de reintegración del orden turbado, que hemos indicado ya como esencial a la pena"<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Pío XII, *Ibid.*, vol. 7, 1953, pp. 144; 148-149.

<sup>25</sup> Pío XII, *Ibid.*, vol. 8, 1954, p. 160.

El 6 de febrero de 1955 Pío XII volvió a insistir sobre el valor de las penas vindicativas, junto con las medicinales. Estas últimas fueron admitidas siempre por la Iglesia e incluso, contra lo que opinan algunos penalistas, son parte de una justicia objetiva bien entendida. Pero no hace mención ninguna de la pena de muerte<sup>26</sup>. También en esta ocasión estaba hablando el Pontífice a juristas italianos, para los que, como he dicho antes, esa cuestión les era legalmente ajena. El Papa Pacelli no tenía en su mente la pena de muerte como posible pena vindicativa. Ni la menciona expresamente ni se deduce que la incluya por el contexto. Más bien parece deducirse lo contrario. "Estas —las penas vindicativas— invitan al reo a reflexionar sobre su culpa y sobre el desorden de sus acciones y le inducen a separarse de ellas y a convertirse"<sup>27</sup>.

Es obvio que el sentido de estas últimas palabras es incompatible con la aplicación de la pena de muerte. Como opinión privada, Pío XII debió estar convencido por algún tiempo de su legitimidad, influido por Santo Tomás. Posteriormente se observa una evolución en el sentido de que cada vez evita más el hablar de ese tema. Incluso cuando lo tocó más directamente, se abstuvo por completo de hablar en tono magisterial, para no implicar en sus opiniones personales el Magisterio de la Iglesia al respecto.

Menos aún se puede deducir la legitimidad de la pena de muerte del Magisterio de Juan XXIII, preocupado por la carrera de armamentos y el desarme. Pablo VI intervino incluso personalmente, antes de ser elegido Papa, en favor de algún reo condenado a muerte. En los índices de materias de los escritos de estos dos Papas ni siquiera figura la expresión "pena de muerte", o alguna otra equivalente. Pablo VI perdonó a su agresor directo en Filipinas y Juan Pablo II ya ha sido violentamente agredido. En una ocasión casi mortalmente. La idea del perdón lo ha invadido todo, sin que se haya ni siquiera imaginado en el posible recurso a la pena capital contra un presunto asesino papal. El nuevo Código de Derecho Canónico ha zanjado esta cuestión de una manera definitiva. De la pena de muerte no se habla, ni siquiera para reprochar a los jueces y verdugos, como en el Código anterior de 1917.

Por lo que se refiere a la Carta de las Naciones Unidas sobre los derechos del hombre, hay que decir que, desgraciadamente, el derecho a la vida allí proclamado no excluye la provocación del aborto, ni la eutanasia ni la pena de muerte prevista en los códigos militares. La mentalidad de las Naciones Unidas, reflejada en la Declaración, es *abolicionista* de la pena de muerte, pero en el sentido en que lo era, por ejemplo, Beccaria.

<sup>26</sup> Pío XII, *Ibid.*, vol. 9, 1955, p. 21.

<sup>27</sup> Pío XII, *Ibid.*, vol. 11, 1957, p. 93.

La abolición no significa que se niegue al Estado el derecho de instituir la y de aplicarla. Por lo demás, en el número 27 de la *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II, la Iglesia condena de una manera global y complexiva todas las formas de atentar contra la vida humana, desde el homicidio, en todas las formas imaginables, hasta cualquier forma de faltar al respeto contra la dignidad humana. La expresión "pena de muerte" no aparece explícitamente, pero está comprendida en la condena conciliar, como se deduce de la redacción del texto y del contexto. Como alternativa al homicidio, es decir, a la muerte de un hombre, cualquiera que sea el motivo alegado, el Concilio proclama el principio del perdón al enemigo como el mandamiento más específico de la ley nueva, que ha de convertirse en ley universal. La no mención de la pena capital, la condena expresa de toda clase de homicidio, sin ningún tipo de excepción, y la proclamación del principio evangélico del perdón al enemigo obliga a pensar que la presunta licitud moral de la pena de muerte, como castigo legal, no tiene cabida ni en el texto ni el contexto del Concilio. Mentalidad que es la que ha quedado consagrada en la nueva legislación canónica, promulgada por Juan Pablo II el 25 de marzo de 1983<sup>28</sup>.

## 12. LOS DEFENSORES ACTUALES DE LA PENA CAPITAL

Los defensores actuales de la pena de muerte suelen aducir argumentos bastante triviales y emocionales. Y lo mismo cabe decir de muchos de los argumentos esgrimidos por los que abogan por su abolición. En la forma de tratar esta cuestión juegan un papel importante el instinto camuflado de venganza, el pragmatismo político y la repugnancia sentimental. Más problema ofrecen los que se aferran a los argumentos de corte racionalista e historicista. La teoría de Santo Tomás sigue teniendo gran influjo también. Al fin y al cabo Santo Tomás ha sido el único que ha planteado el problema con auténtico rigor técnico y racional, por más que, como queda puesto de manifiesto, su tesis adolezca de fallos fundamentales.

En la literatura más reciente suelen alegarse en favor de la pena de muerte textos del Antiguo Testamento, los cuales carecen por completo de valor probativo en Teología por haber sido descalificados por la ley nueva o Evangelio. El recurrir a ese tipo de textos es teológicamente una forma lamentable de perder el tiempo. El célebre pasaje de *Rom.* 13,4 es interpretado por algunos apriorísticamente, pasando por alto doce siglos de tradición en contra, y, sobre todo, la exégesis más moderna y autorizada del mismo.

Por lo que se refiere a S. Agustín, la mayor parte de los que le citan desconocen textos decisivos y hasta se interpretan otros tendenciosamente,

<sup>28</sup> Constitución *Gaudium et Spes*, 27-28.

tanto a favor como en contra del suplicio capital. Los testimonios reticentes y hasta abiertamente contrarios que encontramos en los escritos de la primera hora del cristianismo, y posteriores, hasta el siglo XII, son trivializados, diciendo que ellos sólo tienen valor para los eclesiásticos. Tales testimonios contrarios no autorizarían a poner en duda el presunto derecho "per se" del Estado de establecer y aplicar la pena de muerte en determinadas circunstancias, de acuerdo con una ley y un ritual casuístico preestablecido. Está, sobre todo, la autoridad de Santo Tomás, al que se apela sin sentido crítico, como si todo lo que dijo el Aquinate tuviera el mismo valor.

En el siglo XIX numerosos intelectuales católicos se rebelaron contra la pena capital, y actualmente sólo la defienden juristas y hasta teólogos esclavizados a la letra de Santo Tomás. Hay grupos nostálgicos de glorias efímeras del pasado, los cuales siguen defendiendo tamaño castigo como si se tratara de una cuestión casi de fe. Todavía en el año 1960 aparecía un artículo en la *Civiltà Cattolica*, en el que, sin aducir ni una sola prueba o cita documental, se afirmaba casi altaneramente que la Iglesia católica no sólo "ha sostenido siempre, desde los Padres de la Iglesia hasta Santo Tomás de Aquino, hasta nuestros días, con incambiada unanimidad entre sus teólogos, la legitimidad de la pena capital, sino que puede afirmarse que tal legitimidad concuerda perfectamente con el pensamiento cristiano"<sup>29</sup>. Llama la atención el que una afirmación tan grave se haga sin aducir ni siquiera una cita documental.

