

VIDA HUMANA, LEY Y OBJECCIÓN DE CONCIENCIA

*Disertación de la Dra. María Liliana Lukac
en sesión privada del Instituto de Bioética
del 4 de diciembre de 2009*

VIDA HUMANA, LEY Y OBJECCIÓN DE CONCIENCIA¹

Por la Dra. MARÍA LILIANA LUKAC²

I

He querido que el tema a desarrollar para mi ingreso a la Academia del Plata resuma, en cierto modo, las áreas y disciplinas a las que estuvo dedicada y sigue estándolo mi vida académica, a saber: la antropología filosófica, la filosofía política y la bioética. Por otra parte, he pensado también que esta síntesis debía ofrecer una especie de respuesta a la situación crítica que atraviesan la sociedad y la cultura argentinas, asediadas por la ignorancia, el relativismo, la corrupción y la falta de respeto a las instituciones. Preocupada, también, por el avance tanto desde el Poder Ejecutivo, como desde el Legislativo, con respecto a leyes contrarias al derecho natural y, por cierto, opuestas a la Ley Eterna, trato de fundamentar el verdadero sentido general de la ley y el recurso que los ciudadanos honestos tenemos en la objeción de conciencia para una defensa justa de nuestros principios. Finalmente, cabe

¹ Disertación de incorporación como Miembro de Número de la Academia del Plata (29/06/09).

² Profesora en la Universidad Católica Argentina e Investigadora del CONICET.

acotar que la finalidad de esta comunicación es lograr en los oyentes una reflexión que lleve a un compromiso serio y responsable con la verdad y la justicia.

Pasemos, sin más preámbulos, a la primera parte de la exposición. Si partimos de tres criterios muy simples para distinguir los diversos grados de vida existentes en nuestro mundo, a saber a) la ejecución vital, b) el plan de ejecución vital y c) el fin de la ejecución vital, observaremos que solamente en la vida humana se cumplen estos tres criterios. Entre los vivientes, solamente el hombre tiene conciencia de los fines ínsitos en su propia naturaleza y sólo él puede fijarse otros fines intermedios, que se ordenarán a esos fines naturales. De esa doble posibilidad: la de reconocer sus fines naturales y la de proponerse otros fines próximos ordenados a ellos, dependerán los planes de ejecución vital que el hombre elabore. Finalmente, según sean esos planes se dará cumplimiento a diversos actos que constituyen la ejecución vital, denominador común de todo tipo de vida. Obviamente, la capacidad del hombre para reconocer los fines inscriptos en la propia naturaleza deviene de su racionalidad. Para explicitar lo que es la naturaleza humana debemos señalar las determinaciones específicas intrínsecas que la constituyen: la animalidad y la racionalidad. Son determinaciones intrínsecas porque la esencia humana no es algo que esté fuera del hombre mismo. Esta naturaleza o esencia, considerada dinámicamente, es principio de las actividades que consideramos naturales. La naturaleza se nos presenta, por tanto, como un conjunto de orientaciones hacia fines perfectivos que le corresponden y que, por consiguiente, llamamos fines connaturales. Por esto, la naturaleza debe ser entendida tanto como un conjunto de determinaciones intrínsecas específicas como un principio de orientaciones y actividades naturales. Considerando lo primero podremos distinguir al hombre de todo otro viviente. Considerando lo segundo podemos descubrir la actividad propiamente natural y específica del hombre. Esto nos lleva a distinguir entre las mismas acciones que el hombre ejecuta los actos propiamente humanos de los actos del

hombre. Llamamos actos humanos a aquellos que son propios del hombre en cuanto hombre, es decir, en cuanto difiere de otros vivientes irracionales porque es dueño de sus actos. Y, precisamente, es dueño de sus actos por su razón y su voluntad. Por lo tanto llamamos actos propiamente humanos a los que proceden de la razón y de la voluntad libre³. Toda otra acción realizada por el hombre que no tuviera esa procedencia, sea inconsciente, no-deliberada, refleja o fruto de una coacción se la llamará, simplemente, acto del hombre por ser él su causa eficiente principal, en tanto viviente, pero no será considerada propiamente acto humano.

Ahora bien, la actividad operativa del hombre se encamina a un fin que, a la vez, es causa de su obrar. Esta es la idea que subyace en todo teleologismo desde Aristóteles a nuestros días. El fin al que el hombre tiende es un bien que le hace apetecible ese fin al que se encamina, sin cuya aprehensión no sería posible que el hombre se pusiera a sí mismo en movimiento para posesionarse del bien que aumentará su perfección, para llegar a ser lo que todavía no es y aspira a ser. La operación que tiende al fin es perfectiva del agente que la realiza, capaz de perfección por la interna constitución acto-potencial de la naturaleza que causa su obrar. La inclinación al fin, por medio de la acción, requiere una ordenación que la ley expresa al ser aquello que regula un acto o una operación con el propósito de llevar al hombre a su fin⁴. Pero ese orden al fin es algo propio de la razón, pues es ella la que propone y presenta el fin a la voluntad. Si la razón es necesariamente el primer principio de los actos humanos en cuanto tales, ha de ser también su regla y su medida, y la ley será la razón que mide y regula⁵. Debemos señalar que la razón aquí debe entenderse como razón práctica, como distinta de la razón especulativa, pues es aquélla la que versa acerca de lo operable⁶.

³ Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II, q.1, a.1, c.

⁴ González Álvarez, A., *Tratado de Metafísica. Ontología*, Gredos. Madrid, 1979, p.368.

