

## *El valor de la conciencia según Santo Tomás*

«La ambigüedad esencial implicada en la palabra conciencia»<sup>1</sup> nos obliga a precisar el sentido en que la vamos a usar. *Conciencia*, en el sentido más genuino de la palabra, significa para Santo Tomás una forma de conocimiento aplicativo<sup>2</sup>. Ahora bien, esta aplicación puede realizarse de formas diversas o referirse a cosas diferentes. El acto aplicado a la autopercepción de la propia persona y de sus actos, por el que el yo se hace consciente de sus actos, de lo que intenta hacer<sup>3</sup>, es la *conciencia psicológica*. Su objeto es «todo género de actos —tanto los cognoscitivos como los afectivo-volitivos— en cuanto están presentes al yo»<sup>4</sup>. Lo propio de ella es, pues, dar testimonio de cuanto ocurre en nosotros, de los hechos de conciencia<sup>5</sup>.

De esta conciencia psicológica distingue Santo Tomás la *conciencia moral*, otra forma de conocimiento aplicativo, dirigido a saber lo que debemos o no debemos hacer<sup>6</sup>. La conciencia psicológica es un testimonio que constata, la moral un juicio apreciativo, un acto de la razón práctica ordenado a dirigir la acción en el orden moral.

1. HENRI EY: *La conciencia*. Gredos, Madrid 1967, p. 11.

2. «Nomen enim conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid», *De Verit.*, 17, 1. «Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid», 1, 79, 13.

3. «Et ideo dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur, vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum quae fecit vel facere intendit», 2 Sent., d. 24, q. 2, a. 4.

4. ALEJANDRO ROLDAN: *La conciencia moral*. Razón y Fe, Madrid 1966, p. 24.

5. «Secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse... conscientia dicitur testificari», 1, 79, 13.

6. «Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum, 1, 79, 13; *De Verit.*, 17, 1.

Entre ambas, sin embargo, existe una relación necesaria. Por una parte, la conciencia psicológica es la base de la conciencia moral: para saber lo que debo hacer, cómo actuar, previamente debo conocer qué o quién soy yo; a esta pregunta responde la conciencia psicológica, a aquella la conciencia moral<sup>7</sup>. Por otra parte, podemos decir que la conciencia moral prolonga la conciencia psicológica. El conocimiento de sí mismo termina, normalmente, en el conocimiento del deber, pues el verdadero conocimiento de sí mismo consiste no sólo en analizar los fenómenos de la propia vida psíquica, sino también y sobre todo en descubrir lo que el yo, principio y sujeto de la acción, debe querer y ser<sup>8</sup>.

Aquí vamos a referirnos únicamente a la conciencia moral. En torno a ella pueden plantearse dos problemas principales. El primero referente al origen de la conciencia moral. Es decir, el origen de esos juicios de aprobación o desaprobación y reproche característicos de la conciencia moral. El segundo, relacionado con el anterior, es el referente a la validez de esos juicios de la conciencia moral: si son simples consejos o tienen fuerza obligatoria, y, en el último caso, de dónde reciben esa fuerza<sup>9</sup>.

Objeto preferente de este estudio es responder al segundo de los problemas, siguiendo fundamentalmente el pensamiento de Santo Tomás.

## 1. EL VALOR DE LA CONCIENCIA EN GENERAL Y SU FUNDAMENTO

El tema de la conciencia en Santo Tomás tiene un contexto cultural determinado, que explica los aspectos del tema sobre los que centró su atención, a saber, aquéllos que estaban entonces en discusión y necesitaban todavía una aclaración.

Un tema que atraía por entonces la atención de los teólogos era el de la naturaleza de la «sindéresis»: si era facultad especial o simplemente un hábito; si pertenecía al orden cognoscitivo o al volitivo; y sus relaciones con la conciencia. Santo Tomás entró de lleno en la discusión aportando su propia solución.

En torno a la conciencia dos temas atraían particularmente la atención de los autores, dividiéndolos en opiniones contrarias. Uno era el de la misma naturaleza de la conciencia. Santo Tomás, par-

7. Cfr. RENE LE SENNE: *Tratado de moral general*. Gredos, Madrid 1973, p. 307.

8. Cfr. GABRIEL MADINIER: *La conscience morale*. P.U.F., Paris 1969, pp. 43-44.

9. Cfr. RENE LE SENNE, *o. c.*, pp. 322-323.

tiendo del concepto de sindéresis como hábito de los primeros principios del orden práctico<sup>10</sup>, concluye definiéndola como un acto de la razón práctica, que dirige la acción en el orden moral. El otro giraba en torno a la cuestión de si era o no era obligatorio seguir el dictamen de la conciencia errónea. En la respuesta a esta situación se encuentran precisamente las ideas principales acerca del valor de la conciencia.

La primera afirmación acerca del valor de la conciencia es concederle un carácter obligatorio. Es obligatorio seguir los dictados de la propia conciencia establecidos de buena fe. En la *Suma*<sup>11</sup>, en efecto, enumera *el ligar* entre las funciones propias de la conciencia. La obligación es un ligamen; la obligación ata. Por eso, afirmar que la conciencia liga, es lo mismo que decir que marca la dirección a seguir en nuestros actos, que obliga.

En las cuestiones disputadas «de Veritate»<sup>12</sup> se propone expresamente la cuestión: «*utrum conscientia liget*». La conclusión es afirmativa: está fuera de toda duda que la conciencia obliga. Llega a esta conclusión partiendo de la semejanza entre *ligatio* física y moral. La *ligatio*, en general, supone la imposición de una necesidad, pero se trata siempre de una necesidad impuesta por otro, pues la *ligatio* no es posible en las cosas necesarias en sí mismas. En el orden físico, ligar un cuerpo significa ponerle bajo una necesidad incondicionada, impedirle todo movimiento. En el orden moral, la necesidad impuesta a la voluntad, de acuerdo con la naturaleza misma de la voluntad, es condicionada, es una necesidad impuesta por el deseo de conseguir un fin: si se quiere conseguir este bien, o evitar aquel mal, es preciso hacer tal o tal cosa. En el orden físico induce la necesidad un agente externo; en el orden moral, ese agente es la autoridad a través de la ley. Ahora bien, en ambos casos esa necesidad no se puede inducir más que a través de algún tipo de contacto. En el orden moral el contacto entre la autoridad y el sujeto lo establece el conocimiento: «nadie es obligado por un precepto a no ser mediante el conocimiento del mismo». Por consiguiente, puesto que la conciencia es precisamente ese conocimiento aplicativo de la ley al acto particular del sujeto, síguese que la conciencia obliga con la misma fuerza que la ley.

10. «Principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim», 1, 79, 12.

11. *Ibid.*, 13.

12. *De Verit.*, 17, 3.

En esta argumentación para probar el carácter obligatorio de la conciencia, va implícita una segunda afirmación, referente al origen o fundamento de esa fuerza obligante de la conciencia, que es el mismo precepto divino, la ley moral: «la conciencia obliga en virtud del precepto divino»<sup>13</sup>, que ella no hace más que aplicar al acto particular.