Lo admirable es que en la misma *Civiltà Cattolica*, órgano prestigioso de información seria y doctrinal, muy cercano a la Santa Sede, en 1981 se declaró editorialmente contra la pena de muerte. Según este nuevo giro solemne, cabe incluso negar la validez de las excusas que han solido alegarse para justificar un castigo tan severo. Motivos que reduce a tres: la protección de la sociedad, el efecto disuasivo, así como la necesidad de hacer justicia y restablecer el orden violado. Se hace saber ahora que la pena de muerte no responde al carácter medicinal que debiera tener. Pero, sobre todo, no salva el respeto fundamental a la dignidad de la persona humana. Por otra parte, el Dios de los cristianos se ha revelado como Dios de vida y no de muerte. La conducta de Cristo y el espíritu del Evangelio no se compaginan con la mentalidad y los sentimientos que inducen a pensar en la pena de muerte como un castigo humanamente aceptable. En tiempos pasados la Iglesia favoreció de alguna manera la aplicación de ese terrible castigo por parte de los poderes temporales. Sus razones hubo para tal condescendencia forzada por las circunstancias.

<sup>29</sup> ANTONIO MESSINEO, *Il diritto alla vita*, en *La Civiltà Cattolica* (II/1960) 449-462. Cfr. B. Jacques CHARPENTIER, *o. c.*, pp. 29-31.

Actualmente parece como si tuviera particular interés en que ese hecho histórico, desagradable, quedara definitivamente olvidado y superado. En tal sentido está trabajando el episcopado postconciliar, lo que nos obliga a nosotros en este trabajo a examinar algunos de esos documentos. El citado artículo de la *Civiltà Cattolica* se limita a informar que tal movimiento está en marcha <sup>80</sup>.

### 13. EL MOVIMIENTO ABOLICIONISTA POSTOONCILAR DENTRO DE LA IGLESIA

Por ejemplo, la Conferencia Episcopal canadiense se dirigió al Parlamento de aquel país el 6 de enero de 1973, cuyo mensaje doctrinal puede condensarse en los puntos siguientes. Los obispos advertían a los parlamentarios sobre el recurso abusivo a textos bíblicos, especialmente del Antiguo Testamento, para justificar la pena capital. Estos textos veterotestamentarios deben ser estudiados a la luz del Nuevo Testamento, en el que Cristo condena la habitual tendencia del hombre a responder a una injuria con otra injuria. Actitud contra la cual Cristo optó siempre por la magnanimidad. La violencia y la hostilidad no se reparan con medidas también violentas y hostiles. La cuestión sobre la pena de muerte no debe plantearse en el sentido de indagar a ver si una persona conocida como criminal, cualquiera que sea la naturaleza del crimen, *merece* la muerte. El motivo de la disuasión debe recaer sobre cómo la comunidad debe atajar la escalada de la violencia, pero sin atizarla con más violencia. Para un cristiano, el respeto a la vida humana es un principio fundamental. No puede recurrir a la pena capital más que como resorte de última instancia sin otra alternativa posible. Ni puede secundar este tipo de castigo más que cuando esté firmemente convencido de que está en juego el bien común.

El hecho de que la pena de muerte haya sido establecida y aplicada en tiempos pasados no prueba nada en favor de su presunta legitimidad, por lo que los más obligados a revisar sus argumentos a favor de ella son los que presuman que hay que reestablecerla. Los obispos canadienses no creen ni en la presunta eficacia de la pena de muerte, ni en su necesidad por parte de la sociedad moderna. En consecuencia, piden a los parlamentarios de su país que la suspensión de ese castigo por cinco años se prolongue en el futuro en lugar de volver a su nueva implantación <sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Cfr. *Riflessioni sulla pena di morte*, Editorial de la *Civiltà Cattolica* (I/1981) 417-428. Thomas HURKA, *Rights and Capital Punishment*, en *Dialogue* 4 (1982) 647-660. Bertrand DE MARGERIE, *¿Prohíbe o desaconseja la revelación de Cristo la pena de muerte?*, en *Tierra Nueva*, 45 (1983) 12-20.

<sup>81</sup> *Les évêques canadiens et la peine de mort*, en *La Documentation Catholique* (DC), n° 1627 (1973) 246.



Sobre este documento episcopal cabe hacer las siguientes observaciones. En principio la pena de muerte no es compatible con el espíritu del Evangelio. No obstante, cabe la posibilidad de la *buena fe* por parte de algunos, que pudieran estar subjetivamente convencidos de que tal castigo puede llegar a ser la alternativa única en nombre del bien común. Se admite esta hipótesis racional, pero se niega su valor objetivo en la práctica real de la vida. La carta está redactada en estilo *pastoral y práctico*, habida cuenta de la psicología y del estado legal y social del Canadá en el momento de redactarla, sin profundizar en la historia y en los principios doctrinales que se han alegado para justificar la legalización de la última pena. Se trata de un trabajo o documento de pastoral y no de un estudio científico. La pena de muerte estaba suspendida en Canadá por cinco años de una manera genérica, pero con dos excepciones: asesinato de algún policía o de algún guardia de prisiones. Los obispos piden que se mantenga por lo menos la abolición general sin hacer mención expresa de estas dos excepciones, que seguían en vigor, al menos en teoría.

Con ocasión de algunas ejecuciones llevadas a cabo en España en el año 1975, los obispos más directamente afectados pronunciaron diversas homilias condenando el hecho ya consumado, sin haber usado del recurso legal a la clemencia. Era un momento en el que las intervenciones episcopales se hacían con extremada prudencia. El que más directamente se aproximó al tema en cuestión fue el obispo auxiliar de Madrid, don Alberto Iniesta. En un momento de su homilía dijo: "Partiendo de la moral cristiana no se puede negar con evidencia que un Estado tiene el derecho de reprimir ciertos delitos por la amenaza legal de la pena de muerte, en razón del bien común. Los principales argumentos que se aducen —y que no son derivados directamente de nuestra fe, sino de la razón— son los siguientes. Primero el de la *intimidación*, que supone que el miedo a la pena de muerte hará retraerse a los eventuales culpables. El segundo es el de la *reparación*, que trata de compensar un mal y un desequilibrio social dando muerte a un delincuente ya culpable por haber causado voluntariamente la muerte de otro hombre. No obstante, una gran parte de la sociedad, cada vez más numerosa, y entre la que me incluyo yo mismo, piensa que la pena de muerte debe ser eliminada de los códigos modernos, sin que por esto tratemos de hacer juicio alguno sobre lo que ha sucedido en siglos anteriores y en otras circunstancias... Yo deploro con Pablo VI la reciente ejecución de cinco condenados"<sup>32</sup>.