⁵ Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q.90, a.1: "*lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur*".

⁶ Tomás de Aquino, *S.Th.*, q.91.a.3.c: "*lex est quoddam dictamen practicae rationis*". También véase *S.Th.*, I-II. q.90, a.1, ad 2.

En la noción clásica de naturaleza, sea en la versión de Aristóteles para quien la naturaleza es la esencia de los seres que poseen en sí mismos y en cuanto tales el principio de su movimiento, y este movimiento está siempre dirigido a un fin⁷, sea en la versión del Aquinate: “la naturaleza no es otra cosa que la razón inserta en las cosas por la que las mismas se mueven hacia un fin determinado”⁸, como el fin al que se dirigen las cosas es siempre un bien y es perfectivo con respecto a ellas, la noción misma de naturaleza tiene un sentido normativo. Esta normatividad se pierde cuando en la modernidad se produce la ruptura de la correlación entre naturaleza y fin. Cuando se niegan las causas formal y final, la naturaleza queda reducida a materia y efecto de la causalidad eficiente mecánicamente considerada. Esto aparece filosóficamente formulado, por primera vez, en Thomas Hobbes⁹. Al no poder interpretar las acciones del hombre en orden a un fin, que a su vez sea perfectivo, el filósofo inglés considera natural solamente aquello que surge espontáneamente del hombre como lo son sus pasiones, en tanto resultados de la acción de las cosas externas sobre el movimiento vital¹⁰. Lo natural en el hombre hobbesiano se identifica y se reduce a lo pasional. Un siglo más tarde, David Hume proclama la “falacia ser-deber ser”, posteriormente denominada “falacia naturalista”, donde se rechaza como ilegítimo ese valor normativo de la naturaleza¹¹. Lo que se encuentra en la base de esta afirmación de ilegitimidad del pasaje del “ser al deber ser” es la negación de la convertibilidad entre ente y bien, fundamento metafísico último del relativismo moderno.

La Comisión Teológica Internacional preparó, recientemente, un documento titulado: *En la búsqueda de una ética universal*:

⁷ Aristóteles, *Metafísica*, 1014b16-1015a13.

⁸ Tomás de Aquino, *In Physicorum* L.II, Lect.XIV, 8. Véase también *S.Th.*, I-II, q.10,a.1.c; *Contra Gentes* 4,35.

⁹ Hobbes, *De Corpore*, E.W.I, p.131.

¹⁰ Hobbes, *Leviathan* VI, E.W.III, p.42.

¹¹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book II, “Of Morals”, Part I, Secc.1, Hume’s Ethical Writings, ed. Alasdair MacIntyre, University of Notre Dame Press, Indiana, 1979, p.195-196.

nueva visión de la ley natural”, que fue aprobado, por unanimidad, en la sesión del 6 de diciembre de 2008. Posteriormente el Card. William Levada, dio la aprobación para su publicación. En este documento la citada comisión afirma que ya en el Medioevo tardío, con el nominalismo de Ockham, el avance del voluntarismo y la exaltación de la subjetividad, empieza a gestarse esta cosmovisión que separa al sujeto humano de la naturaleza. La cultura propia del hombre, sostiene el documento, ya no podía ser definida como una humanización de la naturaleza sino como una negación de la misma¹². Prosigue: “La naturaleza dejó de ser la anfitriona de la vida y de la sabiduría para convertirse en el lugar en el que se afirma la potencia prometeica del hombre”¹³. La evolución de este pensamiento en la modernidad llevó a la separación total entre el bien, el ser y la verdad. La ética quedó separada de la metafísica y así perdió su fundamento objetivo¹⁴. El documento avanza aún más, indicando que la afirmación moderna de la autonomía del sujeto humano implica considerar toda normatividad proveniente de Dios o de la naturaleza, como expresión de la sabiduría divina, vale decir toda heteronomía, como una disminución o amenaza para la autonomía del sujeto, lo que convierte a la ley natural en incompatible con la auténtica dignidad del sujeto¹⁵.

Lamentablemente, esta postura negadora de la normatividad natural perdura hasta nuestros días. Sin embargo, es de buen criterio y de una filosofía metafísicamente fundada sostener que la ley no es algo separado de la naturaleza, ni se impone desde fuera del individuo; pertenece y está incardinada en la naturaleza igual que la forma del obrar humano. Legalidad y naturaleza no son nociones contrarias. De hecho, puede hablarse de una “legalidad

¹² Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, N° 71.

¹³ Ídem, N° 72.

¹⁴ Ídem, N° 73.

¹⁵ Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, N° 75.

natural”¹⁶ en la medida que todo lo que en la naturaleza es, existe de una determinada forma. “La relación legalidad-naturaleza es paralela a la existente entre acto y potencia; la legalidad ‘informa’, ‘estructura’, ‘ordena’ a la naturaleza que es, de este modo, ‘informada’, ‘estructurada’, ‘ordenada’, constituyendo la ‘esencia del ente tendencial’¹⁷”¹⁸.