Esta vinculación entre conciencia y ley moral, de la que aquella recibe toda su fuerza obligante, ayuda a esclarecer el clásico problema de la conciliación entre libertad y deber, autonomía y heteronomía de la conciencia. En su solución se puede llegar a dos extremos igualmente viciosos. Uno consiste en que, para salvar la autonomía de la conciencia, se opta por hacer de ella una norma absoluta, independiente de toda ley, principio superior o norma trascendente a ella misma. Los intentos de esta absolutización de la conciencia son antiguos, repetidos y variados: «Este afán de bastarse la conciencia a sí misma, que se remonta en rigor a Sócrates, ha sido puesto de relieve por Nietzsche, como una de las características de los tiempos modernos. Es el tema de la muerte de Dios. La conciencia se queda sin padre y llega así a liberarse del complejo de dromedario (carga moral), para adquirir finalmente la fascinante y embriagadora libertad del león de la selva (libertad moral)»<sup>14</sup>.

En el otro extremo cae la opinión que resuelve el problema de la conciliación entre autonomía y heteronomía de la conciencia, negando la autonomía. Una forma de llegar a esta negación de la autonomía de la conciencia es, por ejemplo, mediante «la absolutización de una conciencia colectiva autónoma, como ocurre en la moral marxista-leninista, para la que la responsabilidad no es sino un eco sin resonancias personales de una sociedad abstracta y todopoderosa, que se desenvuelve en la historia de un modo mecánico e inexorable»<sup>15</sup>.

La vinculación necesaria entre ley moral y conciencia, apuntada en la doctrina tomista, resuelve, en cambio, el problema sin estridencias. Por una parte, la heteronomía de la conciencia queda asegurada por el hecho de ser la conciencia acto aplicativo de la ley moral, de la que, por lo mismo, depende. Santo Tomás conoció esta objeción: concediendo un valor obligatorio a la conciencia, va a resultar que el hombre se da la ley a sí mismo, es autónomo

13. Ibid.

14. ANTONIO HORTELANO: *Moral responsable*. Sígueme, Salamanca 1969, p. 256.

15. Ibid. p. 14.

y su conciencia no depende de nadie. Pero no le resultaba difícil contestar a ella: «el hombre no se da a sí mismo la ley, sino que a través del acto de conocimiento (conciencia), por el que conoce la ley establecida por otro, se ve obligado a cumplir la ley»<sup>16</sup>.

Por otra parte, salva perfectamente la autonomía de la conciencia, pues afirma la necesidad insustituible de la intervención de la conciencia para poner en contacto la ley moral con los actos particulares del individuo, de tal manera que sólo mediante la fidelidad a la conciencia es posible el cumplimiento de la ley moral, la realización de sí mismo. Por eso, no tiene sentido convertir la conciencia individual en un puro reflejo de una conciencia colectiva, en cuyo seno nacería y de la que se nutriría. La sociedad no crea las conciencias, no da al individuo el instrumento para discernir entre el bien y el mal, aunque a través del orden establecido y en forma de presiones, ejemplos, etc., proporcione materia y oriente el juicio de la conciencia. El juicio de discernimiento de la conciencia individual es insustituible. Esto se confirma ante el hecho de que, en una sociedad compleja como la nuestra, cada individuo pertenece a grupos distintos: la familia, la profesión, un medio cultural determinado, la nación, etc. Cada uno de estos grupos, entre los que se encuentra dividida la conciencia individual, no le ofrece valores homogéneos, idénticos, sino valores distintos e incluso contradictorios. Por eso, en este contexto la conciencia individual se ve fatalmente enfrentada a la alternativa de escoger por sí misma entre los distintos valores que le son propuestos, lo cual confirma esa necesidad de discernimiento y de juicio individual, que es función propia de la conciencia<sup>17</sup>.

## 2. EL CASO DE LA CONCIENCIA ERRONEA

La conciencia recibe su fuerza obligatoria de la ley moral, que ella descubre y aplica sin establecerla. Por eso, siempre que el juicio de conciencia está de acuerdo con la ley moral, es evidente su autoridad, su valor y carácter obligatorio. Un nuevo problema se suscitara, sin embargo, caso de ser posible un desacuerdo entre el juicio de conciencia y la ley moral. Esta posibilidad parece que no debiera ocurrir, ya que convierte a la conciencia en una norma débil y poco de fiar.

16. De Verit., 17, 3 ad 1.

17. Cfr. G. MADINIER, *o. c.*, p. 20 ss.

No obstante, Santo Tomás admite y explica esta posibilidad de que el juicio de conciencia se aparte de la ley moral, yerre<sup>18</sup>. El funcionamiento del proceso que, partiendo de los principios de la sindéresis, culmina en el juicio de conciencia, es como el de un silogismo. Las premisas serían: los principios de la sindéresis, como premisa mayor; los principios de la ciencia moral en sentido amplio, es decir, las conclusiones que la razón establece a partir de los principios de la sindéresis, como premisa menor. La conclusión, entonces, de esta especie de silogismo sería el juicio de conciencia. Un ejemplo: el primer principio de la sindéresis es que «hay que hacer el bien y evitar el mal». A partir de él la razón llega a establecer que el adulterio es malo y debe ser evitado, porque está prohibido por la ley moral. De estas premisas se seguirá la conclusión concreta y definitiva o juicio de conciencia: *aquí y ahora éste adulterio debe ser evitado*<sup>19</sup>.

Ahora bien, dentro de este esquema puede llegarse a una conclusión o juicio de conciencia erróneo por dos motivos. Primero, cuando alguna de las premisas es falsa; segundo, cuando, a pesar de ser verdaderas las premisas, la aplicación que se hace de ellas es defectuosa<sup>20</sup>.

Puede ocurrir, en efecto, que una de las premisas sea falsa. En nuestro caso el error no puede afectar a la mayor o principio de la sindéresis, porque, según Santo Tomás, en la sindéresis no cabe el error<sup>21</sup>; pero sí puede darse en las conclusiones deducidas por la razón de los principios de la sindéresis. No es imposible tampoco que, a pesar de ser verdaderas las premisas, se cometa un error prudencial en su aplicación. Por ejemplo, «hay que hacer el bien», «socorrer al pobre es bueno», son principios verdaderos, pero que pueden ser aplicados defectuosamente en un caso concreto, bien porque se piensa equivocadamente que no se tienen bienes superfluos para atender esa necesidad (el avaro), bien porque se juzga, también equivocadamente, que la necesidad de esa persona es aparente, pues se trata de un sacacuartos, un embaucador. En ambos casos, cuando alguna de las premisas es falsa

18. 2 Sent., d. 27, q. 3, a. 2; De Verit., 17, 2; Quodl. 3, q. 12, a. 16.

19. Cfr. 2 Sent., d. 24, q. 2, a. 4

20. «Conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem specialem actum; in qua quidem applicationem contigit esse errorem dupliciter: uno modo, quia id quod applicatur, in se errorem habet; alio modo ex eo quod non bene applicatur; sicut in sillogizando contigit peccatum dupliciter: vel ex eo quod aliquis falsis utitur, vel ex eo quod non recte sillogizat», De Verit., 17, 2.