Como se aprecia a simple vista, la intención de este obispo es intachable. Trata de situarse en pleno contexto evangélico. Pero el razonamiento que hace es muy pobre. Incluso puede decirse que no tiene valor

<sup>32</sup> A propos de récentes exécutions en Espagne, *Ibid.*, n° 1685 (1975) 932.

probativo para respaldar la justa condena que hace del hecho consumado. Por una parte apela a la moral cristiana para dejar a salvo el presunto derecho del Estado para castigar con la pena de muerte. Por otra, precisa que las razones que se invocan son ajenas a la fe. Nos hallamos ante una contradicción implícita. Lo que le preocupa a nuestro obispo es la *fuertza de la opinión pública eventualmente cambiante*. Parece como si lo decisivo en esta cuestión hubiera de buscarse en la opinión pública, que sería el único criterio válido para decidir sobre tan grave cuestión. Buena intención, pero mal razonamiento.

En noviembre de 1976 la Comisión *Justicia y Paz* irlandesa publicaba una Declaración pidiendo al Gobierno de la nación la abolición de la pena capital vigente. A juicio de la Comisión Pontificia, no existe prueba ninguna decisiva de que la pena de muerte surta efectos disuasivos en tiempos normales, sobre todo tratándose de criminales motivados por razones políticas. Tal castigo es equiparado a la ley del talión. Ni parece razonable asociarlo al principio de legítima defensa. La pena de muerte, en efecto, sólo puede concebirse contra una persona que se encuentra ya arrestada e inutilizada para poder cometer más crímenes. El principio de la sacralidad de la vida humana, proclamado ya por los obispos irlandeses, debiera ser la clave para proceder a la abolición de la pena de muerte. A los ojos de Dios toda vida humana posee un valor incomparable. Cada hombre recibe el derecho a su vida directamente de Dios y no de autoridad alguna humana. Con la abolición de la pena capital se destacaría más la sacralidad y fundamentalidad de la vida, lo cual redundaría incluso en prestigio del propio Estado. Si éste diera esa lección de ejemplaridad, respetando toda vida humana, los ciudadanos se verían moralmente más coaccionados a seguir el mismo ejemplo. Por otra parte, se niega el derecho a pedir al Estado la abolición de la pena de muerte a aquellos que directa o indirectamente, y por los motivos que sean, cultivan y favorecen la violencia. Esta observación ha de entenderse como un no rotundo contra quienes alegan motivos para destruir la vida ajena, violando así el valor fundamental de toda vida humana. Dentro de un contexto, condicionado por la violencia, se pone en duda el presunto efecto disuasivo de la pena capital. El documento en cuestión no entra en la discusión de cuestiones teóricas o doctrinales. Su objeto o finalidad inmedita es frenar la violencia terrorista evitando añadir más violencia a la ya tristemente existente<sup>38</sup>.

En el año 1977 el tema de la pena de muerte se puso de actualidad en los Estados Unidos. Un reo fue ejecutado a petición propia. Un año antes los obispos de aquel país habían publicado un documento sobre la cuestión, realizado por la Comisión Justicia y Paz, haciéndose eco de la tra-

<sup>38</sup> Cfr. *Pour l'abolition de la peine de mort*, *Ibid.*, n° 1718 (1976) 1081.

dición cristiana y de la Constitución americana al respecto. Advierte de entrada que "todos los argumentos que suelen aducirse en pro y en contra de la pena capital contienen elementos válidos. Pero ninguno en sí mismo es totalmente convincente".

A nivel teórico destaca los puntos siguientes. La Iglesia ha reconocido al Estado durante siglos el derecho a aplicar la pena de muerte. Según la doctrina tradicional, la pena de muerte no está ni en contra ni es exigida por la ley divina. Sería una cuestión que depende sólo de las circunstancias, de la gravedad del crimen y otras consideraciones. Se insiste en que la existencia de la pena capital en el Antiguo Testamento no es argumento válido para justificarla actualmente. Tanto más cuanto que en el Nuevo Testamento no se prescribe de ninguna manera. Tampoco la prescribe el Magisterio de la Iglesia, que ni siquiera se ha pronunciado directamente sobre el tema.

Los redactores de este documento piensan que se encuentra una aceptación indirecta en los concilios de Toledo y IV de Letrán. En ellos se reconocería la existencia de la pena de muerte al prohibir estrictamente a los clérigos su eventual participación en procesos judiciales que pudieran terminar dictando dicha pena. Piensan también que, cuando la presunta licitud de tamaño castigo fue contestada por los valdenses, la Iglesia no dudó en condenar su opinión al respecto. Hasta Pío XII no hay más referencias a la pena de muerte, el cual Papa tampoco habría abordado esta cuestión directamente. El Papa Pacelli dice que la Iglesia mantiene un doble tipo de penas, medicinales y vindicativas, pero destacando siempre que el aspecto medicinal es el más importante. Pablo VI se limitó a hacer una alusión a Pío XII<sup>34</sup>.

En la segunda parte del documento se afirma que, más allá del valor que pudiera reconocerse a tal o cual argumento contra la pena de muerte, ya sea de inspiración religiosa o simplemente humanística, al evitar la ejecución del reo se afirma el señorío de Dios sobre toda vida humana; el deber de ayudar al criminal no contentándonos con el mero castigo; el reconocimiento de los fallos y errores humanos; la necesidad de la reconciliación; y la toma de conciencia de la complejidad de los actos criminales en su dimensión moral, psicológica, cultural, sociológica y espiritual.

Con la pena de muerte no se logran los tres fines tradicionalmente deseados. Tal castigo *no es medicinal*, ya que se niega la posibilidad misma de que el criminal se rehabilite. Tal es el fin principal perseguido desde

<sup>34</sup> Pablo VI calificó las consideraciones de Pío XII como *reflexiones metafísicas* sobre el orden social. Y con este juicio, excluyendo la implicación de lo que Pío XII había expuesto, como opinión personal, en el Magisterio formal de la Iglesia, evadió la cuestión.

Santo Tomás (II-II, q. 66, a. 6). Ahora bien, matando al delincuente todo eso pierde su sentido. Dícese también que la pena ha de ser *vindicativa* o retributiva. Pero en el caso de la pena de muerte esto suscita cuestiones graves, si se tiene en cuenta que el Estado, en la práctica, sólo tiene en cuenta el aspecto vindicativo. Al menos como objetivo inmediato. Lo cual se aviene mal con la tradición católica, que trató siempre de promover los tratos humanos. Al llegar a este momento el Documento cita a Tertuliano y a Lactancio como contrarios a la pena capital. Recuerda también las recomendaciones de S. Agustín y del Papa Nicolás I abogando por el trato humano y caritativo para con los delincuentes.