II

Volviendo, ahora, a la razón práctica debemos reconocer que el primer principio en el orden operativo al que se refiere esta razón es el fin último, y el fin último de la vida humana es la felicidad o bienaventuranza, el bien común perfecto. Esto es formalmente un bien común para todos los hombres, es decir, bien común con comunidad de causa final, o sea un fin común que atrae y debe atraer a todos los hombres, como pertenecientes a una misma y universal comunidad, en cuanto todos se aúnan en la prosecución de ese mismo fin, no producido por ellos, sino anterior y causa de toda actividad humana. Podemos agregar que el fin último de la vida humana es bien común en dos sentidos íntimamente relacionados: primero como fin común universal “*in causando*”, que extiende su causalidad a todos los hombres, y segundo, en cuanto término de la aspiración común de todos los hombres que por su naturaleza tienden a ese fin último como partes de una comunidad humana universal. Si la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, siendo el hombre individual parte de la comunidad perfecta, es necesario que la ley que regula su actividad se refie-

¹⁶ González Álvarez, A., op.cit, p.368.

¹⁷ Ibíd, p.369.

¹⁸ Mauri Álvarez, M., *Bien humano y moralidad*, PPU, Biblioteca Universitaria de Filosofía, Barcelona, 1989, p.82.

ra al orden que conduce a la felicidad común¹⁹. Aristóteles ponía como ejemplo claro de esta ordenación al bien común, al estado o comunidad política, pues el bien común es una razón análoga que se realiza según un orden jerárquico y de maneras esencialmente diversas, pero con un cierto contenido semejante, en los distintos bienes comunes. El bien común por esencia y el supremo análogo de esa razón análoga es Dios, por orden al cual se constituye la **ley eterna**, que es el dictamen de la razón divina que ordena los movimientos de todas las creaturas produciendo el orden del universo.

Ahora bien, refiriéndonos al fin último o felicidad del hombre debemos distinguir dos planos: el natural y el sobrenatural. En orden a ellos se constituyen diversos tipos de leyes. Para la felicidad natural se constituyen la **ley natural** y la **ley humana positiva**. Para la felicidad sobrenatural la **ley divina** y la **ley eclesiástica**. Nosotros nos restringiremos, para acotar el tema, a la felicidad natural.

La **ley natural** tiene por bien común la felicidad natural, que implica la perfección humana total, bien común de todos los hombres que se adquiere por el ejercicio de todas las virtudes morales que rectifican las capacidades naturales del hombre. Esta ley natural determina y produce, en concreto, el orden de los actos humanos al fin último, es decir, el **orden moral**. La ley natural entendida como algo esencialmente racional está constituida por proposiciones imperativas de la razón práctica. Estas proposiciones son principios primeros que dirigen la operación humana, son evidentes por sí mismos, conocidos por todos los hombres naturalmente desde el uso de razón y expresan los fines primarios de la naturaleza humana a los que ésta está ordenada o inclinada naturalmente. De hecho, podemos decir que todas las inclinaciones naturales, en cuanto son asumidas y reguladas por la razón,

¹⁹ Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q.90, a.2, c. Ver también *S.Th.* I-II, q.90, a.3, c: "*Lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune*".

pertenecen a la ley natural²⁰. Este tema de las inclinaciones naturales nos lleva, indefectiblemente, a la relación existente entre la ley natural y la ley eterna expresada en la clásica definición de ley natural como “participación de la ley eterna en la creatura racional”²¹. Esta definición se explica del siguiente modo: todas las cosas participan de alguna manera de la ley eterna, pues por ella tienden y se inclinan a sus propios actos y fines. La Razón Eterna es la que inclina a todas las creaturas al fin y a la acción debida. Pero, solamente el hombre, entre todas las creaturas, descubre en sus inclinaciones naturales esa ley superior que lo induce al bien y lo retrae del mal, dirigiéndolo a su fin último, la felicidad natural. Así pues, cuando el hombre expresa esos mandatos divinos en proposiciones racionales universales formula la ley natural. Por eso decimos que el hombre, como creatura racional, participa de un modo especial, es decir, intelectual y racionalmente de la ley eterna. Así su participación puede llamarse con propiedad ley natural, pues la ley, como ya hemos dicho, es obra de la razón, en cambio la participación de los entes irracionales de la Razón Eterna, sólo impropriamente puede denominarse ley²².

Ahora bien, los principios de la ley natural, por ser principios primeros comunes a todos los hombres, son universales y no alcanzan a regir toda la actividad singular del hombre. Para esto es necesario que la razón humana, partiendo de esos principios universales, determine las normas particulares que dirijan con rectitud la acción concreta del hombre realizada históricamente en un determinado tiempo y lugar, en un contexto social y político plural y variable. Estas normas particulares son las **leyes humanas** que se derivan como conclusiones o determinaciones de la ley natural²³. Tienen como fin la felicidad natural inmanente, el bien

²⁰ Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q.94, a.2, ad 2.

²¹ Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q.91, a.2, c: “*lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationalis creatura*”.

²² Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q.91, a.2, ad 3.

²³ Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q. 91, a.3, c.

común inmanente de la sociedad civil, término especificador de la **ley positiva humana**, que consiste fundamentalmente, aunque no únicamente, en la paz pública y la unión de los ciudadanos entre sí y con la autoridad que los gobierna²⁴. Así pues, esta paz y unión vienen a ser el objeto propio de la ley humana positiva, que a través de él encamina a toda la sociedad a una abundancia de bienes tanto materiales como espirituales que permita a los hombres que integran esa sociedad llegar a una felicidad terrena que sólo pueden encontrar en una sociedad civil entendida como una comunidad perfecta. No sería posible la paz ni el orden social si las relaciones mutuas entre los individuos y el orden al bien común social no estuviesen determinadas claramente por leyes que la autoridad humana va creando conforme a las necesidades de los sujetos y del pueblo que gobierna. Ahora bien, estas leyes humanas para ser tales deben ser justas y la justicia en lo humano es determinada por la razón. Hemos visto que la ley natural es la primera regla de la razón, según la que se determina la rectitud o justicia de las cosas y de las acciones humanas. Por lo tanto, toda ley humana será verdaderamente ley en la medida que se derive de la ley natural o sea conforme a ella. Si, en cambio, se aparta o se opone a la ley natural, ya no será ley sino corrupción de la misma²⁵. Sabiamente afirma Tomás de Aquino que “así como la ley escrita no da fuerza al derecho natural, tampoco puede disminuísela o quitársela, puesto que la voluntad del hombre no puede cambiar la naturaleza. Así pues, si la ley escrita contiene algo contra el derecho natural, es injusta y no tiene fuerza para obligar, pues el derecho positivo sólo es aplicable cuando es indiferente ante el derecho natural el que una cosa sea hecha de uno u otro modo. De ahí que tales leyes escritas no pueden denominarse leyes sino más bien corrupciones de la ley”²⁶.

