

OBJECION DE CONCIENCIA Y PENSAMIENTO CATOLICO (*)

CONSIDERACIONES SOBRE EL FUNDAMENTO DE UN PROBLEMA
ETICO CON REFERENCIA ESPECIAL A LA RESISTENCIA
AL SERVICIO MILITAR

POR

DANILO CASTELLANO

INDICE: 1. Objeción de la conciencia y objeción de conciencia.—2. El Magisterio de la Iglesia católica.—3. Objeción de conciencia y pensamiento católico.—4. Equívocos a propósito de la concepción de conciencia.—5. La objeción de conciencia y la política como inconveniente.—6. Conclusión.

1. El problema de la objeción *de* conciencia en la cultura católica se ha impuesto recientemente, en los términos hoy corrientes. Puede decirse que es una consecuencia de la influencia del pensamiento liberal. Las primeras comunidades cristianas, aunque abundantes en «objectores», no conocieron esta cuestión tal y como se plantea en los tiempos modernos: la de los primeros cristianos era, de hecho, objeción *de la* conciencia, no objeción *de* conciencia. Dicho de otro modo, «resistían» no en nombre de la autonomía moral subjetiva sino en nombre de la ley inscrita en la propia conciencia, en todas las conciencias, y, por tanto, para testimoniar un deber ético. Sergio Cotta ha ilustrado muy bien la distinción al escribir que «Antígona, Sócrates, los mártires cristianos desobedecieron ciertamente por *decisión propia* (...),

(*) Autorizados por nuestro amigo el profesor de la Universidad de Udine, Danilo Castellano, publicamos la versión en español, debida a Armando Marchante Gil, del siguiente ensayo, impreso por vez primera en la revista *Diritto e Società* (Padua), núm. 3 (1991), págs. 437-452.

pero no nombre de las leyes "no escritas", del *daimon*, de Dios, jamás en nombre propio. En cambio, quien hoy desobedece fuera del marco tradicional, lo hace no sólo por propia decisión sino también en nombre propio, apelando a la soberanía de la propia conciencia individual» (1).

No es una distinción irrelevante ni en el plano ético ni en el jurídico. Por el contrario, como veremos, la naturaleza distinta de su fundamento hace radicalmente distintos este acto humano y comporta una concepción distinta no solo del orden moral sino también del ordenamiento jurídico.

Los «objetores» cristianos de los primeros siglos, de hecho, no pretendían que se reconociese su propia opinión o pretensión, cualquier opinión o pretensión, como derecho subjetivo. Rechazaban las pretensiones ilegítimas del Estado (pagano) que, contra la ley moral, pretendía de las conciencias acciones inmorales en sí. Por tanto, el problema de la objeción de la conciencia en los primeros siglos debe ser examinado en un marco de pensamiento amplio. Por ejemplo, la negativa a la prestación del servicio militar puede ser comprendida solamente si se considera el rechazo (obligado) de lo que entonces comportaba el *sacramentum militiae*: el sacrificio a los Dioses y al Genio imperial. Los primeros cristianos «objetaban» generalmente porque no querían conceder nada a la idolatría (2). Las reservas contra el Ejército procedían,

(1) S. COTTA, *Resistenza; in nome di che cosa?*, en AA. VV., *Autonomia e diritto di resistenza*, Milán, Giuffré, 1973, pág. 284.

No nos parece compartible la afirmación de Prisco según la cual la raíz de la libertad de conciencia está en el personalismo de la cultura clásica (cfr. S. PRISCO, *Obiezione di coscienza al servizio militare e obiezione di coscienza nell'ordinamento italiano vigente* en AA. VV., *Obiezione di coscienza al servizio militare*, Padua, Cedam, 1989, pág. 144.

(2) Cfr. sobre este tema la significativa (puesto que está escrita por un autor que, como deja ver el texto, es favorable a la objeción de conciencia) *Introduzione a I cristiani y el servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, recogido por ENRICO PUCCIARELLI, Florencia, Nardini, editor, 1987, págs. 9-67.

Al rechazo de la idolatría se unió enseguida el horror moral por la efusión de sangre. Por tanto, se advertía la exigencia del rechazo a la

por tanto, sobre todo de los principios doctrinales relativos a Dios, la naturaleza y límites de las autoridades civiles y las pretensiones del Estado. Además, a estas consideraciones se añadían motivos de oportunidad análogos a aquellos por los cuales, en los tiempos modernos y en un primer momento, la Iglesia católica consideró obligado oponerse al reclutamiento obligatorio (3).

2. La Iglesia católica ha tomado posición sobre esta cuestión sobre todo en los tiempos más cercanos a nosotros. En verdad, no han faltado en los siglos pasados pronunciamientos a este propósito. Por ejemplo, bastaría pensar en el Concilio de Arlés del 314. Sin embargo, nunca su doctrina ha estado clara. La excomunión dictada por el citado Concilio de Arlés contra quienes *arma prociunt in pace* ha sido interpretada de diversas formas. Tanto que autores, como por ejemplo, el padre Pierre Lorson, S. J. podía escribir, incluso en 1950, que sobre la cuestión «no hay doctrina obligatoria» (4). Pero, después de los pronunciamientos

violencia. ¿Se puede sostener legítimamente que había también un rechazo al uso de la fuerza?

(3) Por esto no son siempre convincentes las reconstrucciones históricas de la objeción de conciencia. De hecho, se tiende en la generalidad de los casos a ver una *continuidad* entre la objeción *de la* conciencia (clásico-cristiana) y la objeción *de* conciencia moderna. En realidad, estos dos conceptos se contraponen. Sergio Cotta ha subrayado acertadamente, a este propósito, que la objeción *de* conciencia (moderna) representa la disolución del derecho natural y del derecho positivo, de la naturaleza universal del hombre, de la objetividad y universalidad de los valores, reducidos a una creación del individuo (cfr. S. COTTA, *Art cit.*, pág. 284). Ver una continuidad conceptual (como, por ejemplo, parece hacer substancialmente R. VENDITTI, *L'obiezione di coscienza al servizio militare*, Milán, Giuffrè, 1981, págs. 6-36) entre las dos formas de objeción implica una aceptación implícita de la tesis idealista según la cual el cristianismo habría preparado el mundo moderno y habría sido superado por éste.