Ni existe prueba alguna convincente de que la pena de muerte sea algo *ejemplar* de suerte que produzca *efectos disuasivos*. Los estudios más recientes parecen indicar que no hay correlación clara entre la pena de muerte y el aumento o disminución de la delincuencia. Ni siquiera en los casos en los que sólo se aplica dicha pena contra los asesinos de los responsables del orden público. Independientemente de lo que está establecido en los ordenamientos jurídicos actuales al respecto —en este caso en la Constitución americana—, puede concluirse que la pena de muerte no puede ser incluida entre las penas consideradas como justas en la práctica. Y esto no sólo porque, desgraciadamente, muchas veces se condena a muerte a las personas socialmente más débiles (lo que hay que tener también en cuenta como argumento supletorio), sino por el valor de toda persona humana en sí misma considerada.

Por consiguiente, en virtud de los valores éticos que están en juego y de la falta de argumentos decisivos para seguir manteniendo la pena de muerte, desde el punto de vista pastoral se impone la demanda de su abolición inmediata. Esto significa afirmar el valor sagrado o intangible de toda vida humana en coherencia con las decisiones ya tomadas solemnemente contra el aborto y la eutanasia<sup>35</sup>.

El episcopado francés, también en 1977, incluyó en su agenda de trabajo la cuestión de la pena capital. Su propósito fue ofrecer *elementos de reflexión* en orden a crear una nueva mentalidad sobre un problema tan grave. Acostumbrados ya con tradición de siglos a tener legalizado ese castigo, resulta ahora difícil hacer comprender a las gentes que, tal vez, sea un error serio el pretender mantener en vigor ese tipo de penas. Tanto más cuanto que en los países en los que ha sido abolido no faltan intentos de reestablecerlo de nuevo a causa de la ola de violencia que se ha desatado en los últimos tiempos<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> *L'Église et la peine de mort. Étude de la Commission Justice et Paix des Etats-Unis*, en DC., n° 1713 (1977) 139-140.

<sup>36</sup> Cfr. *Le Conseil permanent de l'Épiscopat français et la peine de mort*, *Ibid.*, n° 713 (1977) 147.

Ante estos hechos, el Consejo permanente de la Conferencia episcopal francesa pidió a la Comisión social que redactara un documento en el que se ofreciera, especialmente a los católicos, algunos elementos básicos de reflexión, que pudieran ayudar a esclarecer el espinoso problema de la pena de muerte desde la perspectiva de la fe cristiana. Trátase de un documento serio y solemne de inspiración básicamente cristiana.

En la primera parte expone y critica los argumentos más frecuentemente aducidos para justificar la pena del último suplicio. En la segunda hace un breve resumen histórico de la cuestión, dentro del contexto eclesial, y trata de justificar las razones que asisten a los obispos para intervenir en el debate. La parte tercera es como una meditación sobre el hombre y la misericordia de Dios, manifestada en la redención cristiana. La cuarta y última parte está dedicada a sacar consecuencias prácticas.

A juicio de los obispos franceses, es muy difícil separar la pena de muerte del instinto natural de venganza, el cual suele encontrar formas sofisticadas de satisfacción a despecho del tiempo. Por supuesto que la sociedad tiene que protegerse contra las violencias y el terrorismo. Pero no parece que la aplicación de la pena de muerte sea el medio más adecuado. Resulta paradójico que el Estado no encuentre otra forma de proteger la vida de los ciudadanos, si no es matando a algunos de ellos. De esta forma, lo único que el Estado hace es ofrecer un ejemplo supremo de violencia. Parece más razonable pensar que, para romper el círculo de la violencia, el Estado debe abstenerse de decretar esas muertes premeditadas, pues ya no cabe hablar de legítima defensa contra el injusto agresor. Esa circunstancia ya no existe cuando el reo ha sido reducido e inutilizado para seguir cometiendo más crímenes. Por otra parte, el Estado no está dispensado de considerar la posible rehabilitación humana del delincuente. Ahora bien, matando al delincuente, se desentiende de tan grave obligación, que implicaría, entre otras cosas, el perfeccionamiento constante de los sistemas penitenciarios. Los tribunales que condenan están constituidos por hombres, los cuales pueden equivocarse en su veredicto hasta llegar a condenar a muerte al inocente. La experiencia de los procesos judiciales ha enseñado muchas cosas a este respecto. Existe también una gran ambigüedad en lo que se refiere a la tipificación de los delitos. Quienes en unos países son considerados como criminales, en otros, sobre todo por razones políticas, son ensalzados como héroes.

Ni puede apelarse a la pena de muerte como método *disuasivo*. La opinión más común hoy en día entre los penalistas es que la vida de los criminales se desarrolla generalmente sin relación de causa a efecto respecto de la vigencia de la pena capital.

Tampoco puede decirse que la pena de muerte equivalga a una verdadera *expiación*. El término "expiación" ha sido tomado del lenguaje religioso

pagano, entre cuyos ritos figuraban los sacrificios humanos. Sin embargo, en la tradición judeo-cristiana, que es la que ha fraguado en nuestra actual civilización occidental, la expiación propiamente hablando sólo es comprensible en el contexto del pecado, sin implicar para nada la supresión del pecador. Al contrario, es el propio pecador el que expía libremente, reconociendo que se ha desviado de Dios, confesando su culpa y volviendo a El como a la fuente de la misericordia. Así, pues, es impropio hablar de expiación por parte del reo cuando es ejecutado por el verdugo. Eso es desvirtuar el significado original de la expiación.

Algo parecido ocurre cuando se utiliza el término *compensación*. La compensación corresponde a una concepción *cuantitativa* de las cosas. Por ejemplo, una vida por otra vida, o, más exactamente, un muerto por otro muerto. Pero esto es abusar del lenguaje. La ejecución de un delincuente no significa compensación alguna. Una segunda muerte no aporta compensación alguna a la víctima. Esto es obvio. Y la única presunta compensación, que piensan algunos que se facilita a la familia de la víctima, en realidad se reduce a la satisfacción del instinto de venganza. Sólo entonces la familia se queda tranquila. Pero es que, además, la muerte del reo puede producir también males inconmensurables a la propia familia suya. No es justo suponer, en favor de la pena de muerte, que sólo los familiares de la víctima son los perjudicados. Pueden serlo también los familiares del delincuente. Nos encontramos así en un callejón sin salida. Los términos expiación y compensación se aplican abusivamente en favor de la pena capital. Esta más bien parece ser el signo de una civilización poco humana y tal vez subdesarrollada. Y que no se diga que las penas han de ser medicinales, si se admite la última pena. Si se mata previamente al enfermo, sobran las medicinas. Por lo demás, el derecho de toda persona humana a su vida es absoluto y la pena de muerte constituye una violación radical de ese derecho fundamental.

La Iglesia ha profesado siempre un respeto sagrado a la vida del hombre, pero también ha tenido en cuenta el respeto debido al orden social, como algo que ha sido confiado por Dios mismo a las legítimas autoridades sociales. Y hasta cabe decir que la Iglesia ha seguido de alguna manera las formas adoptadas por los poderes públicos en orden al mantenimiento de ese orden social. Resulta así que aceptó la pena de muerte, la cual, sin ser objeto de fe, parece estar legitimada por el propio S. Pablo en *Rom. 13,4*. Pero esta actitud, respecto del hombre como persona humana y la sociedad en orden, ha creado tensiones y problemas.