²⁴ Tomás de Aquino, *De regimine principum*, L.1, cap.XV.

²⁵ Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q.95, a.2, c.

²⁶ Tomás de Aquino, *S.Th.*, II-II, q.60, a.5, ad 1.

En verdad, la ley natural y la ley humana no son dos principios normativos separados sino que se distinguen como una ley universal y sus determinaciones particulares. Así podemos sostener que la ley humana es una prolongación de la ley natural y, fundadas en la ley eterna, constituyen juntas el principio único para toda la actividad humana. Las leyes humanas no pueden tener una existencia separada de la ley natural y no pueden ser verdadera causa de derecho si se las desliga realmente. Esta afirmación, sostenida por el pensamiento clásico y el iusnaturalismo filosófico y jurídico no-racionalista, está en las antípodas del positivismo jurídico imperante desde la modernidad hasta nuestros días. Precisamente, el establecer la fundamentación de la obligatoriedad de la ley humana en la ley natural nos conduce al último tema que abordaremos esta noche, la objeción de conciencia. Pasamos, también, de un plano teórico de consideración de la vida humana y su orientación a un fin último, pasando por el análisis de los principios práctico-morales encerrados en la ley natural y las normas particulares plasmadas en las leyes humanas, a un comportamiento singular que el hombre justo guarda como recurso frente a la ley injusta. En otros términos, nuestro objeto de atención se desplaza, ahora, de la moralidad objetiva a la moralidad subjetiva.

III

La expresión “objeción de conciencia” fue usada, primeramente, por escritores cristianos del s. IV d. C. para indicar el rechazo de los creyentes a venerar al emperador romano como divinidad. También puede decirse del sentido de esa expresión que es tan antiguo como la tiranía y el totalitarismo, tanto dentro como fuera del cristianismo²⁷. Contemporáneamente, la expresión reapa-

²⁷ Cfr. Miglietto, Guido, “L’obiezione di coscienza: fondamenti etici ed antropologici nell’enciclica *Evangelium vitae*”, *Alpha Omega*, anno III, N° 3, Roma, 2000, p. 424.

rece entre los ingleses como *conscientious objection* para indicar la oposición al servicio militar en la cuál han tenido una influencia decisiva las iglesias cristianas reformadas. Ese es el primer sentido al que hacen referencia los léxicos y diccionarios enciclopédicos de lengua inglesa. Por cierto, aparece también una acepción más amplia, extendiendo la expresión “objeción de conciencia” a la pena de muerte, al aborto, a la depredación de especies animales, al daño ambiental, etc.²⁸. Indudablemente, en cualquiera de sus usos, la expresión tiene una clara impostación ética, es decir, el primer ámbito en el que debe ser tratada para su explicación y comprensión es el de la Filosofía Moral.

En primer lugar, debemos distinguir dos consideraciones de la noción estricta de “conciencia” de la que, luego, derivarán dos correlativas consideraciones posibles de la “objeción de conciencia”. La primera consideración es la de la tradición bíblica y patristica que ha visto siempre en la conciencia la “voz de Dios”. Esta consideración es la que toma, habitualmente, el Magisterio de la Iglesia. En la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* se lee: “La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo”²⁹. De un modo similar leemos en la Carta Encíclica *Dominum et vivificantem*: “Esta voz dice claramente a los oídos de su corazón advirtiéndole...haz esto, evita aquello. Tal capacidad de mandar el bien y prohibir el mal, puesta por el Creador en el corazón del hombre es la propiedad clave del sujeto personal. Pero, al mismo tiempo ‘en lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer’”³⁰. Magistralmente, la Carta Encíclica

²⁸ Cfr. *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, ver *Conscientious Objection* por F.X. Mehean, A Michael Giazier Book, Collegeville, 1994.

²⁹ *Gaudium et Spes*, N° 16.

³⁰ *Dominum et vivificantem*, N° 43; *Gaudium et Spes*, N° 16.

Veritatis Splendor recoge estos textos y los amplía señalando que “nunca se valorará adecuadamente la importancia de este íntimo diálogo del hombre consigo mismo. En realidad, éste es el diálogo del hombre con Dios, autor de la ley, primer modelo y fin último del hombre...En esto y no en otra cosa reside todo el misterio y dignidad de la conciencia moral: en ser el lugar, el espacio santo donde Dios habla al hombre”³¹. Juan Pablo II reitera, en este texto, la bella metáfora utilizada por San Buenaventura: “la conciencia es como un heraldo de Dios y su mensajero y lo que dice no lo manda por sí misma sino que lo manda como venido de Dios, igual que un heraldo cuando proclama el edicto del rey. Y de ello deriva el hecho de que la conciencia tiene fuerza de obligar”³². La idea del mensajero es retomada por Newman cuando afirma: “La conciencia es la mensajera del que, tanto en el mundo de la naturaleza como en el de la gracia, a través de un velo nos habla, nos instruye y nos gobierna. La conciencia es el primero de todos los vicarios de Cristo”³³. Se entiende así por qué ir contra la propia conciencia significaría pecar, porque sería actuar contra aquello que se piensa que es la ley de Dios. Saber que hay que hacer algo en conciencia significaría que se obra contra Dios si no se lo hiciera³⁴.