(4) P. LORSON S. J., *Un chrétien peut-il être objecteur de conscience?*, París, Editions du Seuil, 1950, pág. 121.

No convencen muchas tesis ético-sociales de este autor. Por ejemplo, no convence la tesis sobre el necesario papel de la utopía para evitar que el «realismo» se convierta en cinismo (pág. 116); la hipótesis de la posible intervención divina en la inspiración individual del rechazo al servicio mi-

del magisterio a los que nos vamos a referir enseguida, quizá ya no es posible sostener una tesis similar. De hecho, el magisterio pontificio se ha pronunciado repetidamente sobre la cuestión, sobre todo en la segunda postguerra. En particular, Pío XII afrontó explícitamente la cuestión en el Radiomensaje de Navidad de 1956, afirmando que es:

«manifiesto que en las presentes circunstancias puede darse en una Nación el caso en que, habiendo resultado vano todo esfuerzo para evitarla, la guerra, para defenderse eficazmente y con esperanza de solución favorable de un ataque injusto, no podría ser considerada ilícita. Por tanto, si una representación popular y un gobierno elegido por sufragio libre, en una necesidad extrema, con medios legítimos de política exterior e interior establecen medidas de defensa y realizan las disposiciones necesarias, se comportan igualmente de forma no inmoral, de manera que un ciudadano católico no puede apelar a su propia conciencia para negarse a prestar los servicios y cumplir los deberes fijados por la ley. En esto —afirmó el Papa Pacelli— nos sentimos plenamente en armonía con Nuestros Predecesores León XIII y Benedicto XV quienes jamás negaron tal obligación, sino que lamentaron profundamente la descarrada carrera de armamentos y los peligros morales de la vida en los cuarteles y señalaron como remedio eficaz, como hacemos también Nosotros, el desarme general».

Nueve años más tarde, en la Alocución al Consejo de Naciones Unidas, Pablo VI afirmó que las armas defensivas son necesarias:

«Si queréis ser hermanos, dejad caer las armas de las manos —imploraba el Papa Montini—. No se puede amar con armas ofensivas en las manos. Las armas, sobre todo las terribles armas que la ciencia moderna nos ha dado, incluso antes de causar víctimas y ruinas, engendran malos

litar para «animar» la historia hacia un camino de reconciliación mundial (pág. 113); la concepción «penalista» del servicio militar y de los impuestos (pág. 119); el juicio sobre el «personalismo» favorecido por la civilización occidental (o del americanismo) (pág. 123).

sueños, alimentan los malos sentimientos, crean pesadillas, desconfianzas, resoluciones sombrías; exigen gastos enormes; detienen proyectos de solidaridad y de trabajo útil; falsean la psicología de los pueblos. En tanto que el hombre siga siendo el ser débil, cambiante e incluso malvado que aparece frecuentemente, las armas defensivas serán, por desgracia, necesarias».

Parece que Juan Pablo II haya preferido subrayar positivamente la nobleza de la vida militar: por lo tanto no sólo sería legítima sino que —dentro de ciertos límites y con ciertas condiciones— debería ser incluso impulsada. Así se explican sus numerosos discursos sobre la cuestión que, aparentemente, parecen abandonar la cauta línea adoptada por sus predecesores. De hecho, Juan Pablo II enseña que los jóvenes llamados a prestar el servicio militar cumplen con un deber moral; que es una heréjia afirmar la incompatibilidad de la vida cristiana con la militar; que el pacifismo es una utopía. Dirigiéndose a los Capellanes militares de Italia, el 10 de marzo de 1986, el Papa ha afirmado:

«Todos quieren la paz; es ciertamente un hecho maravilloso en el crecimiento moral de la humanidad. Pero la paz... es mucho más que la ausencia de guerra... el cristiano sabe que sobre la tierra una sociedad humana totalmente y para siempre pacífica es, desgraciadamente, una utopía, y que las ideologías que la presentan como si pudiese ser fácilmente alcanzada, alimentan esperanzas inalcanzables... No se hace progresar la causa de la paz negando la posibilidad y el deber de defenderla... No sería inteligente que la Iglesia desdenase la oportunidad preciosa de encuentro y de diálogo unida al período del servicio militar. El servicio es particularmente delicado. Los jóvenes para cumplir con su deber moral arrastran molestias, sacrificios y dificultades...».

El 21 de junio de 1986, hablando a los Obispos miembros de la Oficina central de enlace de los Ordinarios militares y a la Dirección del Apostolado Militar Internacional, ha vuelto de nuevo sobre la cuestión afirmando:

«... al enviaros mi más vivo aliento, quiero sobre todo aseguraros que tenéis vuestro puesto en la Iglesia, que sois amados por Dios en la medida en que atendéis en conciencia el deber de vuestro estado; en definitiva, para asegurar una paz mejor.

Juan Bautista acogía a los soldados romanos a orillas del Jordán sin pedirles que abandonasen su oficio sino invitándoles a realizarlo honradamente y sin cometer injusticias. El mismo Jesús era benévolo hacia el centurión que se dirigía a El con fe. San Francisco de Sales subrayaba que eráis capaces de llevar una vida cristiana realizando vuestro oficio: "Es un error —más bien una herejía— considerar incompatible la vida devota con la vida militar..."».

El mismo año de 1986, al hablar a los cadetes aspirantes a Oficiales alpinos (cfr. *L'Osservatore Romano*, 8/9 de septiembre de 1986), Juan Pablo II confirmó por tercera vez su enseñanza:

«... La condición militar tiene su fundamento moral en la exigencia de defender los bienes espirituales y materiales de la comunidad nacional, de la Patria.

... hay necesidad de asegurarse contra aquellas tentaciones de agresión, de injusticia y de violencia que frecuentemente animan y alteran el espíritu del hombre. Ciertamente, existe una situación de pecado en la humanidad, que anida en el corazón de las personas y trata de penetrar a fondo en las diversas capas de la sociedad. En este contexto, la defensa es prudencia, es derecho, es deber que obliga a los hombres a una continua vigilancia, interna y externa, para prevenir el desencadenamiento del odio y de la guerra» (5).