Hecha esta reflexión previa, el Documento señala algunos de los momentos más importantes de la historia del problema en relación con la Iglesia. Los primeros cristianos se enfrentaron a la pena de muerte, vigente en el ordenamiento penal romano. Obviamente porque ellos mismos eran

los más afectados de una manera sistemática. Pero también porque tenían serias razones de orden ético, inspiradas en la antropología cristiana. Ya desde el principio se perfiló una actitud de resistencia contra las ejecuciones capitales. Los cristianos, por ejemplo, se negaban a alistarse en el ejército. Más aún a tomar parte en procesos judiciales que pudieran terminar implicándoles en la muerte de alguien. El Documento cita los testimonios de S. Cipriano, de S. Hipólito (autor de la Tradición Apostólica) y el del emperador Justiniano, que excluía a los cristianos del uso de la espada, por considerar esa conducta conflictiva con la fe.

Arruinado el imperio romano, la Iglesia participó activamente en la educación política de los bárbaros y en la creación de la Europa feudal. Tanto el poder u orden espiritual como el temporal debían tener como meta final la promoción del orden necesario para la realización de los destinos del hombre. El orden social debía estar garantizado por el poder secular. Pero en el siglo XII los valdenses se enfrentaron al papado. Según ellos, afirma el Documento episcopal, el príncipe que condena a un hombre a muerte comete un crimen, es decir, un pecado mortal. El Papa Inocencio III condenó esta acusación contra las supremas autoridades civiles. Santo Tomás formuló los principales argumentos alegados después como razones justificativas de la pena de muerte por parte de los poderes seculares, aunque jamás por parte de la Iglesia directamente ni por parte de los eclesiásticos. En este contexto nació la Inquisición, de inspiración a la vez política y religiosa.

La reacción surgida en el siglo XVIII contra la pena de muerte fue significativa, pero la Iglesia no se fió de su trasfondo ideológico. Era el llamado siglo de las luces y la cuestión de la pena de muerte iba envuelta en un todo doctrinal que provocó, hasta cierto punto, una especie de endurecimiento por parte de la Iglesia. En todo este triste asunto la Iglesia ha sufrido las influencias de los tiempos y actualmente parece quererse liberar del fardo de la pena capital en nombre de la fe cristiana en sí misma, del valor absoluto de cada vida humana en particular y de los derechos del hombre en general, de los que las generaciones actuales acusan una conciencia altamente sensible, cosa que no ocurría en épocas pasadas, en las que reconocía escaso valor a la vida, y la muerte era vista de forma diferente.

El Documento reconoce que en el Antiguo Testamento la pena de muerte era legal, si bien los textos en los que se habla de ella resultan a veces difíciles de interpretar. A pesar de todo, la Biblia, especialmente el Nuevo Testamento, nos ofrece en su conjunto un guión maravilloso para meditar en la naturaleza del hombre, sobre la vida, la esperanza y el perdón. La conducta de Cristo resulta incompatible con la pena de muerte. Hasta el punto de que ya desde el comienzo de su vida pública abolió solemnemente la ley antigua del talión, que es sustituida por el mandato nuevo del

amor, extensivo a los enemigos. Es así como, siguiendo el ejemplo de Jesús, Esteban reza por sus propios verdugos. Los discursos de los Apóstoles, de los que tenemos conocimiento por los *Hechos*, contienen y reflejan el mismo mensaje de perdón por parte del pueblo cristiano hacia sus adversarios y perseguidores. Desde estos presupuestos doctrinales, sumariamente expuestos en este resumen, los obispos franceses, tras señalar algunas pautas pastorales de carácter eminentemente práctico, concluyen manifestando que su rechazo de la pena de muerte está en armonía con el progreso que se ha realizado últimamente en lo que se refiere al respeto que se ha de profesar a la vida humana. Este rechazo de la pena de muerte se ha de entender como incluido en el contexto de las condenas explícitas de la Iglesia contra la guerra, las torturas y el aborto<sup>37</sup>.

En 1980 los obispos norteamericanos volvieron a insistir en la necesidad de poner más de acuerdo el código penal con la conducta y el ejemplo de Cristo, lo que implicaría terminar de una vez con la pena capital. Este documento es mucho más pobre que el francés, tanto en su contenido como en su metodología, pero tal vez de un gran valor pastoral. Hablando sobre el fin de las penas dice: "Ciertamente, la doctrina católica reconoce al Estado el derecho de quitar la vida a una persona culpable de un crimen extraordinariamente grave y que puede tomar las medidas apropiadas para protegerse a sí mismo, así como a sus ciudadanos, contra un grave peligro". Menciona y critica después los argumentos tradicionales a favor de la pena de muerte (retribución, disuasión y rehabilitación), para concluir que no hay proporción entre el fin que se persigue y el medio empleado, es decir, la pena de muerte.

Por el contrario, su abolición implica la afirmación de grandes valores cristianos. Por ejemplo, la capacidad de romper el círculo de la violencia demostrando al mundo que no tenemos necesidad de destruir la vida de nadie para vivir honradamente y de acuerdo con la justicia. Que hay otras alternativas más humanas y efectivas contra el agravamiento de la criminalidad. La inteligencia y la piedad suplantando a la fuerza y al instinto de venganza. La abolición de la pena de muerte sería también como una demostración de nuestra creencia en el valor y dignidad de cada persona desde el momento de su concepción, como hechura e imagen de Dios. Se pondría igualmente de manifiesto el señorío de Dios sobre la vida,

<sup>37</sup> Cfr. *Commission Sociale de l'Episcopat français. Eléments de réflexion sur la peine de mort*, en *DC.*, n° 1735 (1978) 108-115. Mgr. Roger ETCHEGARAY, *Justice humaine et peine de mort*, *Ibid.*, p. 115. Mgr. André FAUCHET, *Aimer les hommes jusqu'au bout*, *Ibid.*, n° 1738 (1978) 294-295. Mgr. André COLLINI, *La peine de mort*, *Ibid.*, n° 1720 (1977) 492-493. *La peine de mort. Exposé de Mgr. Fauchet devant les parlementaires*, *Ibid.*, n° 1757 (1979) 137-141. *La peine de mort. Déclaration des aumôniers de prisons de France*, *Ibid.*, n° 1769 (1979) 746-747.



como garantía de su seguridad en todas las etapas de su desarrollo. "No entendemos, dice el Documento, poner en el mismo plano la situación de criminales culpables de un delito que lleva consigo la pena de muerte, y la condición de los inocentes que no han nacido todavía o de las personas ancianas y enfermos sin defensa. Pero creemos bello y bueno que la defensa de la vida se refuerce en la medida en que se elimina un ejercicio judicial autorizado a tomar la vida humana".