Correlativa a esta consideración de la conciencia moral se deriva el sentido de la “objeción de conciencia” como el derecho de resistirse y negarse a cumplir una ley humana que se oponga a la Ley Eterna. Se impone la expresión de Pedro y los Apóstoles ante el Sanedrín, considerada históricamente como la primera objeción de conciencia, en el sentido que analizamos, de la que se tenga registro³⁵: “Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres”³⁶.

³¹ *Veritatis Splendor*, N° 58.

³² *In II Librum Sentent.*, dist.39, a.1, q.3.

³³ *Letter to the Duke of Norfolk*, New York, 1875. Cfr. Roberts, R., “The problem of conscience”, *International Journal of Ethics*, Vol. 29, N° 3, 1919, p. 332-338.

³⁴ Tomás de Aquino, *Super ad Gal.5*, 3, lect.1.

³⁵ Sgreccia, Elio, *Manual de Bioética*, Ed. Diana, México, 1999, p.375.

³⁶ *Hechos* 5, 29.

Cabe aquí preguntarse por el fundamento antropológico de este primer sentido de la objeción de conciencia. La respuesta simple y clara es la dignidad de la persona humana en su sentido cabal, si entendemos que el fundamento último de la misma, desde una perspectiva de fe, es ser imagen y semejanza de Dios. Al respecto el Concilio Vaticano II sostiene que “la dignidad del hombre requiere que él obre según una libre y consciente elección...Una dignidad tal la obtiene el hombre cuando busca su fin en la libre elección del bien”³⁷. A su vez en el Catecismo de la Iglesia Católica se lee: “La dignidad de la persona humana implica y exige la rectitud de la conciencia moral. La conciencia moral comprende la percepción de los principios de la moralidad (síndéresis), su aplicación a las circunstancias concretas mediante un discernimiento práctico de las razones y de los bienes, y en definitiva, el juicio formado sobre los actos concretos que se van a realizar o se han realizado”³⁸.

En resumen, la conciencia le indicará al hombre, partiendo del objeto conocido como bueno o malo por qué sendero deberá conducirse. Esto es fundamental para la dignidad humana, en un sentido cristiano, pues al decir del Aquinate “la semejanza puede considerarse en cuanto significa la expresión y perfección de la imagen”³⁹. Así, la imagen más acabada y perfecta es, por todo lo dicho, la que se hace presente en un hombre capaz de conocer la verdad para hacer el bien.

La segunda consideración de la noción de conciencia, sin entrar en contradicción ni desconocer la de la tradición bíblica y patrística, fija su ámbito en una suerte de recinto de la autenticidad con su condición racional, del compromiso con una verdad objetiva y con valores absolutos, comprometida también con la defensa de la libertad y de la responsabilidad por los actos humanos, a

³⁷ *Gaudium et Spes*, N° 17.

³⁸ *CEC*, N° 1780.

³⁹ *S.Th.* I, q.93, a.9, c.

la que podríamos llamar consideración meramente natural de la conciencia moral.

Etimológicamente, conciencia significa la aplicación de la ciencia a algo, en este caso la aplicación de ciencia o de conocimiento a nuestra propia actividad con el fin de juzgar acerca de su calidad moral⁴⁰. La conciencia es el juicio por el cual se reconoce la moralidad o inmoralidad de nuestra conducta. Lo propio de ella, en su carácter intrínseco, es su ordenación a un fin. Por lo tanto el reconocimiento de su índole moral consiste en un dictamen acerca de su buen o mal ordenamiento al fin. Para que pueda darse el juicio de conciencia se necesita la existencia de un criterio invariable por el que se distinga entre el bien y el mal que ha de aplicarse a todas las situaciones singulares de la persona. Este criterio es el principio de la *sindéresis* o hábito natural de los primeros principios práctico-morales. Dicho con la expresión rigurosa y clara de Tomás de Aquino: “En los actos humanos, para que puedan tener rectitud es necesario que haya un principio permanente que tenga una rectitud inmutable, a la luz del cual todas las obras humanas puedan ser examinadas, de tal modo que ese principio permanente resista a todo mal y dé ascenso a todo bien. Ésta es la *sindéresis*, cuya tarea es alejar del mal e inclinar al bien”⁴¹. El contenido u objeto de este hábito (*sindéresis*) son los preceptos de la ley natural, motivo por el que se dice que la *sindéresis* es la ley de nuestro intelecto⁴². Sin embargo, la conciencia en cuanto recta resulta ser la instancia última e inapelable que dictamina acerca de la calidad moral de sus actos. Esta instancia no es la ley moral en cuanto tal, es decir, la ley natural, sino ésta en cuanto aplicada, por el juicio de la conciencia, a la acción singular y concreta⁴³. Por esto la conciencia funciona como norma próxima de la moralidad subjetiva.

⁴⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q.79, a.13, c.

⁴¹ Cfr. *De Veritate*, q.16, a.2.