21. Cfr. 2 Sent., d. 39, q. 3, a. 1; De Verit., 16, 2.

y cuando su aplicación es defectuosa, la conclusión o juicio de conciencia al que se llega es erróneo. En el ejemplo de la limosna antes citado, del error prudencial acerca de los bienes propios (motivado por la avaricia) o acerca de la necesidad ajena, se llega a un juicio de conciencia equivocado: aquí y ahora no estoy obligado a socorrer a este necesitado.

Así pues, la conciencia no es infalible, puede caer en el error. Por consiguiente, es obligado preguntarse si también la conciencia errónea obliga, si sus dictados conservan la misma fuerza obligatoria que los de la conciencia recta o que está conforme con la ley. A este respecto Santo Tomás cita, en primer lugar, una opinión que, por supuesto, él no comparte. Sostiene esa opinión que «la razón o conciencia errónea en torno a cosas indiferentes, mandándolas o prohibiéndolas, obliga, y la voluntad en desacuerdo con tal dictamente falso es mala y pecado. Al contrario, que la razón o la conciencia que ordena cosas esencialmente malas o prohíbe cosas esencialmente buenas y necesarias para salvarse no obliga, y que la voluntad que se aparta de tal dictamen no se hace mala»<sup>22</sup>. No sólo no comparte una semejante opinión, sino que la califica de irracional, estableciendo su propia tesis de que toda conciencia, sea recta o errónea, y en cualquier materia, obliga, de tal manera que obrar en contra del dictamen de la propia conciencia es pecado<sup>23</sup>. «Es un bien, por ejemplo, abstenerse de la fornicación; pero la voluntad no puede tender a él sino en cuanto que es propuesto por la razón; y si ésta, por error, lo estima como malo, la voluntad lo aceptará como tal y se hará mala queriendo el mal, no ciertamente un mal en sí, sino lo que es aprehendido como mal por la razón. Asimismo, creer en Cristo es en sí mismo bueno y necesario para salvarse; pero la voluntad no se dirige a ello sino bajo el aspecto en que es presentado por la razón. Y si la razón propone ese acto como malo, la voluntad, al tender a él, obra el mal, no ciertamente porque sea malo en sí, sino por la aprehensión accidental de la razón»<sup>24</sup>.

Los ejemplos, tomados del Aquinate, muestran bien el valor que la conciencia recibe en su pensamiento, al mismo tiempo que explican la razón por la que ese valor lo conserva incluso la con-

22. 1-2, 19, 5.

23. «Omnis conscientia, sive recta, sive erronea, sive in per se malis, sive indifferentibus, est obligatoria, ita quod qui contra conscientiam facit, peccat», Quodl. 3, q. 12, a. 16. «Omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala», 1-2, 19, 5.

24. 1-2, *ibid.*

ciencia errónea. La voluntad no es la facultad descubridora del bien, sino únicamente su realizadora. La separación entre el bien y el mal es establecida por la razón y, luego, presentada a la voluntad. Concretamente, es la conciencia la que, de manera inmediata e individual, dice lo que es bueno y lo que es malo. Por eso, la voluntad que tiende al bien, pero bajo la razón de mal, en cuanto que como tal le es presentado por la razón o conciencia, peca, pues realmente desea y ama el mal; de igual suerte, si se aparta de lo que la conciencia le propone como bueno, aunque en realidad sea malo, obra mal, pues intencionalmente huye del bien y se adhiere al mal<sup>25</sup>.

Puesto que obliga tanto la conciencia recta como la errónea, no se ve la importancia de hacer esta distinción entre conciencia recta y conciencia errónea, si ambas obligan por igual. Sin embargo, esta no sería una conclusión aceptable dentro del pensamiento tomista, pues aunque la conciencia errónea obligue, no lo hace de la misma manera que la recta; ésta obliga «per se», aquélla únicamente «per accidens». «Digo que la recta obliga *simpliciter*, porque obliga absolutamente y en toda circunstancia... Por el contrario, la conciencia errónea no obliga sino *secundum quid* y bajo condición... tal conciencia no obliga en toda circunstancia; puede suceder algo, a saber: el cambio de conciencia, lo cual sucedido, ya no obligaría. Y lo que vale bajo condición solamente se dice *secundum quid*. Digo, pues, además, que la conciencia recta obliga *per se*, la errónea *per accidens*; lo que se hace evidente así: el que quiere o ama una cosa en razón de otra, ama aquello que es causa de amar lo demás *per se*, y todo lo demás lo ama *per accidens*; como el que ama el vino porque es dulce, ama el dulce *per se* y el vino *per accidens*. Pues bien, el que tiene la conciencia errónea creyendo tenerla recta (de otro modo no erraría), no adhiere a la conciencia errónea por la rectitud que cree haber en ella, sino que lo hace *per accidens*, en cuanto que esta conciencia que cree ser recta, sucede que es errónea. De aquí, que, *per se loquendo*, está obligado por la conciencia recta; *per accidens* por la errónea»<sup>26</sup>.

La distinción no es vanal, pues en ella va implicada la necesidad de una adecuada formación de la conciencia, y ello por exigencias de la propia conciencia en cuanto acto aplicativo de la

25. «Si aliquis fugiat per voluntatem quod ratio bonum dictat, est ibi fuga boni, quae fuga malum est... et similiter si ratio dictat aliquod bonum esse malum, voluntas non potest in illud tendere, quin mala sit», 2 Sent., d. 39, q. 3, a. 3.

26. De Verit., 17, 4.

ley moral al acto particular. Aunque la conciencia errónea conserva valor obligatorio, no precisamente por razón de su error, sino por lo que, a pesar del error, tiene de conciencia, en ella, sin embargo, hay una tendencia intrínseca a completarse en la conciencia recta.

La imperfección de la conciencia errónea por relación a la recta quedará más de manifiesto aún en la continuación de la exposición del pensamiento de Santo Tomás. En la *Suma*, después de afirmar que toda voluntad que se aparta de la razón o conciencia, sea recta o errónea, es mala<sup>27</sup>, continúa preguntándose si la voluntad conforme a la razón o conciencia errónea, la voluntad que sigue sus dictados, es buena. La respuesta del Aquinate a esta nueva cuestión, no sin sorpresa y desconcierto de algunos<sup>28</sup>, no es afirmativa.

Comienza distinguiendo entre error voluntario e involuntario de la conciencia. Cuando el error de la conciencia es directa o indirectamente voluntario, «este error no excusa de que la voluntad, conforme a una razón o conciencia así errónea, sea mala»<sup>29</sup>. Por el contrario, cuando el error de la conciencia es involuntario, concede que ese error excusa de pecado a la voluntad conforme a esa conciencia errónea, pero no admite por eso que sea buena. La primera objeción del artículo, en efecto, pretendía llevar a esa consecuencia: «Como la voluntad que se aparta de la razón tiende a lo que ésta juzga malo; así la que es conforme a la razón tiende a lo que ella juzga bueno. Pero la voluntad en desacuerdo con la razón falsa es mala. Luego la que se conforma con ella, aún errónea, es buena». Con todo lo lógica que pueda parecer esta consecuencia, Santo Tomás no la admite, porque «como dice Dionisio, el bien resulta de la integridad de la causa; pero el mal, de cualquier defecto singular. Por eso, para que un objeto al que tiende la voluntad pueda llamarse malo, basta que lo sea en la realidad o en la aprehensión de la razón. Al contrario, para llamarse bueno es preciso que lo sea en los dos aspectos»<sup>30</sup>.