Y añade: "Creemos que la abolición de la pena de muerte concuerda perfectamente con el ejemplo de Jesús, quien ha practicado y enseñado el perdón de la injusticia y ha venido a dar su vida en rescate para la multitud (Mc. 10,45). A este propósito podemos evocar la reticencia que los primeros cristianos, aceptando la pena capital como una práctica legítima, sentían en el tema de su participación en semejante institución, y podemos recordar asimismo el poco entusiasmo de la Iglesia para aceptar en el rango de sus ministros a los participantes en la ejecución de una pena capital. Se ha sentido siempre que, aún en el caso de poder alegar serias justificaciones a la necesidad de quitar la vida, quienes se identifican particularmente con Cristo deberían evitar el quitar la vida. Hay aquí, creemos, un signo del deseo más profundo de la Iglesia".

Habla después el Documento de las dificultades inherentes a la aplicación de tan grave castigo. La más notable consiste en que "la pena de muerte elimina las posibilidades de rehabilitación de la persona ejecutada", así como la de reparar de manera positiva los males causados. Se advierte sobre la posibilidad de error en el dictamen de la sentencia y sobre el hecho de que en los Estados Unidos los condenados a muerte suelen ser casi siempre pobres y negros. Por último, una aclaración importante: "Admitimos, dicen los obispos estadounidenses, que numerosos ciudadanos pueden creer deber mantener la pena capital como parte integrante de la respuesta de nuestra sociedad a los males provocados por el crimen, y esta postura no es, por otra parte, incompatible con la tradición católica". A pesar de todo, añaden los obispos, la pena capital se armoniza mal con los valores evangélicos, sobre todo con el principio del perdón al enemigo<sup>38</sup>.

#### 14. LA COMISIÓN PONTIFICIA "JUSTICIA Y PAZ" Y LA POSICIÓN DE L'OSSERVATORE ROMANO

Según la Conferencia de las comisiones nacionales "Justicia y Paz" de Europa, celebrada en Madrid en octubre de 1978, la Santa Sede no ha publicado nunca una declaración bien definida que refleje sus puntos de

<sup>38</sup> Cfr. *Déclaration de la Conférence épiscopale des Etats-Unis*, en DC., n° 1748 (1978) 527. *La pena de muerte. Declaración de la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos*, en *Ecclesia* (1981) 858-862.

vista sobre la pena de muerte y su eventual abolición. Pero sí ha hecho numerosas declaraciones formales sobre el derecho fundamental a la vida de cada ser humano en documentos relativos a la guerra, la tortura, el aborto, la eutanasia y cuestiones afines. La pena de muerte existe en muchas partes del mundo. Ahora bien, habida cuenta de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, que es el fundamento último de la dignidad humana, la Iglesia debería estimular el proceso de abolición de dicha pena y se hacen algunas peticiones a la Santa Sede. Por ejemplo, que se hagan estudios serios sobre la pena capital. Para estos estudios la Comisión "Justicia y Paz" se asesorará de la Comisión teológica vaticana. Pide que se favorezca el debate en todas las instituciones de la Iglesia implicadas en la cuestión de los derechos humanos. Ruega que se promueva la elaboración de un punto de vista bien definido de la Santa Sede sobre esta cuestión extremadamente importante<sup>39</sup>.

A esta última sugerencia puede responder de alguna manera una declaración de Iginio Cardinale, nuncio apostólico en Bruselas, hecha el año 1980 en Luxemburgo ante la XII Conferencia de ministros europeos de Justicia. Ante la insistencia de muchos de los participantes, que deseaban conocer algún pronunciamiento en esta materia por parte de la Iglesia, el nuncio Cardinale manifestó que no hablaba de la posición del Estado de la Ciudad del Vaticano, donde la pena de muerte había sido abolida hacía ya muchos años, sin que jamás hubiese sido aplicada. Dijo que hablaba de la postura de la Iglesia universal como tal, cuyo código de Derecho Canónico no trata de la pena de muerte, por considerar esa cuestión como asunto propio del orden político. La Iglesia, dijo, piensa que es necesario que los hombres de la vida política reciban de la Iglesia su apoyo moral en sus esfuerzos por humanizar la justicia penal, especialmente mediante la creación de condiciones sociales, psicológicas y jurídicas, que permitan el que la pena de muerte resulte realmente inútil, con vistas a su eventual abolición. La Iglesia aprecia todos esos esfuerzos.

Y añadió: "Hasta el presente la doctrina común de la Iglesia no ha condenado el principio de la pena de muerte, por no tratarse de una cuestión propiamente dogmática. Pero las investigaciones teológicas actuales están dirigidas y encaminadas hacia una revisión de esta posición. Lo cual ha sido ya hecho al nivel de algunas conferencias episcopales. El hecho de que una condenación de principio no haya sido dada hasta ahora por la Iglesia, no hace desaparecer la urgencia de trabajar en el sentido indicado. La Iglesia hace lo que está de su parte, pero está persuadida de que corresponde a las autoridades públicas la responsabilidad de diag-

<sup>39</sup> Cfr. *La peine de mort*, en DC., n° 1754 (1978) 1085.

nosticar las condiciones que permitan finalmente suprimir de una vez la pena de muerte”<sup>40</sup>.

Como se aprecia a simple vista, esta declaración es interesante, pero muy diplomática. Pero indica muy bien por dónde van los tiros a nivel teológico, desde los altos niveles de la Iglesia, representada por sus jerarquías más que por opiniones de teólogos o meros ideólogos.

Por segunda vez la Comisión irlandesa “Justicia y Paz” volvió sobre la cuestión de la pena de muerte, haciéndose eco del movimiento episcopal, al que nos hemos referido. Define la pena de muerte como “la supresión oficial de una vida humana por parte del Estado en nombre de la comunidad”, lo que plantea problemas muy graves, ya que están en juego valores fundamentales prácticamente imposibles de compaginar. Por ejemplo, el carácter sagrado de toda vida humana concreta, opuesto a la seguridad pública; la rehabilitación del criminal contra la prevención efectiva del crimen; la misericordia frente al deseo de reparación y de castigo. El oponerse a la pena de muerte implica la condena de todo tipo de violencia y de asesinatos. Quienes hacen lo contrario, aunque sólo sea con su apoyo ideológico, no tienen derecho a pedir al Estado la abolición de la pena capital. “En el pasado, dice el texto, la enseñanza católica no rehusó al Estado el derecho de ejecutar a quienes habían cometido crímenes muy graves”. Pero la tipificación de ese tipo de crímenes ha variado enormemente con el tiempo y las culturas. En el Antiguo Testamento se eliminaba, sobre todo, a los idólatras y sacrílegos. Desde el siglo XVI al XVIII la ley inglesa llegó a acumular más de doscientos crímenes castigados con la pena de muerte. En nuestros días se condena a muerte hasta por razones económicas o por mero disentimiento político. En los códigos militares tal castigo se mantiene intangible. Ante la ola de violencia que azota al mundo, muchos están pidiendo la reintroducción de la pena de muerte allí donde antes había sido abolida.