(5) No es casual el hecho de que en 1986 Juan Pablo II haya vuelto con tanta insistencia sobre la cuestión. En los años precedentes y, sobre todo, poco tiempo antes, varios Obispos ordinarios se habían pronunciado a favor (alguno en Italia había defendido e incluso sostenido el deber moral) de la objeción de conciencia al servicio militar. Monseñor Battisti, arzobispo de Udine, por ejemplo, al intervenir en la apertura de una reunión sobre la objeción de conciencia organizada en esta ciudad del Friuli por Cáritas diocesana en los días 4, 5 y 6 de octubre de 1985, afirmó que «el objetor de conciencia es un profeta de Dios en nuestro tiempo» (cfr. *Rivista Diocesana Udinese*, Udine a. LXXV, núm. 5, septiembre-octubre de

Alguien ha sostenido que el II Concilio Vaticano habría mostrado una «inversión de tendencia» (6) a propósito de la objeción de conciencia, una inversión de tendencia viciada inicialmente por una cautela acaso excesiva, pero que en los años postconciliares se habría desarrollado «hasta poner francamente en entredicho la posición de la Iglesia ante los Ejércitos de hoy» (7). A nuestro entender, nada más inexacto. De hecho, en los documentos del II Concilio Vaticano, están presentes dos concepciones de la objeción de conciencia: la clásico-cristiana, que hemos llamado *de la conciencia* y la moderna, que hemos llamado *de conciencia*. La primera es la «tradicional», la expresada por aquella conciencia que objeta no para reivindicar el derecho a la simple coherencia sino para testimoniar su fidelidad a la ley de Dios, al orden moral objetivo, a lo que el II Concilio Vaticano llama también derecho natural de las personas y sus principios universales. El Concilio alaba y anima sólo este tipo de objeción, declarando que debe ser apoyado el valor de quienes no temen oponerse abiertamente a quienes ordenan acciones que deliberadamente se

1985, pág. 287). Ya en 1969 —como documenta Venditti— la Comisión Pontificia *Iustitia et pax* había aprobado un documento en el cual la objeción *de conciencia*, en lugar de un escándalo era considerada un signo saludable (cfr. R. VENDITTI, *Op. cit.*, pág. 19). Juan Pablo II, en armonía con la tradición de la Iglesia católica y con el II Concilio Vaticano que considera a los militares «ministros de la seguridad y de la libertad de sus pueblos» (Cons. *Gaudium et Spes*, núm. 79), continúa enseñando lo contrario como lo demuestra también su discurso del 6 de abril de 1990: «No se puede olvidar —afirma entre otras cosas el Papa, con referencia evidente a la “derrota del comunismo”, a la cual había aludido también el Cardenal Casaroli durante una entrevista al *Time* publicada el 12-XII-1989—, que el servicio de las Fuerzas Armadas, garantizando la seguridad de la Patria, ha contribuido —por su parte— a abrir las nuevas perspectivas de paz y de diálogo internacional que hoy vemos con gran esperanza».

(6) R. VENDITTI, *Op. cit.*, pág. 18.

(7) *Ibidem*, pág. 19.

Substancialmente es de la misma opinión Luigi Vannicelli (cfr. L. VANNICELLI, *Obiezione di coscienza al servizio militare*, Roma, Euroma, 1988, pág. 18).

oponen a los principios del derecho natural de las personas (8). La segunda es simplemente «registrada» por el Concilio y es la objeción que reivindica el primado absoluto de la conciencia —entendida, como veremos más adelante, como «función»— individual acerca de cualquier orden, principio o ley. Como observó Cotta, tal objeción encuentra su fundamento en la voluntad del sujeto. Presupone la inexistencia del orden moral e implica, en último análisis, la negación de la legitimidad del ordenamiento jurídico. El II Vaticano la juzga un mal, al que a veces es difícil poner remedio, sobre todo ante un caso de conciencia errónea pero cierta por ignorancia legítimamente invencible. Por ello, el Concilio formula la hipótesis («... aequum videtur ut leges humaniter provideant pro casu illorum qui ex motivo conscientiae arma adhibere recusant...») de que sea «aequo» que las leyes provean humanamente en algunos casos particulares. Quizá sea el momento de hacer notar, sin embargo, que la equidad de que habla el II Concilio Vaticano no es la equidad clásica, es decir, la aplicación de la justicia al caso particular. Hablando con propiedad es un simple acto de humanidad. Es decir, el Concilio invita a prever en el ordenamiento jurídico la tolerancia de un mal debido a una cuestión de conciencia errónea pero, como hemos dicho, cierta y con ignorancia legítimamente invencible (9) y, por tanto, sin culpa subjetiva. El II Concilio Vaticano, de hecho, formula esta propuesta en el contexto de un razonamiento

(8) Cfr. Cons. *Gaudium et Spes*, núm. 79.

Es esta la objeción de los mártires cristianos, de Tomás Moro, del Padre Franz Reinisch quien, juzgando ilegítimo el gobierno de Hitler, se negó a jurarle fidelidad y, por ello, fue condenado a muerte.

(9) La tolerancia de un mal, lejos de cambiar la naturaleza de un acto humano, la confirma. Sin embargo, en algunos casos puede ser humanamente obligada. Nos parece que deben ser interpretados desde este punto de vista tanto la invitación del Papa Honorio III al Obispo de Rímíni en 1221 a defender a los objetores de conciencia de su ciudad y de la vecina Faenza, como la orden de 1227 del Papa Gregorio IX dirigida a los Obispos para que tutelasen a los terciarios franciscanos (véase sobre esta cuestión A. GÓMEZ DE AYALA, *L'obiezione di coscienza al servizio militare*, Milán, Giuffrè, 1966, pág. 149).

dirigido a subrayar la obligatoriedad del respeto de los acuerdos que ponen freno a las atrocidades de la guerra (10).

No se puede objetar a esta reconstrucción conceptual, que —por cuanto sabemos— no es ciertamente corriente, que en la misma Constitución *Gaudium et Spes* (núm. 78) el Concilio afirma que, en cualquier caso, debe alentarse la renuncia al uso de la fuerza para reivindicar un derecho propio como pudiera ser el de la legítima defensa armada. De hecho, esta renuncia es moralmente lícita solamente si la dejación del recurso a los medios de defensa, que están al alcance incluso de los más débiles, no causa perjuicio a los derechos o deberes de otros o de la comunidad. Hay más. El II Concilio Vaticano, siguiendo la huella de la doctrina tradicional de la Iglesia, afirma que «los Jefes de Estado y quienes comparten la responsabilidad de la cosa pública tienen... el deber de tutelar la salvación de los pueblos que les han sido confiados» (Cons. *Gaudium et Spes*, núm. 79). Por ello, «mientras exista el peligro de guerra y no haya una autoridad internacional competente, provista de fuerzas eficaces, una vez agotadas todas las posibilidades de un arreglo pacífico, no se podrá negar a los gobiernos el derecho a una legítima defensa» (ibidem) (11).