La cuestión, en opinión de sus comentaristas, es algo más que un simple juego de palabras, pues «hay envuelta en ello una cuestión más profunda que afecta a toda la moral, que no debe ser separada de la metafísica, en cuanto que el «ens» y el «bonum»

27. 1-2, 19, 5.

28. Cfr. ERIC D'ARCY: *La conciencia y su derecho a la libertad*. Madrid, Fax, 1963, p. 112 ss.

29. 1-2, 19, 6.

30. *Ibid.* ad 1.

coinciden. De aquí que la conclusión sea importante: la conciencia errante, aun invenciblemente tal, hace, sí, que el acto no sea «pecaminoso»; pero no le hace positivamente bueno, ya que no le conforma con la verdad. Ese acto recibe una bondad «subjetiva» que lo salva ante la responsabilidad de la conciencia; pero es deficiente ante el orden objetivo querido por Dios, y tendrá siempre una tendencia «de iure» a ser «integralmente bueno». No hay que decir la importancia que esto tiene para que en toda la línea de la moralidad, desde la liberación del pecado hasta las cumbres místicas, se atienda no solamente a una moral «formalmente» sólo buena, sino también «materialmente» buena. A no contentarnos con la «autenticidad» y las buenas «intenciones», sino a conseguir la Verdad de Dios»<sup>31</sup>.

### 3. LOS DERECHOS DE LA CONCIENCIA INVENCIBLEMENTE ERRÓNEA

La conclusión de todo lo expuesto es que la conciencia, lo mismo la recta que la errónea, es norma obligatoria de obrar en el orden moral. En consecuencia, en el sujeto existe una verdadera obligación, un deber de seguirla, siempre que sea involuntaria o iculpablemente errónea y, cuando es voluntaria y culpablemente errónea, deber de deponerla corrigiendo el error. Ahora, dando un paso más; se trata de saber «si a esa obligación debe responder en los demás una obligación verdaderamente "objetiva", no sólo de respetarla en su fuero interno, sino también en el fuero externo. En ese caso habría que decir que la conciencia invenciblemente errónea no sólo es fuente de obligaciones morales para el que la posee, sino también para los demás. No solamente tiene obligación, sino también derecho»<sup>32</sup>.

En otras palabras, puesto que es obligatorio seguir los dictados de la propia conciencia, el individuo intentará vivir conforme a su conciencia no sólo interna, sino también externamente. Ahora bien, en el caso de la conciencia errónea su reivindicación de libertad para actuar sin el estorbo de fuerzas exteriores, puede plantear conflictos, pues, a causa de su error, puede chocar con otras convicciones, más o menos basadas en la verdad, con las leyes, con la autoridad, etc. Son numerosos los posibles casos de conflicto.

31. JOAQUÍN M.<sup>a</sup> ALONSO: *Derechos de la conciencia errónea y otros derechos*. Madrid, Cocusa, 1964, pp. 219-220.

32. J. M.<sup>a</sup> ALONSO: *o. c.*, pp. 14-15.

Por ejemplo, «¿tiene derecho a sus trofeos el cazador de cabezas de Melanesia y tiene derecho a este rito, del que espera el aumento de sus fuerzas mágicas? ¿Se puede reconocer en la India la muerte en la hoguera de las viudas como un libre derecho de conciencia, porque expresa una alta idea de la unidad de los cónyuges?»<sup>33</sup>. O también, ¿existe un derecho a vivir la propia creencia religiosa, aunque sea errónea, no sólo de manera individual e íntima, sino también de manera social y externa? ¿Se puede admitir como un verdadero derecho el resistir y desobedecer una ley, a la autoridad, por fidelidad a las convicciones de la propia conciencia?

Evidentemente, en Santo Tomás no encontramos un planteamiento tan explícito de la cuestión, por no estar suscitada ni en la misma forma, ni con la misma urgencia, en su contexto cultural que en el presente. Por eso, vamos a reducir nuestro estudio a tres puntos. El primero, más general, acerca de la medida en que las exigencias sociales de la conciencia invenciblemente errónea pueden tener cabida dentro del concepto tomista de derecho, o si sólo pueden ser reconocidas en concepto de permitidas o toleradas. Los otros dos, más concretos, uno será el de el alcance del derecho, caso de ser reconocido este derecho, de la conciencia en materia religiosa, cuando aquélla es errónea; el segundo referente a la beligerancia concedida por el Aquinate a la conciencia frente a las exigencias de una ley o ante la orden de una autoridad, es decir, en qué medida admite la posibilidad de una objeción de conciencia.

#### a) *¿Derecho o tolerancia?*

Originariamente «ius», «derecho», designa lo justo, el objeto de la justicia<sup>34</sup>. Propio de la virtud de la justicia, por comparación a las otras virtudes morales, es que aquélla mira al sujeto no en sí mismo, sino que lo considera en sus relaciones con los otros<sup>35</sup>. Es decir, aunque como el resto de las virtudes morales es una virtud inherente y perfectiva del sujeto, sin embargo, así como las otras virtudes regulan las pasiones del sujeto en sí mismo, la justicia, por el contrario, regula las relaciones del sujeto con los otros. Nota esencial, pues, de la justicia es la *alteridad*.

33. JOSEF RUDIN: *La conciencia moral desde el punto de vista católico*. En «La Conciencia moral». Madrid, Revista de Occidente, 1961, p. 215.

34. «Ius est obiectum iustitiae», 2-2, 57, 1.

35. «Iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum», *ibid.*

Otra nota esencial de la justicia es la *objetividad*. Las relaciones entre sujetos diversos que modera la justicia se establecen a través de un objeto, de una «res»<sup>36</sup>; que es el «ius», lo justo, el objeto de la justicia o derecho objetivo. ¿Qué hace este «iustum», objeto de la justicia o derecho objetivo? Pone en relación a dos o más sujetos; «establece, pues, un orden objetivo entre los individuos; conforma sus mutuas relaciones de manera que entre ellos se dé una situación justa»<sup>37</sup>.

Esta «res» u objeto de la justicia funda una doble relación. Una relación del sujeto a la «res» en cuanto debida o perteneciente a él, es el derecho subjetivo. Otra relación del sujeto a la «res» en cuanto debida a otro, que es una relación de *deber*. La relación deber-derecho es correlativa. Acerca de un mismo objeto se establece una doble relación: de derecho en una persona, en cuanto que tal objeto le pertenece, es suyo; en los demás el deber correspondiente de respetar el derecho del otro.

Así pues, según esta concepción del derecho, desde la interioridad de un deber ante la conciencia propia, no se pasa necesariamente a un derecho ante los demás; este paso únicamente es posible si las personas pueden encontrarse en algo justo que, como «medium rei», al mismo tiempo que las supera, las reúne en relaciones de justicia. Ahora bien, en el caso de la conciencia errónea, la apreciación subjetiva equivocada puede ciertamente dar lugar a una obligación subjetiva de seguir ese dictamen equivocado de la conciencia, pero carece de objetividad para convertirse en el «medium rei» que sirva de base para el encuentro en una relación de derecho con los demás. Por eso, el convencimiento subjetivo del cazador melanesio de cabezas, por ejemplo, acerca del valor e importancia de su rito, no convierte su exigencia en un derecho ante los demás, ya que esa exigencia, por sería e importante que sea para él, carece de base objetiva.