⁴² Cfr. *S.Th.* I-II, q.94, a.1, ad 2; también puede verse *S. Th.* I, q.79, a.12.

⁴³ Cfr. Widow, Juan Antonio, “Naturaleza del juicio de conciencia”, *XXXI Semana Tomista*, Buenos Aires, 2006.

El acto constitutivo de la conciencia moral es un juicio reflexivo comparativo pues se dirige al acto realizado o a realizarse y lo compara con la ley, las normas y los valores a fin de juzgar su adecuación o inadecuación. De la comparación con la ley y las normas surge lo lícito y lo ilícito y, frente a esto, la obligatoriedad. En la comparación con los valores, el juicio de la conciencia aparece como una evaluación que relaciona el acto humano con el perfeccionamiento que la persona humana se ha propuesto para el logro de la felicidad, entendida ésta como la “vida buena”⁴⁴. Esa evaluación asegura la rectitud interior o subjetiva del acto que luego se concretará en la conducta mediando el juicio práctico prudencial que cierra la deliberación y la elección.

Correlativa a esta segunda consideración de la conciencia moral se deriva el sentido de la “objeción de conciencia” como el derecho de resistirse y negarse a cumplir una ley humana que no sea justa, ni tenga como fin el bien común social o no respete la jerarquía de valores que la persona humana se ha propuesto en orden a su perfección. Aquí ubicamos como objetores de conciencia a los no creyentes cuya racionalidad les permite evaluar situaciones negativas e inaceptables para la dignidad del hombre. Se trata de las “conciencias laicas”, como las llama Sgreccia, que sin una visión de fe igualmente son capaces de una experiencia valoral, básicamente centrada en la justicia, y perciben la irracionalidad de ciertas leyes positivas⁴⁵.

También aquí corresponde preguntarse por el fundamento antropológico de este segundo sentido de la “objeción de conciencia” y la respuesta será la misma que se ha dado al primer sentido: la dignidad de la persona humana, pero fundada, en este caso, por la característica de este segundo sentido, en la sustantividad y racionalidad del ser humano, persona *sui iuris*, dueño

⁴⁴ Cfr. Leocata, Francisco, “La conciencia moral, ¿acto o facultad?”, *XXXI Semana Tomista*, Buenos Aires, 2006.

⁴⁵ Sgreccia, Elio, *Manual de Bioética*, Ed. Diana, México, 1999, p.375.

de sus actos pues se hace responsable por libre elección ante un valor moral⁴⁶.

Sería incompleto este análisis si dejáramos de mencionar una tercera consideración de la “objeción de conciencia”, que surge más bien en el ámbito del derecho y la filosofía del derecho contemporánea, que considera la “objeción de conciencia” como una especie de desobediencia al derecho en la que el objetor incumple el deber legal basándose en un motivo ético o religioso pero dejando excluida toda motivación política⁴⁷. Ubicamos aquí las concepciones de John Rawls, Carl Wellman, Peter Singer y Joseph Raz⁴⁸. Este último define, a mi modo de ver con mayor precisión, la objeción de conciencia considerándola una violación del derecho en virtud de que al agente le está moralmente prohibido obedecerlo, ya sea en razón de su carácter general o porque el universo normativo se extiende a ciertos casos que no debieran ser cubiertos por él. Por ello, la objeción de conciencia es un acto privado para proteger al agente de interferencias por parte de la autoridad pública. Con esta definición marca la diferencia existente entre la desobediencia civil y la objeción de conciencia, pues esta última se efectúa en privado y el agente no se encuentra motivado por principios políticos. Como el fundamento de la insumisión es puramente religioso o moral, podemos decir que esta tercera consideración de la “objeción de conciencia” se deriva, según el caso, de la primera o de la segunda consideración de la noción misma de conciencia.

Para finalizar esta exposición haré una sucinta revisión histórica de la cosmovisión antigua, medieval, renacentista y mo-

⁴⁶ Cfr. Donadío M. de Gandolfi, M.C., “Fundamentos éticos”, en *Fundamentos filosóficos de la Ética Biomédica*, Instituto de Ética Biomédica, Buenos Aires, 1998, p. 26.

⁴⁷ Cfr. Portela, Jorge Guillermo, *La justificación iusnaturalista de la desobediencia civil y de la objeción de conciencia*, Educa, Buenos Aires, 2005. Véase también Navarro Floria, Juan G., *El derecho a la objeción de conciencia*, Ábaco de Rodolfo Depalma, Buenos Aires, 2004.

⁴⁸ Cfr. Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, FCE, Madrid, 1979; Wellman, C., *Morales y Éticas*, Tecnos, Madrid, 1982; Singer, P., *Democracia y Desobediencia*, Ariel, Barcelona, 1985; Raz, J., *The Authority of Law Essays on Law and Morality*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1979.

derna del hombre en su relación con la ley, a fin de señalar una modificación en la disposición antropológico-cultural hacia el respeto/obediencia o bien hacia la objeción/desobediencia. Para una profundización del tema recomiendo la lectura del libro del Dr. Portela *La justificación iusnaturalista de la desobediencia civil y de la objeción de conciencia*⁴⁹.