3. La objeción de conciencia (moderna) parece inconciliable

(10) Cfr. Cons. *Gaudium et Spes*, núm. 79.

(11) Sorprende, por tanto, que algún autor haya podido hablar de «cambio, incluso en el nivel del supremo magisterio eclesialístico, en el compromiso por la paz y en el apoyo a la objeción de conciencia» (L. VANNICELLE, *Op. cit.*, pág. 18). El compromiso de la Iglesia por la paz no es de hoy. Incluso Pío XII —quién también enseñó que era legítima la guerra defensiva en determinadas circunstancias y con algunas condiciones— declaró la guerra a la guerra. Ni tampoco data del II Concilio Vaticano la condena de la «guerra total», como erróneamente afirmó hasta un Obispo ordinario (cfr. *Rivista Diocesana Udinese*, Udine, a. LXXV, núm. 5, septiembre-octubre de 1985, pág. 288) o la obligatoriedad de la objeción de la conciencia ante ciertas órdenes claramente inmorales.

De todas formas, se debe hacer notar que, incluso la deseada autoridad internacional competente, debe disponer de fuerzas eficaces, según el II Concilio Vaticano. Por tanto, en forma alguna está condenado el legítimo uso de la fuerza.

con el pensamiento católico. No se trata de una opinión personal. La «gran mayoría de los teólogos —escribía Melzi en 1950— condena la objeción de conciencia por el peligro de subjetivismo que con ella se convertiría en legal» (12). Es el peligro denunciado también por el Cardenal Hermenegildo Florit en la *Carta al clero* de abril de 1965: «Si los súbditos no estuviesen obligados a obedecer [se refiere a obedecer a los legítimos titulares del poder público, n.d.a.] o a atenerse a las consecuencias penales de sus decisiones —escribía el entonces arzobispo de Florencia—, las leyes emanadas del Estado dependerían de la opinión subjetiva de cada uno, lo que, en este como en todos los demás campos del derecho, equivaldría a eliminar el fundamento del orden social, es decir, a la anarquía». La objeción de conciencia (moderna) pretende de hecho (contradictoriamente) ver reconocido el derecho subjetivo absoluto a la desobediencia, aquella que —para utilizar los términos de Alfredo Gómez de Ayala— debe ser definida como «anarquía endémica» (13). Pero el reconocimiento de este presunto derecho subjetivo (14) debería excluir el propio

(12) C. MELZI, «Fervore di discussione sulla guerra e sull'obiezione di coscienza», in *La Scuola cattolica*, Venegono inferiore, a. LXXVIII, 1950, pág. 186.

(13) A. GÓMEZ DE AYALA, *Op. cit.*, pág. 21.

Nos remitimos a las páginas 17-187 de esta obra para una amplia y serena reconstrucción histórica de la relación entre la objeción de conciencia y el pensamiento católico.

(14) Es significativa, por ejemplo, la evolución de la legislación italiana acerca de la objeción de conciencia. En 1977, con la ley núm. 772, se introdujo en el ordenamiento italiano la objeción de conciencia al servicio civil alternativo que la ley preveía tenía que ser realizado durante un período más largo que el del servicio militar. Sin embargo, poco a poco se abrió camino una concepción de la objeción de conciencia como derecho de la persona (cfr., por ejemplo, la Proposición de ley núm. 22, presentada a la Cámara de Diputados el 20 de julio de 1983 y el Proyecto de ley núm. 623 presentado al Senado el 23 de marzo de 1984, por parte, respectivamente, de un grupo de diputados y senadores demócrata-cristianos). Mas adelante veremos qué es lo que presupone esta perspectiva y cuáles son sus consecuencias. Ahora baste recordar que es la propia de una concepción especial del personalismo que se ha revelado como una forma extrema de individualismo. (Sobre esta cuestión, véase D. CASTELLANO, «Il

concepto de «objección» (15): si, por una parte, es contradictorio pedir el reconocimiento jurídico de la desobediencia porque equivaldría precisamente a pedir el derecho a la anarquía (16), que no sería tal desde el momento en que existiese un poder al que dirigirse para pedir ese reconocimiento; por otra parte, una objeción *de* conciencia que puede hacer valer cualquier desecho u opinión ya no es precisamente «objección» sino «facultad». Pero allí donde el individuo pudiese hacer valer cualquier decisión suya como facultad, sería insostenible cualquier ordenamiento jurídico, comprendido —llevando las cosas al extremo— aquel que tuviese como fin —contradiciéndose— solo la tutela o garantía del derecho a la anarquía (17).

problema della persona umana nell'esperienza giuridico-politica: I profili filosofici», en *Diritto e società*, Padua n. 1/1988, págs. 107-154).

La misma evolución de la jurisprudencia de la Corte constitucional y del Consejo de Estado confirma nuestra interpretación: de la «tolerancia» de una negativa a cumplir una obligación (con el logro consiguiente de un «beneficio») se ha pasado gradualmente al reconocimiento del derecho subjetivo a la objeción *de* conciencia. Véanse las sentencias de la Corte constitucional núm. 164/1985, núm. 113/1986, núm. 470/1989 y la del Consejo de Estado núm. 16/1985.

(15) Por tanto, estamos de acuerdo en este punto con Bertolino (cfr. R. BERTOLINO, *L'obiezione di coscienza negli ordinamenti giuridici contemporanei*, Turín, Giappichelli, 1967, pág. 62), del cual, sin embargo, no compartimos la tesis —debido a la falta de distinción entre la objeción *de* la conciencia y la objeción *de* conciencia—, según la cual la objeción *de* conciencia sería la realización de una hipótesis de conflicto impropio de deberes (cfr. *Ibidem*, pág. 12). Parcialmente contra la tesis de Bertolino (y, por tanto, también contra la nuestra) se ha expresado B. MONTANARI, *Obiezione di coscienza*, Milán, Giuffré, 1976, págs. 16 y sigs.