Por consiguiente, no parece que, dentro del concepto tomista del derecho tan fuertemente objetivista, las exigencias sociales de la conciencia errónea puedan alcanzar el carácter de derecho en sentido estricto. Esto, por otra parte, tampoco significa que siempre han de ser rechazadas o reprimidas, sino que puede ocurrir incluso que deban ser permitidas o toleradas. Así, sin alcanzar un

36. Entendida esta «res» en sentido amplio, es decir, «soit un acte, une prestation, etc.», B. OLIVIER: *Les droits de la conscience*. En «Tolérance et communauté humaine». Casterman, 1952, p. 176.

37. P. DELOS: *Somme théol. Traité de la justice*. Reinsegnements techniques. Edit. Revue des Jeunes, p. 230.

carácter de estricto derecho, pueden llegar a tener un cierto grado de exigencia a título de tolerancia.

Misión de la ley humana, en efecto, no es ni reprimir todos los vicios, ni preceptuar todos los actos de las virtudes, sino prohibir únicamente aquellos actos viciosos que atentan más directamente a la convivencia humana, y exigir aquellos actos virtuosos más necesarios para conseguirla<sup>38</sup>, ya que la ley ha de ajustarse a la condición de aquéllos para quienes está hecha. Ahora bien, la sociedad humana «en una gran mayoría es de imperfectos en la virtud»<sup>39</sup>. Esta permisión no significa, por otra parte, que la ley humana apruebe tales males, sino simplemente que no le corresponde a ella regularlos<sup>40</sup>. El ámbito de la ley humana, por lo mismo, es limitado, por eso precisamente es necesario que exista una ley superior, la ley divina o eterna, a la cual nada escapa<sup>41</sup>.

La tolerancia es, desde luego, una concesión hecha a la condición humana débil y pecadora: se permiten algunos males, para evitar otros peores o a fin de que no sean impedidos bienes mayores. Por ejemplo, la prostitución es un mal que se tolera en orden a evitar otros peores, ya que, como observa Santo Tomás, citando a San Agustín, «quita a las meretrices de entre los humanos y habrás turbado todas las cosas con sensualidades»<sup>42</sup>. La tolerancia, no obstante, es más que el puro oportunismo, tiene origen en una actitud no sólo benevolente, sino también respetuosa y misericordiosa ante la condición humana. Prueba de ello es que fundamenta esta actitud en el mismo comportamiento divino, en la tolerancia divina. Ahora bien, la tolerancia divina respecto del pecado y del pecador es algo más que simple oportunismo<sup>43</sup>.

#### b) *El derecho a la libertad religiosa.*

Sobre este tema se escribía mucho hace unos años y se discutía a veces apasionadamente<sup>44</sup>. Por eso, pasado ya su momento álgido, ni tiene interés volver a un estudio detallado del mismo, ni es

38. Cfr. 1-2, 96, 2 y 3.

39. Ibid., 2.

40. Cfr. 1-2, 93, 3 ad 3.

41. Cfr. 1-2, 91, 4.

42. 2-2, 10, 11.

43. Cfr. *ibid.*

44. La bibliografía sobre el particular es abundante: J. M.<sup>a</sup> ALONSO: *o. c.*; PEDRO CAÑADA: *El derecho al error*. Barcelona, Herder, 1968; FRANZ SCHOLZ: *La conciencia religiosa y su derecho*. En «Hombre, Dios y Revelación». Salamanca, Sígueme, 1968, pp. 229-268; L. JANSSENS: *Liberté de conscience et liberté religieuse*. Paris, Desclée de Brouwer, 1964; VARIOS: *Libertad religiosa*. Madrid, Studium, 1964; VARIOS: *La*

esta nuestra intención, sino enfocarlo desde la perspectiva de Santo Tomás, en la medida en que pudo ser previsto por él. Desde luego no fue planteado por él en los términos precisos que ahora tiene: si la libertad de elegir y profesar una religión es, no sólo un derecho más entre los derechos del ciudadano, sino un verdadero derecho natural. En Santo Tomás hay que acudir principalmente al tratado sobre la infidelidad, pecado opuesto a la fe, para conocer el valor que le concede a la conciencia disidente de la fe católica.

Podemos comenzar estudiando el alcance de las concesiones que hace a las exigencias internas de la conciencia disidente de la fe católica. Ahora bien, el valor de la conciencia errónea es diferente, según sabemos, según se trate de un error voluntario y, por tanto culpable, o de un error involuntario e inculpable. Por eso, es preciso considerar, en primer término, hasta qué punto puede ser involuntario para Santo Tomás el error en materia religiosa.

Distingue entre la infidelidad negativa, que es la del que no tiene fe porque no ha oído nada todavía sobre ella, la infidelidad que supone ya una oposición a la fe, como es la del que rehusa escuchar las proposiciones de la fe o, habiéndolas oído, las desprecia y no las acepta<sup>45</sup>. Mientras la primera no implica pecado alguno, la segunda sí es pecado, ya que supone mala voluntad. Ahora bien, ¿es posible la infidelidad puramente negativa? En otras palabras, ¿ha llegado ya a todos el anuncio de la fe? Tal es el problema, al que Santo Tomás parece dar respuesta afirmativa, por lo que no admite fácilmente la infidelidad puramente negativa.

El comentario al pasaje del apóstol San Pablo: «Pero digo yo: ¿es que no han oído? Ciertamente que sí. Por toda la tierra se difundió su voz, y hasta los confines del orbe habitado sus palabras» (Rom. 10, 18), le brinda la ocasión de tratar el tema. Conoce dos interpretaciones de este pasaje. La de San Agustín, quien, apoyándose en que el interior de África existían aún tribus que no habían tenido contacto alguno con el evangelio, daba a las palabras de que la voz de los heraldos del evangelio había llegado hasta los confines de la tierra un sentido de futuro. Y la de San Juan Crisóstomo, que les daba un sentido de presente, a todas las gentes

*liberté religieuse*. Paris, Edit. du Centurion, 1965; VARIOS: *La liberté religieuse*. Paris, Edit. du Cerf, 1966; VICTORINO RODRIGUEZ: *Sobre la libertad religiosa*. Salamanca 1965; etc.

45. Cfr. 2-2, 10, 1.

había llegado ya el anuncio del evangelio en tiempos de los apóstoles.

Santo Tomás, en primer lugar, intenta conciliar ambas interpretaciones. En efecto, el evangelio había sido anunciado a todos los hombres en tiempos de los apóstoles, como interpretaba San Juan Crisóstomo; sin embargo, la Iglesia no habría sido todavía implantada perfectamente en todas partes, esto sólo se logrará más adelante, y a esto se referiría la interpretación de San Agustín. De todas maneras y, en segundo lugar, cree que la interpretación de San Juan Crisóstomo está más de acuerdo con la intención del Apóstol <sup>46</sup>.