Para los cristianos en particular, este tipo de castigo plantea serias dificultades desde el punto de vista de la fe. Y ello porque cada vez se tiene conciencia más clara sobre el carácter sagrado de toda vida humana, desde su concepción hasta la muerte, cualquiera que sea la condición aparentemente desgraciada. El misterio y la unicidad de cada vida concreta significan un grave reparo contra el sacrificio de cualquiera vida humana, aún en circunstancias excepcionales. La última palabra sobre el don de la vida de los hombres la tiene sólo Dios y no se ve claro que un hombre, o instituciones humanas, puedan atribuirse la prerrogativa de decidir sobre la vida o la muerte de nadie. Con la ejecución del reo se elimina también toda posibilidad de arrepentimiento, de conversión y de recon-

<sup>40</sup> Cfr. Igino CARDINALE, *L'Église et la peine de mort*, *Ibid.*, nº 1790 (1980) 701.

ciliación. Se imposibilita también la posibilidad de un desarrollo moral y de una mayor madurez de conciencia.

Como cristianos hay que sustituir el deseo de castigar por el perdón. Cristo ha suprimido la ley del talión y nos ha dejado como herencia propia el mandato del amor, incluyendo en él al propio enemigo. El mal ha de ser vencido con el bien. Concluye este apartado repitiendo literalmente las observaciones de la Comisión americana, que ya conocemos. Es cínico decir que la pena de muerte se justifica por razones de reforma y rehabilitación. Objetivamente es una contradicción "in terminis" promover la reforma y la rehabilitación matando a las personas que tendrían que reformarse y rehabilitarse. Por otra parte, el peso del Nuevo Testamento recae todo sobre el perdón y la misericordia, que es lo que resulta objetivamente imposible matando al culpable a sangre fría en virtud de un sofisticado proceso jurídico. Por lo demás, el presunto efecto disuasivo de la pena capital, aparte de ser inmoral el utilizar instrumentalmente a la persona humana como medio para conseguir un fin, tal efecto disuasivo no ha sido todavía demostrado por nadie. En consecuencia, la pena de muerte debe ser abolida. Esta abolición es una exigencia del carácter sagrado de toda vida humana <sup>41</sup>.

Por último, es obligado dar cuenta aquí del contenido de dos artículos aparecidos en *L'Osservatore Romano*, firmados por el ilustre franciscano Gino Concetti. El primero apareció con motivo de dos ejecuciones practicadas, una en Francia y otra en los Estados Unidos. En los países donde la pena de muerte ha sido abolida están surgiendo grupos de presión para reestablecerla como respuesta al recrudecimiento de la violencia. En los países en los que todavía está en vigor se aplica cada vez más por motivos meramente políticos y hasta con sentido retroactivo. Históricamente hablando, la pena de muerte ha estado presente en todos los códigos penales. Entrados ya en la era cristiana puede observarse cómo la opinión de moralistas y teólogos refleja las condiciones históricas y culturales de los diversos pueblos. Su actitud es comprensible a la luz de la historia. Pero el que muchos hayan opinado favorablemente sobre la aplicación de tan grave castigo no quiere decir que esté implicada la autoridad de la Palabra de Dios, ni el Magisterio de la Iglesia. El P. Concetti destaca cómo ante la conciencia moderna sobre la dignidad humana y los derechos del hombre, la pena de muerte es vista como algo inhumano, primitivo y bárbaro. Viene a ser la prolongación moderna de la ley del talión. Tras indicar que el movimiento episcopal contra la pena

<sup>41</sup> Cfr. Documento de la Comisión Irlandesa "Justicia y Paz", en *Ecclesia* (1981) 863-865.

de muerte ha de tomarse muy en serio, a la luz de la fe, afirma tajantemente el carácter sagrado e intangible de toda vida humana.

Sin pretender interferir en los resultados de los estudios episcopales sobre el tema, él, por su cuenta, afirma solemnemente que es imposible reflexionar serena y objetivamente sobre una cuestión tan grave si se hace abstracción de la vida en sí misma. Antes de preguntarnos sobre si las supremas autoridades públicas tienen o no derecho a decretar la pena capital contra determinados criminales, debemos interrogarnos antes sobre el valor en sí de la vida que se pretende suprimir.

A la luz de la fe cristiana toda vida humana, sin excepción, es sagrada e intangible. Sea cual fuere la naturaleza de los crímenes cometidos, premeditadamente o bajo el impulso de las pasiones, y sea cual fuere el grado de desdignificación de la persona y de la conciencia del delincuente, éste no pierde jamás su derecho fundamental a la vida, ya que tal derecho es de suyo primordial, inviolable e inalienable. En consecuencia, ninguna fuerza, violencia o pasión podrá legitimar la desfiguración o destrucción de esa imagen de Dios, que es el hombre. Ahí radica su dignidad y se fundamentan todos sus derechos.

En el curso de la historia no siempre se ha captado debidamente esta realidad, que constituye el patrimonio sagrado de todo el ser humano. Y porque esta realidad sobre los valores y los intereses naturales de la persona humana ha sido desconocida o mal percibida, han prevalecido otros intereses y valores. Tal es, desgraciadamente, lo que ocurre con el aborto, la eutanasia y con otras formas de agresión a la vida y a la dignidad humana. Las legislaciones de los Estados se cierran en sus intereses, a los que dispensan una importancia prioritaria y desconcertante en la escala de valores. El carácter sagrado e intangible de la vida humana pide en todo momento protección y respeto. Ni las personas privadas, ni los grupos sociales ni el propio Estado pueden atribuirse el poder de decidir sobre la vida de las personas. El ejercicio de los poderes estatales tiene que adaptarse a las modalidades que corresponden a la naturaleza y a la dignidad de los miembros de la comunidad.

La interpretación, según la cual la suprema autoridad pública puede imponer la pena de muerte, está vinculada a la concepción absolutista del poder, personificado por el emperador o el monarca en la Antigüedad y en la Edad Media. También a la concepción hegeliana en los tiempos modernos. El Estado es considerado como la fuente de la moral y de los derechos. Ahora bien, una concepción exacta de la realidad sociopolítica y una concepción personalística, que hace de la persona humana el origen, el centro y el fin de la realidad social, impiden que se considere al Estado como investido de unos poderes absolutos de decisión sobre la vida de un ser humano, incluso cuando éste ha cometido graves delitos,

degradando así su dignidad y hasta destruyendo la vida de otras personas. La razón es siempre la misma: porque el derecho a la vida es un derecho inviolable y ningún ser humano lo pierde por sus errores o desvaríos. Por ser este derecho primordial e inviolable ha de ser respetado, incluso por la autoridad del Estado. La pena de muerte no sólo no es solución real para los problemas que se pretende resolver con ella, sino que es la peor de todas las soluciones imaginables <sup>42</sup>.