(16) Es insostenible —en nuestra opinión— la tesis según la cual el anarquismo sería una forma de jasnaturalismo (cfr., por ejemplo, M. COSUTTA, *Anarchismo e diritto*, Trieste, Coopstudio, 1987) por el sencillo hecho de que no se da sociedad sin principio formal y, por tanto, sin autoridad. La teorizada por el anarquismo, de hecho, es una «comunidad» utópica; mejor aún: un conjunto de individuos que solo *nominalmente* puede ser llamado «sociedad».

(17) Es esta la contradicción en que cae también la moderna politología, al concebir el Estado como un «proceso» (sobre el tema, véase A. PAS-

Pero la anarquía es un mal acaso peor que la misma dictadura puesto que representa, en último análisis, el triunfo del ciego despotismo de quien (o quienes) de hecho es (o son) el (o los) más fuerte (s). Para el pensamiento católico —como es sabido— la sociedad es un bien querido por el Creador (18); la civil es una sociedad (natural) hacia la que cualquier ciudadano tiene deberes. Entre ellos —como observó Messineo— está también el de obedecer en caso de llamada a las armas: «Es indudable —escribió el padre jesuita— que el derecho de legítima defensa pertenece también a la persona colectiva o al Estado, el cual, ante una agresión injusta, como el individuo, tiene la facultad de rechazar la fuerza con la fuerza y, por tanto, tiene el poder de llamar al servicio de la Patria a sus ciudadanos, y de prepararlos convenientemente con la instrucción militar para la lamentable eventualidad de su defensa armada, imponiéndoles la obligación de responder a su llamamiento. El ciudadano, por su parte, tiene el deber —continúa el padre Messineo— de obedecer para prestar a la sociedad, a la que pertenece y de la que recibe los beneficios de la vida social, este servicio indispensable, empuñando las armas cuando el derecho supremo de la Patria fuese amenazado por una agresión injusta» (19). Se trata, pues, de cumplir uno de los deberes cívicos, exigidos por la justicia legal —para utilizar

SERIN D'ENTRÈVES, *Dottrina dello Stato*, Turín, Giappichelli, 1967², págs. 79-100), la cual lleva a la «disociedad» con la reintroducción de lo que en otro lugar hemos llamado el «principio de la guerra institucionalizada» (cfr. D. CASTELLANO, «Questione cattolica e questione democristiana», en AA. VV., *Questione cattolica e questione democristiana*, Padua, Cedam, 1987, pág. 135).

(18) Ciertamente, la sociedad y la autoridad no son un remedio contra el mal como quiere el pensamiento político derivado del protestantismo. Santo Tomás de Aquino sostenía, por ejemplo, que incluso si no hubiese tenido lugar la primera caída, el hombre habría vivido en sociedad (cfr. *Suma Theologica*, I, q. 96, a. 4).

(19) A. MESSINEO, «L'obiezione di coscienza», en *La Civiltà Cattolica*, Roma, 1950/I, pág. 366.

De la misma opinión es G. PERICO, *Difendiamo la vita*, Milán, Centro Studi Sociali, 1962, pág. 564.

la terminología tradicional de Palazzini (20)—. Sustraerse a él, como hacen aquellos objetores que erróneamente reputan al Ejército inmoral en sí, significa por tanto no cumplir un deber legal y rebelarse a la autoridad legítima sobre la cual pesa también otro deber moral: el de proveer a la defensa de la sociedad con los medios adecuados (21). Por tanto, el Ejército no es un mal en sí; los gobiernos tienen, en algunos casos, el deber de proveer a su necesaria institución. Y no vale objetar que el Ejército «está hecho» para la guerra. El mal es la guerra, no la defensa de una agresión injusta, defensa legítima que en algunos casos es obligada, incluso ante la posibilidad de empleo del arma atómica (22).

4. El fundamento de la objeción *de* conciencia debe buscarse, en nuestra opinión, en último análisis, en la concepción par-

(20) Cfr. P. PALAZZINI, voz «Obiezione di coscienza», en *Dizionario di Teologia morale*, Roma, Studium, 1954, pág. 904.

La tesis de Palazzini es compartida, entre otros, por Carli, quien escribe justamente que se puede exigir en conciencia a un católico que no sea objetor (en el sentido moderno), aunque el Estado conceda un estatuto legal (cfr. CARLI, «Può un cattolico essere un obiettore di coscienza?», en *Palestra del clero*, Rovigo, a. XXXII, 15 de junio de 1953, pág. 640).

(21) Taparelli llegó a la conclusión de que «pecará... el jefe de una sociedad si, por descuidar los medios de defensa, pone en riesgo el éxito [de la guerra defensiva]» (L. TAPARELLI, *Saggio teoretico di Diritto naturale*, núm. 1.345, vol. II, Roma, Edizioni della Civiltà Cattolica, 1949⁶, pág. 221).

(22) Lo ha enseñado Pío XII quien, con la cautela necesaria en tan grave problema, ha recordado que para que sea lícita la guerra A.B.Q. «la respuesta se deducirá de los mismos principios que hoy son decisivos para permitir la guerra en general» (Alocución a los Médicos militares, 19 de octubre de 1953). Y ha afirmado que no «se puede igualmente por principio plantear la cuestión de la licitud de la guerra atómica, bacteriológica y química si no es en el caso de que deba ser juzgada indispensable para defenderse en las condiciones indicadas» (Alocución al Congreso mundial de medicina, 30 de septiembre de 1954).

Recientemente un autor ha recordado que «el II Concilio Vaticano y el Magisterio subsiguiente no han modificado la enseñanza proclamada por Pío XII sobre la guerra atómica» (E. INNOCENTI, *Coscienza militare e coscienza cristiana*, Roma, 1984, pág. 81).

titular de la conciencia moral propia de la «filosofía moderna». La conciencia moral moderna —está claro que a «moderno» se le da el significado de «valor», no de tiempo (23)— no se limita a *manifestar* la obligación sino que pretende *generarla*. De tal modo, en verdad, la hace vana, puesto que si el sujeto fuese legislador de sí mismo no estaría subordinado a «ley» alguna, no tendría ninguna obligación. Su autonomía sería absoluta, pues sería él mismo quien constituiría el «orden» moral: un «orden» moral nominalista y subjetivo, por tanto un no-orden. En otras palabras, el sujeto sería soberano de la ley moral.