Si todos, en virtud de este anuncio universal, han podido tener algún contacto con el evangelio, será difícil excusar su permanencia en la infidelidad. Incluso para los que viven una vida selvática, en contacto con las fieras y no con otros hombres, encuentra una posibilidad de encuentro con el evangelio. Si, de acuerdo con su razón natural, hubieran practicado el bien y evitado el mal, Dios, sea por una inspiración interna, o enviándoles un predicador, les habría proporcionado un contacto suficiente con la fe, de manera que su infidelidad fuese inexcusable <sup>47</sup>. Por eso, es evidente que sólo quedan privados de la fe los que libremente le ponen algún obstáculo. La luz del sol, por ejemplo, ilumina de hecho a todo el mundo, pero no la ve el que cierra los ojos; de manera similar la predicación del evangelio ha resonado en toda la tierra, y sólo quedan al margen de su influjo los que libremente la rechazan <sup>48</sup>.

Con todo, Santo Tomás admite el principio de la necesidad de libertad interior para el acto de fe, nadie puede creer a no ser queriendo. En este sentido los judíos y paganos, que nunca han abrazado la fe, no deben ser obligados a aceptarla por la fuerza, ya que la fuerza exterior no es un medio apropiado para engendrar la fe en el interior de la persona. En cambio, los herejes y apóstatas, que aceptaron en un tiempo la fe, si pueden ser, «aun por

46. Cfr. In Rom. 10, lect. 3.

47. «Non sequitur inconueniens posito quod quilibet teneatur aliquid explicitè credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur: hoc enim ad diuinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorum dirigiret, sicut misit Petrum ad Cornelium», De Verit., 14, 11 ad 1.

48. Cfr. Contra Gent., I, 3, c. 159,

la fuerza física; compelidos a cumplir lo que han prometido y mantener lo que una vez han aceptado»<sup>49</sup>.

Pasamos de esta manera a estudiar las concepciones que, según Santo Tomás, se pueden hacer a las exigencias sociales y externas de una conciencia disidente de la fe católica. Contra los judíos y paganos, respetando la libertad interior del acto de fe, se puede usar la fuerza, no para obligarlos a abrazar la fe, sino para evitar que la impidan con blasfemias, incitaciones o persecución declarada. Este principio no deja de ser peligroso, ya que el alcance de la blasfemia e incitación se puede ampliar cuanto se quiera. Así se pueden considerar sus mismos ritos como una incitación contra la fe. De hecho, mientras los de los judíos pueden ser tolerados, porque en ellos se prefiguraban las verdades de nuestra fe, los de los paganos, «que no entrañan verdad ni utilidad alguna, no deben ser igualmente tolerados, si no es para evitar algún mal, como el escándalo, la discordia que podría originar o la oposición a la conversión de aquellos que, poco a poco, así tolerados, se convierten a la fe»<sup>50</sup>.

Estos principios justificarían incluso la guerra contra los infieles, «no para obligarles a aceptar la fe (pues si los vencen y hacen cautivos los dejan en su libertad de creer o no creer), sino para forzarlos a no impedir la fe de Cristo»<sup>51</sup>.

Si este es el alcance de la tolerancia respecto de judíos y paganos, el rigor con relación a herejes y apóstatas es todavía mayor. La herejía, en sí misma, es un pecado tal que les hace dignos no sólo de la excomunión de la Iglesia, sino también de la misma muerte, «pues mucho más grave es corromper la fe, la vida del alma, que falsificar moneda, con que se sustenta la vida corporal. Y si tales falsificadores y otros malhechores justamente son entregados sin más a la muerte por los príncipes seculares, con más razón los herejes, al momento de ser convictos de herejía, podían no sólo ser excomulgados sino ser entregados a justa pena de muerte»<sup>52</sup>. No obstante, la Iglesia, a pesar de la gravedad de su pecado, no usa de inmediato de este rigor, no los condena sin más, sino que los corrige primero, y, sólo ante la pertinacia en el pecado, acude a la excomunión e incluso a entregar al hereje al juicio secular, para que lo conduzca a la última pena<sup>53</sup>.

49. 2-2, 10, 8.

50. 2-2, 10, 11.

51. 2-2, 10, 8.

52. 2-2, 11, 3.

53. Ibid.

c) *La objeción de conciencia.*

Por objeción de conciencia se entiende, en sentido general, la resistencia de una persona frente a una ley o una orden de la autoridad, basada en la fidelidad a las convicciones de la propia conciencia. En sentido más restringido, con este término se designa en la actualidad la negativa de un ciudadano a obedecer al llamamiento a las armas, por motivos considerados imperativo de conciencia.

La primera forma de conflicto cabe señalar que, en principio, no es normal. La conciencia, tal como la entiende Santo Tomás, es la norma próxima subjetiva del obrar, sus dictados, cuando manda o prohíbe, es obligatorio seguirlos, incluso en el caso de que sea errónea; pero no es norma última, sino norma a su vez regulada, que necesita ser guiada por otra norma superior, que es la ley moral objetiva, la cual corresponde precisamente a la conciencia descubrir para aplicarla al caso particular. Por eso, lo normal debiera ser la armonía entre la ley moral, que orienta a la conciencia en su función normativa, y la conciencia, que suscribe interiorizándolas las exigencias de la ley moral.

Cuando a pesar de todo se plantea esa situación es por doble motivo. Primero, por deficiencia de la misma ley o de la autoridad en su ejercicio. Esto sólo puede suceder con relación a la ley humana y en el ejercicio de la autoridad humana, ya que en la ley divina o eterna y en la ley natural, «participación de la ley eterna en la criatura racional»<sup>54</sup>, no cabe deficiencia. Segundo, por defecto de la misma conciencia, a causa del error de la conciencia.

Entre las cualidades de la ley humana se enumeran: existir por un fin determinado y ser norma dependiente de otra superior, la ley eterna y la ley natural<sup>55</sup>. Por fallos en cualquiera de estos aspectos la ley humana puede ser defectuosa e injusta. En razón del fin que la ley ha de perseguir, se convierte en injusta cuando mira más que a la utilidad común, a satisfacer los intereses o la gloria personal de los que gobiernan o de grupos minoritarios dentro de la sociedad<sup>56</sup>. Es asimismo injusta la ley humana cuando no se ajusta a la ley divina y a la ley natural. También lo puede ser por otros motivos. Por ejemplo, cuando la autoridad dicta leyes que sobrepasan los límites de la potestad que le ha sido otorgada<sup>57</sup>. En efecto, no todos los actos del individuo caen bajo la

54. 1-2, 91, 2.

55. Cfr. 1-2, 95, 3.

56. Cfr. 1-2, 96, 4.

57. Ibid.

autoridad humana. Esta no tiene poder sobre los actos internos de la persona; y, sobre los externos, únicamente sobre aquéllos que interesan al mejor cumplimiento de la utilidad común, al fin de la comunidad<sup>58</sup>.