La cosmovisión del hombre en el mundo antiguo, sea griego, romano, judío (vetero-testamentario) o cristiano, tiene como denominador común el respeto a la ley y a los gobernantes. El fundamento de este respeto lo hallamos en la convicción de que el derecho y la ley, como su principal manifestación, son consustanciales a la justicia. La injusticia legal es vivida como una anomalía y aun en estos casos se prefiere la obediencia a la ley. Tómese como ejemplo, descrito por Platón en la *Apología* y en el *Critón*, la actitud de Sócrates, quien se inmola a partir del cumplimiento de una sentencia injusta y argumenta su decisión afirmando: “es mejor sufrir una injusticia que cometerla”⁵⁰. También el valor de la ley como elemento formativo para el ciudadano y la percepción de la misma como expresión de la justicia, tal como se aprecia en los diversos diálogos platónicos (*La República*, *Las Leyes*), en la *Política* y la *Ética a Nicómaco* aristotélicas, en el *De Legibus* y *De Officiis* de Cicerón, crearon una atmósfera de respeto y obediencia a la ley. Además, el número relativamente pequeño de leyes, cuyo cumplimiento aseguraba orden y seguridad a la sociedad, disponía al hombre antiguo a una observancia y obediencia rigurosa. No obstante, también en la antigüedad podemos encontrar algún ejemplo de resistencia a la ley o a la autoridad de los gobernantes, tal como se lee en el *Libro de Daniel*, que relata la historia de tres jóvenes judíos que prefieren ser arrojados a un horno de fuego en Babilonia antes de adorar la estatua de oro por orden de Nabuco-

⁴⁹ *Op. Cit.*

⁵⁰ *Critón*, 44b-49b.

donosor⁵¹ o el caso, ya citado, de Pedro y los Apóstoles ante el Sanedrín. Ciertamente, en ambos casos se trata de desobediencia u objeción de conciencia por motivos estrictamente religiosos.

Durante la Patrística y la Edad Media continúa esa predisposición antropológico-cultural de respeto y obediencia a la ley. Podemos citar, como ejemplos emblemáticos de ambos momentos históricos, a San Agustín y a Santo Tomás de Aquino. En el caso del primero, la obediencia a la ley es absoluta. La doctrina agustiniana no permite siquiera pensar en la posibilidad de que un derecho injusto sea considerado derecho. En el *De Libero Arbitrio* sostiene que “no es ley la que no es justa”⁵². Tomás de Aquino continúa el espíritu de respeto a la ley y la autoridad política privilegiando el orden y la seguridad pero, a diferencia de Agustín, acepta la existencia de leyes injustas frente a las cuáles admite la posibilidad de desobediencia condicionada a la no producción de escándalo o desorden⁵³, y de desobediencia obligada cuando las leyes humanas van contra la ley natural y la ley divina⁵⁴. Según la doctrina tomista de la ley, al hombre se le presentan las siguientes posibilidades: a) frente a leyes justas, obediencia indiscutible; b) frente a leyes injustas en tanto opuestas al bien humano, posibilidad de desobediencia condicionada a la no producción de desorden; c) frente a leyes injustas en cuanto se oponen a la ley divina, obligación de desobediencia⁵⁵.

La cosmovisión renacentista del hombre podría resumirse a través de cuatro características fundamentales: a) antropocentrismo, b) nominalismo, c) voluntarismo y d) laicismo. Con respecto a la primera, muy brevemente decimos que el centro del universo se desplazó de Dios, quien lo era durante la Edad Media, al hombre.

⁵¹ *Daniel*, 3, 16-18.

⁵² Cfr. *De Libero Arbitrio* I, 5, 12; *Civ. Dei*, XIX, 21, 1.

⁵³ Cfr. *S.Th.* II-II, q.57, a.1, ad 1; *S.Th.* I-II, q.96, a.4.

⁵⁴ Cfr. *S.Th.*, I-II, q.95, a.2.

⁵⁵ Cfr. *S.Th.* I-II, q.96, a.4, c.

Este antropocentrismo actúa como portal de entrada al racionalismo e individualismo de la modernidad que considerará al hombre como titular exclusivo de poderes y derechos, que no dudará en hacer valer frente al Estado. Por su parte, también el nominalismo, con su negación de toda esencia universal, considerando la misma como un mero nombre, abre paso al individualismo, puesto que desde esta doctrina filosófica no hay más naturalezas comunes. El voluntarismo consiste en dar preeminencia a la voluntad respecto de la inteligencia, alejándose así de la filosofía tradicional que siempre sostuvo la doctrina de la causación recíproca de ambas potencias. El voluntarismo filosófico, cuyo representante es Duns Scoto, trasladado al terreno político en la figura de Marsilio de Padua, abre el camino al imperio de la subjetividad y de la arbitrariedad. Es la época del nacimiento y posterior desarrollo de los denominados derechos subjetivos. La ciencia, la literatura, la filosofía, el arte y, en síntesis, el pensamiento de los humanistas de los s. XIV y XV son respuestas nuevas frente a los temas clásicos procedentes de una mentalidad laica que pretende romper los vínculos culturales tradicionales desarrollados por la Iglesia. Las objeciones de conciencia, sin embargo, siguen siendo por motivos religiosos, como lo muestra el ejemplo de Tomás Moro, figura estrictamente renacentista, si bien representa una continuación de la visión clásica, antigua y medieval, vinculada al respeto de la autoridad y del orden⁵⁶.

Las características destacadas en la cosmovisión renacentista se continúan en la modernidad, etapa en la que se agudiza la ruptura con la tradición clásica. Se agregan a esas características otras como el **racionalismo** que profundiza el individualismo incipiente del Renacimiento, el **contractualismo** que cambió fundamentalmente la concepción de la sociedad política, del gobernante, del ciudadano y de la ley y el **secularismo** que desvincula, totalmente, la autoridad de su origen divino y la ley civil de su subordinación a la ley natural, entendida como participación de la ley divina.