En esta perspectiva, la conciencia se siempre recta puesto que —como afirmó, por ejemplo, Rousseau— lo que el sujeto «entiende» como bien será bien; todo lo que «siente» como mal será mal. En suma, la conciencia no se engaña y no nos engaña nunca (24). Es concebida como «función»: «Es para el alma lo que el instinto es para el cuerpo» (25); un «instinto divino, voz inmortal y celeste; guía segura —sigue escribiendo Rousseau— de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal» (26).

La conciencia moral como «función» es expresión del naturalismo propio de la ideología del liberalismo filosófico: la objeción *de* conciencia depende por tanto de la libertad *de* conciencia que, a su vez depende de la libertad *de* pensamiento. Pero ¿el pensamiento puede pensar prescindiendo de la realidad en el sentido más profundo del término? Es decir, ¿puede pensar en el error? Y la conciencia, ¿puede ser un juicio moral práctico prescindiendo del orden moral objetivo? Podemos preguntarnos incluso, en último análisis, la conciencia privada de la verdad, ¿puede seguir siendo considerada tal? (27). De hecho, no se tiene

(23) Acerca de la cuestión, véase D. CASTELLANO, *La libertà soggettiva*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1984, págs. 57-86.

(24) Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Emilio*, l. IV (en *Opere* editadas por Paolo Rossi, Florencia, Sansoni, 1972, pág. 554).

(25) *Ibidem*.

(26) *Ibí*, l. IV (en *Opere*, cit., pág. 558).

(27) «La conciencia... —ha afirmado Juan Pablo II, dirigiéndose a los Obispos austriacos en Salzburgo el 24 de junio de 1988— se degrada

ni libertad ni conciencia moral en presencia de lo que Michele Federico Sciacca llamó «subjetivismo incontrolado» (28). La conciencia moral no es la facultad de licencia, de capricho, de arbitrio. Por el contrario, es un acto de juicio moral práctico que presupone como condición «*siné qua non*» de su propia existencia, la ley moral objetiva (29).

cuando es dejada sola y privada de la verdad. Así como el ojo no puede prescindir de la luz, así la conciencia no puede prescindir de la verdad.

(28) M. F. SCIACCA, *Filosofía e Metafísica*, vol. II, Milán, Marzorati, 1962^a, pág. 244: No pensemos en banalizar el argumento. Cuando decimos que no hay libertad de pensamiento no queremos negar la posibilidad de utilizar la fantasía: en cambio, queremos volver a considerar una cuestión muy seria presentada, por ejemplo, también por M. F. Sciacca, quien escribió que la libertad de pensar «significa libertad del pensamiento, es decir no libertad de pensar lo que agrada, que es la negación de la libertad en el arbitrio irracional y en el no-pensar, sino pensar de modo conforme a la naturaleza del pensamiento... Por tanto, libertad de pensamiento, como tal, significa simplemente libertad del pensamiento para pensar el objeto que le es conveniente y al cual su naturaleza le lleva y le solicita. Pero el objeto del pensamiento en su esencia es la verdad; por lo tanto, libertad de pensamiento significa libertad del pensamiento ante la verdad, pensar en la verdad» (*Ibi*, págs 240-241).

Para algunas consecuencias políticas de esta visión, véase D. CASTELLANO, «Democracia como aristocracia», en *Studi sciacchiani*, Génova, a. III, núm. 2, julio-diciembre, 1967, págs. 43-58.

(29) Por lo tanto, no compartimos la opinión de Pietro Pavan quien cree que se puede interpretar legítimamente de dos maneras —las cuales, si son sostenibles, nos parece que son contradictorias— la siguiente afirmación de la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII: «Entre los derechos del hombre débese enumerar también el de poder venerar a Dios, según la recta norma de su conciencia, y profesar la religión en privado y en público». El concepto de «recta norma de su conciencia», de hecho ha sido interpretado de dos modos: para algunos «recta» significa verdadera. «En tal hipótesis —escribe Pavan— tienen derecho a profesar la propia religión en forma privada y pública solo los creyentes de la religión verdadera... En cambio, según otros la palabra «recta» unida a «conciencia» significa honesta: y la conciencia es tal —es siempre la tesis de Pavan, quien calla sobre el hecho de que la conciencia errónea debe ser considerada subjetivamente honesta sólo cuando yerra por ignorancia legítimamente invencible y tenga intención de hacer el bien— tanto cuando es recta y verdadera

5. La objeción *de* conciencia (moderna) evidencia su carácter destructivo del orden moral sobre todo en las consecuencias «políticas» que lleva consigo. Se podría decir que para el objetor moderno, la política se presenta como un inconveniente (30). Ello aparece claro, por ejemplo, en las motivaciones de la proposición de ley número 222 del 20 de julio de 1983 y en el proyecto de ley número 623 del 23 de marzo de 1984 que hemos citado (31) y que ahora consideraremos brevemente.

Vayamos por partes. El citado proyecto de ley sostiene:

a) que la ley de 15 de diciembre de 1972, número 772, representa una tímida acogida de las peticiones de los objetores *de* conciencia (modernos), que ya fueron presentadas en la Asamblea Constituyente;

b) que, sin embargo, dicha ley «mantiene... la objeción de conciencia en el ámbito de una concesión o, casi, en el de una tolerancia del Estado sin llegar a su reconocimiento como derecho personal»;

c) que la reflexión «acerca de los derechos civiles, del Estado personalista, del pluralismo... ha hecho madurar, por una parte, la conciencia de la relación entre el Estado y el ciudadano y, por otra, entre derecho objetivo y conciencia individual»;

como cuando es recta y errónea, pero de buena fe. En esta segunda hipótesis el citado derecho debe ser reconocido a los seguidores de cualquier creencia religiosa, siempre, como es obvio —pero no es una pequeña limitación, que, en nuestra opinión, excluye, por ejemplo, la legitimidad moral de la objeción *de* conciencia (moderna) y, quizá, hace vana la segunda interpretación—, que a través de su ejercicio no sean violados los principios fundamentales de la convivencia civil». (P. PAVAN, «Dichiarazione sulla libertà religiosa. Appunti sullo sviluppo delle idee a sulla formazione del testo conciliare», en AA. VV., *Cattolicesimo e libertà*, Verona, Mondadori, 1967, pág. 45).