Lo importante es que Santo Tomás, en los casos en que el conflicto está originado por causa de deficiencias de la ley o en el ejercicio de la autoridad, hace prevalecer la conciencia frente a la ley o autoridad defectuosas. Por eso, las leyes establecidas no en función del interés o utilidad de la comunidad, sino para el provecho particular, las considera «violencias», no leyes, y afirma que «no obligan en el foro de la conciencia, si no es para evitar el escándalo y el desorden»<sup>59</sup>; las leyes injustas por su oposición a la ley divina y natural tampoco obligan en conciencia, pues es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres<sup>60</sup>; de igual suerte ningún poder tiene sobre las conciencias la autoridad que se excede en sus atribuciones. Santo Tomás estudia algunos casos en que el súbdito puede desobedecer a su superior, por exigir éste cosas que exceden su potestad<sup>61</sup>.

El conflicto se puede plantear también por defecto de la conciencia, cuando ésta es errónea. En este caso se puede decir, en principio, que «ningún mandato dado por otro hombre puede ser principio inmediato de acción: el súbdito tiene que decidir personalmente si debe o no debe obedecer, y entonces su decisión se convertirá para él en ley»<sup>62</sup>. De todas maneras, esta insoslayable decisión personal del súbdito debe seguir a un esfuerzo previo y serio para averiguar de parte de quién está la razón y la verdad, de otra manera se expone a obrar mal en cualquiera de las alternativas: obraría mal desobedeciendo a la conciencia, y no obraría bien desobedeciendo al superior, por no tener seguridad de las razones de esa desobediencia. Supuesto este esfuerzo previo, e incluso permaneciendo el error de la conciencia, que en este caso sería inculpable, el dictamen de la propia conciencia prevalecerá sobre la orden de la autoridad, pues el mandato de Dios, al que incluso la conciencia errónea está convencida que obedece, está por encima del precepto de una autoridad humana<sup>63</sup>.

58. Cfr. 2-2, 104, 5; «Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua», 1-2, 21, 4 ad 3.

59. 1-2, 93, 4.

60. Ibid.

61. Cfr. Quodl. 1, a. 15: quodl. 4, a. 12.

62. M. SÁNCHEZ: *Dignidad de la conciencia*. Studium 5 (1965) 461.

63. «Quamvis praelatur sit superior subdito, tamen Deus, sub cuius praecepti specie ligat conscientia, est maior quam praelatus», De Verit., 17, ad 3; «et ideo

La objeción de conciencia en el sentido más restringido, como resistencia a participar en la violencia mediante el servicio de armas, remonta sus orígenes históricos bien atrás. En los primeros siglos del cristianismo las relaciones entre el poder civil y la Iglesia eran de persecución de la Iglesia por parte del Estado, y de una objeción de conciencia colectiva de los cristianos, quienes, aceptando en general la autoridad de los gobernantes del imperio, la resistían en dos puntos concretos: en lo referente al servicio de armas y en lo concerniente a rendir culto al emperador<sup>64</sup>.

La situación evolucionaría posteriormente en sentido más favorable al servicio de armas, explicando el que, en tiempos de Santo Tomás, la objeción de conciencia no pudiera ser planteada en los términos actuales. Primero, porque no existía el servicio universal y obligatorio de armas, en cuyo contexto se explica la objeción de conciencia actual. Segundo, porque tampoco se estilaba la contestación absoluta al llamado «orden establecido», causa originante también en la actualidad de una objeción de base más política, resistencia frente a ese «orden establecido», que religiosa, no-violencia basada en convicciones religiosas.

Por eso, es comprensible que sus preocupaciones en torno al tema de la guerra, difieran notablemente de las nuestras. Objetivo principal de su tratado «De bello» era determinar las condiciones de la guerra justa, que reducía a tres: sólo puede ser declarada por la autoridad competente; se requiere una causa justa, es decir, que aquellos que son atacados hayan merecido, por alguna culpa, ese ataque; y, finalmente, rectitud de intención, esto es, que vayan movidas por el deseo de la paz<sup>65</sup>. En esas condiciones la guerra no sería enemiga de la paz, sino el medio de establecerla sobre bases más verdaderas<sup>66</sup>.

En cambio, el problema de la actitud que el creyente o la persona particular hayan de adoptar, supuesta la posibilidad de guerras injustas, frente a ellas, no es expresamente considerado, sin duda, porque ese enfrentamiento no tenía lugar en aquel entonces.

dictamen conscientiae plus obligat quam praeceptum praelati», 2 Sent., d. 39, q. 3, a. 3 ad 3.

64. JEAN-PIERRE CATTELAINE: *L'objection de conscience*. Paris, Puf, 1973, p. 10.

65. Cfr. 2-2, 40, 1.

66. «Qui iusta bella gerunt, pacem intendunt. Et ita paci non contrariantur», ibid. ad 3.

## CONCLUSION

Finalizado este repaso de algunos puntos en torno al tema de la conciencia en Santo Tomás, procede pasar a sintetizar y valorar sus afirmaciones. De éstas, algunas serán suscritas fácilmente hasta por el más «progre» de estos tiempos, otras resultarán extrañas para una mentalidad y sensibilidad diferentes de aquellas en que se hicieron.

1. El principio del valor del juicio de la conciencia personal, establecido de buena fe, en cuanto norma subjetiva y obligatoria del obrar, no sólo es aceptado sin dificultad, sino que conviene repetirlo con insistencia. Hoy, junto al reconocimiento teórico de la dignidad de la persona y de sus derechos, aumentan en la práctica los peligros que acechan su independencia, incluso la de aquellos estratos más profundos de su vida íntima. Los nuevos medios técnicos tientan a invadir y manipular la conciencia individual, cortando al hombre la posibilidad de reacción personal y su independencia. «La propaganda y los medios de comunicación le presionan suave o violentamente vaciándole de todos sus valores. Le anulan sus reacciones originales, impregnándole, como si fuera una esponja, de todo lo que debe pensar, amar y odiar; ...son realmente pavorosas las técnicas de acción sobre el inconsciente. La repetición machacona de las mismas ideas provoca al principio una actitud crítica respecto a ellas, pero terminan después por insinuarse a partir del inconsciente en el que han sido introyectadas»<sup>67</sup>. Por todo ello, es preciso insistir en el valor de la conciencia, urgiendo su respeto.

2. El principio de que la conciencia no es la ley originaria o primera<sup>68</sup>, con la consiguiente necesidad de una formación de la conciencia personal, es asimismo aceptado en el pensamiento contemporáneo. «Si la conciencia moral fuera, naturalmente una última y absoluta instancia a la que compite la última apelación en los problemas morales, debería concluirse que no era susceptible de engaño ninguno y quedaría libre de toda crítica hecha por otra vía de conocimiento... Ella es... un depositario, no la fuente de valores morales»<sup>69</sup>.

67. A. HORTELANO: *o. c.*, pp. 286-288.

68. «Conscientia non est prima lex primum dirigens in humanis actibus, sed quasi applicatio legis primae, scilicet, principiorum communium ad actus particulares», 2. Sent., d. 39, q. 2, a. 2 ad 3.