⁵⁶ Cfr. Vázquez de Prada, A., *Sir Tomás Moro*, Rialp, Madrid, 1983.

El racionalismo supone que el hombre con su sola razón se basta a sí mismo y es capaz de conocer, entender y dominar todo el mundo y la naturaleza que lo rodea, sea mediante la razón calculadora de Hobbes o la razón-cogito de Descartes. La concepción racionalista de la ley la constituye en la fuente superior de producción normativa. El fin de la legislación debe ser la traducción en reglas positivas de valores absolutos y eternos de una ley superior inherente a la condición humana. El derecho natural racionalista es un producto exclusivo de la razón humana sin ningún tipo de referencia objetiva a Dios. Aquí el hombre crea el derecho natural. Lo justo proviene del origen del mandato mismo, siendo la ley una obra absolutamente humana. No importa el contenido de la ley sino la autoridad inmanente de la que emana. Se observa en este punto la influencia del secularismo ya aludido, entre cuyos representantes podemos nombrar tanto a Hobbes como a Rousseau⁵⁷. En cuanto al contractualismo, iniciado por Hobbes, seguido por Locke⁵⁸, Rousseau, pasando por Kant⁵⁹, su influencia llega hasta nuestros días⁶⁰. A partir de él se abandona la concepción clásica de la sociabilidad natural del hombre. La sociedad es fruto de un artificio. Es la solución a la que se llega mediante un pacto o contrato que permite salir del “estado de naturaleza”. A partir del pacto entre seres iguales, que previo a él eran una simple multitud, surge el Estado y también el soberano, “ese dios mortal, al que debemos bajo el Dios inmortal toda nuestra paz y seguridad”⁶¹. El soberano, como persona artificial, crea las leyes civiles a partir de las cuales algo es bueno o malo, justo o injusto, tuyo o mío⁶². En

⁵⁷ Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, E.W.III, Molesworth, London, 1839-1845, reimpresión Scientia Verlag, Aalen, 1966; Rousseau, Jean J., *El Contrato Social*, Centro Editor de Cultura, Buenos Aires, 2005.

⁵⁸ Cfr. Locke, John, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge University Press, 1993.

⁵⁹ Cfr. Kant, I., *Metafísica de las Costumbres*, Altaya, Barcelona, 1993.

⁶⁰ Cfr. Boucher and Kelly, *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge, London, 1994.

⁶¹ Cfr. Hobbes, *Leviathan*, op. cit., cap. 17.

⁶² Cfr. Hobbes, *The Elements of Law* II, 10,8, ed. Tönnies, Barnes & Noble, New York, 2ª ed., 1969.

este contexto la naturaleza pierde su valor normativo. Se lee en el *De Cive*: “Antes de que hubiera gobiernos en el mundo no existía ni lo justo ni lo injusto, porque la naturaleza de estas cosas es relativa al mandato que las precede, y toda acción es por sí misma indiferente. Su justicia o injusticia proceden del derecho de quien gobierna, de tal forma que los reyes legítimos hacen una cosa justa al mandarla e injusta al prohibirla”⁶³. El constructivismo moral que surge del texto lleva, a su vez, al positivismo jurídico.

Otras nociones políticas modernas derivadas del contractualismo son la “regla de la mayoría” y aneja a ella la noción del consenso. Éstas aparecen, claramente, en la doctrina de John Locke, para quien el principio de la sociedad política depende del consenso de los individuos que deciden juntarse y crear la sociedad, que es la que tiene el poder de hacer leyes que son tales por el consenso⁶⁴.

La noción de contrato sirve no sólo para explicar el origen de la sociedad civil sino también la figura de la “representación”. A partir de la doctrina de la autorización y representación desarrollada por Hobbes en el cap. XVI del *Leviathan*, la noción se difundió ampliamente en los sistemas democráticos del mundo moderno, y, específicamente, a partir del sufragio universal los ciudadanos se convierten en electores y los gobernantes en representantes.

Toda esta mutación de las nociones clásicas de ley, justicia, autoridad, gobernante y gobernado a las nociones modernas, hasta aquí reseñadas, predispone al hombre contemporáneo a una visión más individualista y subjetiva del derecho, más laxa frente a la obligatoriedad de las normas, en la cual la desobediencia civil es percibida como un vehículo para proteger la autonomía individual y el derecho de las minorías frente al despotismo de las mayorías. La noción de Bien Común al que hemos hecho referencia en esta

⁶³ Cfr. Hobbes, *De Cive* II, 12, 1, E. W. II, Molesworth, , London, 1839-1845, reimpresión Scientia Verlag, Aalen, 1966.

⁶⁴ Cfr. Locke, John, *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*, cap. VII.

exposición como fin último de la vida humana, ha quedado en el olvido, y sólo es traída a cuentas, retóricamente, por algún político “desactualizado”, porque lo que impera es la búsqueda del bien individual. Frente a este panorama desolador, sin embargo, debemos reconocer que la “objeción de conciencia” aparece como una verdadera oportunidad para que el ciudadano, creyente o no-creyente, salga de la anomia y del escepticismo político al que lo condujo la cultura relativista en la que vive y se manifieste, valga la paradoja, como amante de la ley, para mostrar en sus actos de objetor la justicia en su sentido pleno, y así obrar con motivos rectos y determinantes, que serían la “causa” buena por la que se realiza una acción justa.