(30) Sobre la cuestión, véase F. GENTILE, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, Milán, Giuffrè, 1983, especialmente págs. 17 y sigs. y págs. 127 y siguientes.

(31) Véase nota 14. Hacemos referencia a estos textos tanto porque están ampliamente motivados como porque fueron presentados por Diputados y Senadores elegidos con votos católicos. Citaremos, sin embargo, sólo el Proyecto de ley ya que está mejor justificado.

d) que muchos objetores potenciales, al prever la citada Ley y sus sucesivas modificaciones un servicio civil más largo que el militar, «son obligados de hecho a elegir el servicio militar»;

e) que la «objeción de conciencia al servicio militar ya no es hoy para la mayor parte de los jóvenes la negativa a vestir un uniforme por motivos estrictamente personales, sino que comporta una visión política global que empuja a rechazar al Ejército en cuanto estructura intrínsecamente dirigida a la guerra»;

f) que «el principio personalista que está en la base del Estado italiano, impone un respeto a la persona, a sus exigencias interiores profundas y a su conciencia, no concebible ni aceptable en la vieja concepción del Estado»;

g) que el «principio pluralista presente en las modernas Constituciones, significa no sólo y no tanto que el Estado reconoce, garantiza, protege y promueve el desarrollo de la persona humana dentro y a través de una pluralidad de formaciones sociales intermedias, sino que significa principalmente que los derechos inviolables de cada hombre deben ser respetados hasta el fondo. Y entre ellos está, ante todo, el derecho a no ver violada su propia conciencia por las decisiones de mayorías contingentes que producen una ley ordinaria y a no sufrir coerción en sus más profundas convicciones éticas y religiosas cuando estas convicciones no causen daño a otros miembros de la comunidad».

Lo que interesa subrayar es, especialmente, la última afirmación que —como es evidente— sostiene:

- 1) el personalismo como individualismo exasperado;
- 2) la concepción «politológica» del Estado, la cual lleva, a su vez, a la concepción del derecho positivo como fuerza;
- 3) el concepto de libertad «negativa» enunciado en el artículo 4.º de la Declaración de los derechos del hombre de 1789 (32).

De hecho, considerar que todas las concepciones éticas y religiosas tienen derecho de ciudadanía con la única limitación de que no causen perjuicio a los demás, significa afirmar que cada

(32) Véase DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza, 1956^o, pág. 70.

uno puede, en la esfera privada, hacer todo lo que le agrada. Pero, ¿quién determinará este límite y cómo? Por ejemplo, drogarse, ¿es lesivo para los demás o no? ¿Es legítimo oponerse a las transfusiones de sangre a quién las necesite? ¿Es la poligamia un delito? Con estas preguntas formuladas a título de ejemplo se trata de subrayar ante todo qué difícil es establecer un concepto justo de «daño» y de lo que causa daño a los demás: si se adopta un concepto de libertad «negativa», propia de toda forma de contrato, no se podrá llegar a ellos más que mediante convenciones.

Además, sostener que el ciudadano goza de un derecho inviolable «a no ver violada su propia conciencia por las decisiones de mayorías contingentes que producen una ley ordinaria», supone afirmar desde el principio la negación de Estado y de la comunidad política. Coherentemente la concepción del «Estado como proceso» supone que el poder, lejos de ejercerse como autoridad (en sentido etimológico, por otra parte, ¿qué es lo que hay que hacer crecer si no se sabe qué es la persona?), debe servir a los grupos de presión que han apoyado a los detentadores del poder gubernamental del momento: así la política se convierte en «partidista» (33) en el sentido schmittiano del término (34), perdiendo de vista el bien común.

Con ello, el derecho positivo, lejos de ser determinación de lo que es justo (35), se convierte en un mero instrumento para el mantenimiento del poder; su fundamento es únicamente la voluntad de los gobernantes, ni buena ni mala pero siempre «racional» en el sentido del utilitarismo, es decir, capaz de conseguir un fin arbitrariamente predeterminado (36).

Finalmente, es bueno subrayar que el Estado en absoluto debe

(33) Acerca de la aporía de la «política partidista», véase F. GENTILE, *Obra citada*, págs. 97 y sigs.

(34) Sobre la cuestión, véase C. SCHMITT, *Teoría del partisano*, Milán, Il Saggiatore, 1981.

(35) Como sostenía precisamente Aristóteles, *Política*, I, 1253a.

(36) Sobre el concepto de «racionalidad» propio del utilitarismo se puede consultar a M. MORI, *Utilitarismo e morale razionale*, Milán, Giuffrè, 1986, especialmente págs. 53 y sigs.

estar al servicio de la persona, de sus caprichos, de cualquiera de sus deseos como, con coherencia pero absurdamente, pretende el «principio personalista» basado sobre un pluralismo relativista, sino al servicio del fin de la persona. Lo hizo notar Garrigou-Lagrange, ya en los años a caballo de la II Guerra Mundial, expresando el temor a los daños ético-sociales que se derivarían de una equivocada concepción de la persona (37); daños que se han verificado exactamente. Bastaría pensar —aunque sea sólo un ejemplo— que la República italiana colabora positivamente a la supresión de la vida de un ser humano inocente a petición del ciudadano.

6. Por tanto, se tiende a reconocer al objetor *de* conciencia (moderno) un presunto derecho subjetivo de resistir a la ley no en nombre de la verdad y, por tanto, del orden moral objetivo, o de aquello que el sujeto legítimamente presume que es la verdad y el orden moral objetivo, sino en nombre de su opinión porque —como acabamos de ver— la ley no es considerada como una ordenación racional promulgada por la autoridad legítima y dirigida al bien común (38), sino una simple enunciación de voluntad apoyada por un especial tipo de fuerza: y «como la fuerza del Estado —escribe, por ejemplo y con razón, Mathieu—, en cuanto fuerza, no es distinta por naturaleza de la del particular o de una asociación para delinquir sino únicamente (generalmente) mayor; cada cual tendría «igual derecho» a establecer las reglas que quisiera, siempre a salvo de que lograse hacerlas respetar más

(37) Véase R. GARRIGOU-LAGRANGE, «De vera notione personalitatis», en *Act. Pontificiae Academiae S. Thomae Aq.*, Turín, Marietti, 1938, pág. 79 e IDEM, «La subordination de l'Etat à la perfection de la personne humaine selon S. Thomas», en AA. VV., *La filosofía del comunismo*, Turín, Marietti, 1949, págs. 41-42.