El 8 de septiembre de 1978 aparecía en la primera página de *L'Osservatore Romano* una protesta solemne, redactada también por Gino Concetti, contra la ejecución de una mujer en los Estados Unidos, mediante una inyección de pentotal. La protesta no es formalmente contra el método utilizado para eliminar a la desventurada mujer. El método constituye el aspecto meramente anecdótico y noticioso. Es contra el hecho mismo de haber violado la sacralidad de una vida humana con el patrocinio de la ley. Si la humanidad quiere realmente liberarse de la barbarie, decía el columnista, debe empezar por respetar íntegramente la vida de todo ser humano, sea cual fuere su condición social, material, civil, jurídica, moral o biológica. Todo ser humano posee congénitamente una dignidad y un conjunto de derechos de los que nadie puede disponer, ni las personas privadas ni las autoridades civiles o militares. El ser humano conserva esa dignidad y esos derechos durante toda su vida, sea cual fuere su comportamiento. Y que no se hable de expiación. Menos aún de medicina. Matando a la persona ni se expía ni se cura nada. La redención no significa humillación. Ahora bien, la imposición de la pena capital es la mayor humillación imaginable. La vida es un don intangible y quien la destruye, objetivamente comete un homicidio. Por encima y más allá de las teorías hay que reconocer que la pena de muerte es incompatible con el respeto a la dignidad de la persona humana, según el Evangelio <sup>43</sup>.

#### CONCLUSIÓN

De los datos obtenidos en nuestra investigación se pueden hacer ya algunas afirmaciones importantes en torno a la pena de muerte. Por ejemplo, que, a la luz de la revelación cristiana, su ejercicio es objetivamente inmoral. Cabe, no obstante, a nivel subjetivo, la buena fe, aunque cada vez menos excusable. Históricamente el liderazgo contra la pena de muerte es exclusiva del cristianismo. Pero, paradójicamente, Santo Tomás ha sido el responsable más importante de la formulación filosófica, que ha respaldado la presunta legitimidad ética de tan severo castigo, desde el siglo

<sup>42</sup> Cfr. GINO CONCETTI, *La peine de mort peut-elle encore être considérée comme légitime?*, en *DC.*, n° 1977 (1977) 187-188.

<sup>43</sup> Cfr. GINO CONCETTI, *La peine de mort*, *Ibid.*, n° 1750 (1978) 896-897.

XIII hasta nuestros días. El movimiento abolicionista no ha logrado todavía superar las razones de corte racionalista aristotélico, en las que se inspiró Santo Tomás para defender la pena capital por parte de la suprema autoridad del Estado. Se cuestiona, sí, la presunta validez práctica de tal castigo, pero se presupone siempre la legitimidad "de iure" por parte del Estado para instituir y aplicar dicha pena. Nadie, ni siquiera los obispos, se atreven actualmente a discutir al Estado ese presunto derecho a decidir sobre la vida de determinadas personas delincuentes, de acuerdo con el baremo ético establecido por los diversos regímenes políticos. El abolicionismo no ha superado la concepción *estatolátrica* de la vida. Los que atacan la pena de muerte desde presupuestos teológicos mantienen una ambigüedad teórica injustificada, debida, en parte, a ese miedo a poner en evidencia la injusticia estatal. Los que se oponen por otro tipo de razones, éstas no superan ni el oportunismo político ni el instinto de venganza, moviéndose muchas veces en un terreno meramente sentimental y pragmatista.

A pesar de todo, el movimiento abolicionista ha significado un paso importante al reclamar la desaparición de la pena capital de los ordenamientos penales. Pero pienso que, con vista a un proceso más efectivo de humanización de las relaciones humanas, hay que plantear el problema de una manera todavía más radical. Y, dado que, a la luz de la antropología teológica, contenida en la ley nueva, no existe mayor dificultad en afirmar la inmoralidad objetiva de la pena capital, sólo queda plantear el problema a nivel estrictamente metafísico. Mas no como lo hiciera Santo Tomás, equivocadamente, y se ha seguido haciendo hasta nuestros días.

Pienso que habría menos riesgo de incurrir en el racionalismo y en la estatolatría razonando la cuestión desde la vida en sí misma, como presupuesto indiscutible y valor universal, que aplicando el principio del todo y las partes, como hiciera Santo Tomás. Tal vez desde la perspectiva de los derechos humanos fundamentales se podría llegar a superar satisfactoriamente, tanto los inconvenientes de la tesis tomasiana y del racionalismo estatal como la debilidad e insuficiencia de los diversos movimientos abolicionistas modernos y contemporáneos. Con este propósito propongo como alternativa el siguiente razonamiento:

Es cierto, y consta por la experiencia, que todo individuo humano posee por naturaleza derechos *más o menos fundamentales* y, por lo tanto, *relativos*, que brotan de su ser individual como el agua de la fuente. Son los llamados *derechos naturales*, porque emergen o surgen del ser *sin violencia*. Tales son, por ejemplo, el derecho a vivir dignamente, una vez iniciado el proceso de la vida, a conocer la verdad, a nutrirse del amor y a todo aquello que le es debido por imperativo de la justicia, que ordena

moralmente dar a cada uno lo suyo de acuerdo con la recta razón, sea ésta legal, distributiva o conmutativa.

Ahora bien, los derechos que son *más o menos* fundamentales o relativos, son tales por relación a algún derecho, que, de por sí, es *absoluto*, como lo más y lo menos en el orden cualitativo es tal por relación a algo que es *máximo* en su propio género.

Luego existe algún derecho fundamental absoluto, ya que, de lo contrario, tampoco existirían derechos más o menos fundamentales o relativos, lo que equivaldría a negar el testimonio evidente de la conciencia humana universal<sup>44</sup>. Por ser absoluto tiene que ser indiviso, intangible e inviolable. Por ser humano tiene que identificarse con la *vida humana integral*, pues lo máximo en el ser del hombre es su vida en plenitud.

Pero la pena de muerte equivale a la destrucción total de la vida del individuo humano. Tal es el efecto objetivo inmediato de su aplicación. De donde se sigue que se destruye lo que es el fundamento mismo de todos los demás derechos, los cuales sólo tienen sentido y efectividad real desde la vida y para la vida, la cual es integralmente destruida en virtud de una sentencia judicial de muerte.

Este razonamiento está inspirado, paradójicamente, en la cuarta vía de Santo Tomás. Se discutirá sobre su valor probativo. Lo que no me discutirá nadie es que o todos respetamos la vida de todos, o todos seremos víctimas de las mayores injusticias. Los crímenes pasionales no se evitan con crímenes legales. Y el fuego de la violencia sólo será de alguna manera mitigado refrescando la convivencia humana y social con el agua de la vida, aunque a veces ésta esté contaminada por las debilidades humanas, por la tiranía de las pasiones y hasta por la maldad del corazón. Mientras hay vida hay esperanza. Con la vida lo recibimos todo y con la muerte lo perdemos. A nivel de pura reflexión no entiendo cómo se pueda construir una sociedad más humana sin admitir la lealtad absoluta al primer bien común, cual es la vida en su integridad total, y que, en virtud de la pena de muerte, es deliberada y premeditadamente destruida.

<sup>44</sup> Véase mi obra *Los derechos del hombre*, Madrid, 1980. Sobre todo los tres primeros capítulos.