69. MAX SCHELER: *Ética*, vol. 2. Buenos Aires, Revista de Occidente, 1948, p. 102.

3. Referente a las exigencias sociales y externas de la conciencia errónea, si tienen carácter de verdadero derecho o sólo han de reconocerse a título de tolerancia, se ha de tener en cuenta la evolución en la noción de derecho hacia un sentido más subjetivo, de facultad subjetiva emanante del hecho mismo de que el hombre es persona. «En esta perspectiva se podría definir el derecho como la facultad de pensar, decir o hacer algo que exige el respeto de los demás. Se funda en la naturaleza del hombre, en su ser racional y en su autonomía e independencia en el ser y en el obrar, frente a los demás, siendo cada hombre, para sí un valor absoluto». Por eso, dentro de esta noción del derecho, se admite: «Derecho a obrar según el dictamen de la conciencia, siempre que no se lesione un derecho ajeno, aunque moralmente sea considerado el acto como malo en la sociedad en que se vive. En este caso, el individuo haría una acción reprobable según el criterio social, y una acción buena según su propio juicio... Derecho incluso a hacer el mal, a sabiendas, siempre que esta acción sea inofensiva socialmente o frente al otro. No se trata, como ya hemos dicho, de derecho en sentido moral, sino de derecho horizontal, facultad de hacer lo que los otros no tienen derecho a impedir. El único que se utiliza en el control, es el derecho del otro o de la sociedad entera y no la moralidad o inmoralidad de la acción, o la coincidencia o disconformidad con la verdad objetiva»<sup>70</sup>.

Entendido de esta manera el derecho, el problema, por lo que se refiere a las exigencias sociales de la conciencia errónea, no será si revisten o no carácter de verdadero derecho, sino cuáles sean los límites de ese derecho reconocido.

No obstante, también dentro de la noción tomista del derecho, entendido como una relación interpersonal establecida a través de un «medium rei» objetivo, lo justo, el objeto de la justicia, pueden encajar a título de derecho esas exigencias sociales y externas de la conciencia errónea. En efecto, la persona respecto a la verdad está en el deber moral de buscarla y de adherirse a ella una vez encontrada. Ahora bien, esa búsqueda y aceptación debe realizarla de manera libre y por los medios adecuados a la condición de la persona y a la naturaleza misma de la verdad, que no son precisamente ni la violencia ni cualquier tipo de coacción externa. Por eso, estas exigencias de libre investigación, búsqueda y aceptación de la verdad, se erigen en el «medium rei», en el dato objetivo sufi-

70. PEDRO CAÑADA: *o. c.*, p. 89.

ciente para crear una relación interpersonal de deber-derecho. Derecho, de una parte, a cumplir esas exigencias, incluso cuando terminan en un intento fallido, esto es, en el error, deber, en los demás, de no interferirse por medios contrarios a la dignidad de la persona y extraños a la misma verdad, en el cumplimiento de esas exigencias.

4. «La edad media, partiendo de la voluntad salvífica que se encuentra en la revelación de Dios, creía poder concluir «certissime» que el anuncio del evangelio se había extendido hasta los sitios más ocultos por medio de intervenciones milagrosas de Dios. Como tal intervención sólo puede ser dificultada por la resistencia humana, resulta clara la culpabilidad de los incrédulos»<sup>71</sup>. Esta doctrina, aceptada por Santo Tomás, no es aceptada hoy con la misma evidencia, por lo que también se matiza bastante más a la hora de hablar de la culpabilidad de los incrédulos. Por esta razón parece excesiva la dureza exigida, en nombre de la verdad revelada, frente a los infieles y, sobre todo, frente a los herejes. Pero es preciso tener en cuenta, en primer lugar, que todavía en vida de Santo Tomás (1225-1274), San Luis, rey de Francia, organizó la séptima (1248-1254) y la octava cruzada (1270). En segundo lugar, la fe era un pilar fundamental sobre el que se apoyaba la sociedad medieval, por lo que atacar la fe implicada, al mismo tiempo, un ataque a los fundamentos mismos del orden social.

5. En cambio, tiene más fácil acogida la doctrina que concede a la conciencia la facultad de decidir por sí misma incluso en contra de la ley y de la autoridad, pues la ley puede ser injusta y la autoridad no cumplir su misión o extralimitarse en su ejercicio.

La objeción de conciencia, en el uso más restringido del término, sin ser expresamente planteada por Santo Tomás, al menos en su forma más limitada, de resistencia o negativa a participar en una guerra determinada o en una acción de armas concreta, tiene perfecta cabida dentro de la doctrina tomista, ya que en ella se admite que pueden existir guerras y acciones bélicas injustas.

En cuanto a la objeción más radical del pacifismo absoluto, contrario a todo uso de armas contra los semejantes y opuesto tanto a la guerra en sí como a su preparación, contrasta con la doctrina de la guerra justa aceptada por Santo Tomás. Sin embargo, esta doctrina es sometida actualmente a revisión, no en sí misma, sino en razón de las nuevas circunstancias. ¿Cuáles son esas nuevas cir-

71. FRANZ SCHOLZ: *l. c.*, pp. 239-240.

cunstancias? El aumento enorme del poder destructor de los nuevos armamentos. En estas circunstancias, una de las condiciones exigida para que se pueda hablar de guerra justa, la existencia de una causa justa, resulta más difícil que se cumpla. La guerra conlleva una serie de males, tales como la muerte de inocentes, destrucciones, hambre, etc., que sólo la espera de alcanzar un bien mayor, el establecimiento de la paz, la reparación de la justicia, puede justificar. Estos bienes que hipotéticamente se esperan alcanzar mediante la guerra, deben ser proporcionalmente superiores a los males que se permiten, de otra suerte esa guerra dejaría de ser justa por falta de una de las condiciones, causa proporcionalmente justa. Ahora bien, los males que la guerra moderna puede provocar son tan desmesurados e incalculables, debido a los nuevos armamentos de alcance cada vez más mortífero, que es lícito preguntarse qué tipo de bienes podrían justificar su tolerancia.

Por esta causa la condena de la guerra atómica total, el uso ilimitado de las armas termonucleares, es unánime. Pero, incluso su uso restringido, con fines puramente defensivos y contra objetivos estrictamente militares, resulta muy difícil de explicar y justificar. Primero, por el mismo poder destructor de esos armamentos. Por ejemplo, se intenta la justificación del uso de armas nucleares en un ataque a la flota enemiga en medio del mar, por tratarse de un objetivo exclusivamente militar; sin embargo creo que el hecho no debe enfocarse de manera tan aséptica y teórica, como si se estuviese maniobrando con soldaditos de plomo, se está jugando con miles de vidas humanas, a las que se sometería a una muerte atroz, por lo cual parece plenamente justificado dudar de la licitud de semejante acción. Segundo, porque el uso controlado de estos armamentos, por ley inexorable, puede fácilmente convertirse en uso ilimitado y sin control.

Esta es la nueva situación, muy diferente de aquella en que Santo Tomás escribía su tratado «De bello». Desde ella resultan más comprensibles los movimientos pacifistas que dan origen a los objetos de conciencia. Por eso, si su actitud negativa respecto al uso de armas, se ve compensada por una disposición favorable a prestar a la sociedad otro tipo de servicios pacíficos, la convicción de su conciencia parece que debe ser respetada y garantizada en un estatuto jurídico adecuado.

JOSE ANTONIO LOBO, O.P.