Sobre la cuestión véase también D. CASTELLANO, «Il problema della persona umana nell'esperienza giuridico-politica: I Profili filosofici», citada.

(38) Véase, por ejemplo, SANTO TOMÁS, *Summa Teologica*, I, II, q. 90, a. 1.

o menos» (39). Por la tanto, en teoría, cualquier orden de la autoridad legítima podría ser rechazada; incluso más, se debería decir que desde este punto de vista ninguna autoridad es legítima para el individuo a falta de su conformidad, manifestada por la aceptación de cada una de las órdenes que se le comuniquen. Por tanto, se debería concluir que la objeción *de* conciencia (moderna) tiende a conservar un presunto derecho subjetivo propio de un hipotético estado de naturaleza dentro de la sociedad civil contractual (40). Y ello representa la disolución de la comunidad

(39) V. MATHIEU, *La speranza nella rivoluzione*, Milán, Rizzoli, 1972, pág. 146.

Esta es una cuestión clásica. Por ejemplo, sobre ella se interrogó incluso San Agustín retomando el problema planteado por Cicerón: *remota iustitiae, qui sunt regna nisi magna latrocinia?* (véase AGUSTÍN, *De civitate Dei*, IV, 4).

(40) No nos parece compartible la opinión, por ejemplo, de Bobbio, según la cual hablando del poder político es preciso necesariamente elegir colocándose o *ex parte principis* (como por ejemplo, Maquiavelo) o *ex parte populi* (como, por ejemplo, Rousseau). Esta perspectiva, de hecho, implica en nuestra opinión: *a)* un (al menos implícito pero) necesario conflicto entre autoridad y ciudadano, *b)* la asunción como cierto del hipotético estado de naturaleza; *c)* por tanto, una concepción contractual de la sociedad que no puede no ver la *obediencia* mas que como un problema exclusivo del príncipe y la *resistencia* como un problema solo del ciudadano (el reciente «caso» del rey Balduino de Bélgica representa, en cambio, un ejemplo de *resistencia* de la autoridad de objeción *de* la conciencia del príncipe); *d)* la tesis, propia también de Kant (cfr. *Introduzione alla metafisica dei costumi*, 49 A), según la cual es absurda y, por consiguiente, ilícita la objeción, ya que el ordenamiento, en cuanto derecho positivo no puede admitir que se resista fuera de las formas por él mismo previstas, puesto que se ha «constitucionalizado» el remedio contra el abuso de poder.

Compartimos, en cambio, admitido que Bobbio utilice la expresión en la acepción que nosotros consideramos «moderna» y que, en este aspecto, más allá del correspondiente juicio de valor, nos hace estar de acuerdo con Cattaneo (cfr. M. A. CATTANEO, «Considerazioni sul diritto di resistenza e liberalismo», en AA. VV., *Autonomia e diritto di resistenza*, cit., pág. 241), la tesis según la cual la objeción de conciencia «es manifiestamente un residuo de actitudes religiosas procedentes en gran parte de las sectas no conformistas» (N. BOBBIO, «La resistenza all'oppressione oggi», en AA. VV., *Autonomia e diritto di resistenza*, cit., pág. 25), que, como es sabido, contribuyeron al nacimiento del mismo liberalismo.

estatal (y de la misma sociedad civil, incluida aquella que se considera nacida de un contrato), «para cuya vida y desarrollo es indispensable [en cambio] que todos los ciudadanos [obedezcan] las órdenes y leyes que emanen de quien legítimamente ejerce la autoridad» (41).

Es verdad que el Estado tiene la obligación de respetar la libertad de la conciencia pero tiene también el deber de negar cualquier derecho a la licencia que sea un mal, tanto para la persona como para la sociedad (42). Esto presupone que se puede conocer el bien moral objetivo y determinar la naturaleza (y, por tanto, el fin) de la comunidad política, cosa que no puede hacer aquel punto de vista ideológico-político que pretende fundar la desobediencia civil y la objeción *de* conciencia sobre una presunta ética del individuo soberano absoluto de sí mismo (43).

SINTESIS

Establecida la distinción entre la clásica objeción *de la* conciencia y la moderna objeción *de* conciencia, el artículo expone el pensamiento de la Iglesia católica sobre la cuestión. Toma, por

(41) L. ROSA, «L'obiezione di coscienza», en AA. VV., *Coscienza, legge autorità*, Actas de la XXIV Reunión del Centro de estudios filosóficos entre profesores universitarios, Gallarate, Brescia, Morcelliana, 1970, página 136.

(42) A este propósito, no se puede dejar de subrayar que en el Mensaje de Papa con motivo de la Jornada Mundial de la Paz de 1991, fechado el 8 de diciembre de 1990, y dedicado al respeto de la libertad de la conciencia, Juan Pablo II ha negado que esta libertad dé «derecho a una práctica indiscriminada de la objeción de conciencia».

(43) Acerca de la definición de «desobediencia civil» no hay acuerdo. Hay quien como, por ejemplo, A. Passerin d'Entrèves la define como la negativa a obedecer por parte de un grupo o sobre la base de un plan establecido (y, por tanto, sería solo *cuantitativamente* distinta de la objeción de conciencia) (cfr. A. PASSERIN D'ENTRÈVES, «Leggimità e resistenza», en AA. VV., *Autonomia e diritto di resistenza*, cit., pág. 37), y quien, en cambio, como por ejemplo, Giovanni Cosi, siguiendo a algunos autores norteamericanos, parece preferir establecer diferencias *cualitativas* (cfr. G. COSI, *Saggio sulla disobbedienza civile*, Milán, Giuffrè, 1984).

tanto, en consideración los motivos aducidos por cualificados autores católicos para negar la existencia del derecho (moral y jurídico) a la moderna objeción *de* conciencia, basada en el subjetivismo, expresión, a su vez, de una equivocada concepción de la conciencia moral. Por tanto, se ponen en evidencia las (irracionales) consecuencias político-jurídicas a que lleva la aceptación de la ideología en que se fundamenta la moderna objeción *de* conciencia.