



# OBJECION DE CONCIENCIA Y GUERRA JUSTA

(NOTAS PARA UNA APROXIMACION  
A LA OBJECION DE CONCIENCIA)

---

*José María Rojo Sanz*

«Sería interesante saber qué es lo que más temen los hombres. Para mí, que lo que más temen es el paso adelante, la palabra nueva...» (Dostoiewski).

«La única cosa que no se rige por la regla de la mayoría es la conciencia de uno» (Harper Lee).

## *Planteamiento*

Los temas clásicos del derecho han de ser replanteados continuamente una y otra vez, puesto que siempre los tenemos delante urgiendo perentoriamente los caminos vitales de los hombres.

Uno de estos temas es el de la guerra y la paz, que hoy recobra nueva actualidad: guerra fría, carrera de armamentos, energía nuclear, guerrilla, guerra, servicio militar obligatorio, objeción de conciencia, etc....

En las páginas que siguen se intenta un reexamen de la doctrina clásica de la guerra y la paz desde la perspectiva actual y siempre en relación con la objeción de conciencia, que viene a ser el hilo argumental del texto.

El carácter de «notas» facilita una exposición más informal, sin sujetarse necesariamente a criterios cronológicos, espaciales, etc...., permitiendo volver una y otra vez a las ideas centrales y relacionarlas con otras más tangenciales pero quizá no de menor importancia.

## *La objeción de conciencia*

Se entiende por objeción de conciencia la actitud de quien rechaza obedecer un mandato de la autoridad, invocando la exis-

tencia, en el foro de la conciencia, de un dictamen que prohíbe realizar el comportamiento prescrito. Necesario es subrayar desde el principio que es la conciencia la que opone dicha resistencia, por fidelidad a sus propias convicciones morales, y éste será el sentido que, como se explicará más adelante, se da al término conciencia a lo largo de este trabajo.

Si bien los motivos que pueden mover a la conciencia a dicha oposición son complejos y, en muchas ocasiones, de difícil explicación, incluso desde el punto de vista del propio interesado, sin embargo la doctrina ha simplificado la cuestión, quizá excesivamente, resumiendo las causas típicas de objeción de conciencia en las cuatro siguientes:

- a. Las propias concepciones filosóficas o humanitarias.
- b. Profundas razones morales.
- c. Convicciones políticas.
- d. Motivos religiosos.

La simplificación ha llegado también a los textos legales. Así, se puede observar en el derecho comparado una constante presencia aislada de la objeción de conciencia referida a los que se niegan a prestar el servicio militar obligatorio o no, ya sea por el servicio militar en sí mismo, por su remota relación con la guerra o, en general, por su proximidad con la violencia y el empleo genérico de la fuerza<sup>1</sup>, sin que aparezca normalmente ninguna otra referencia a tipos distintos de objeción de conciencia.

1. Se ha escrito mucho sobre la objeción de conciencia, aunque de contenido y enfoque muy desigual. Todavía está por escribirse un tratado sobre el tema. El carácter de «notas» de este trabajo no nos permite hacer aquí una extensa relación de dicha bibliografía. Por otra parte, cada monografía suele incluir una amplia referencia bibliográfica. Baste con señalar en este lugar algunos escritos que nos parecen de interés para el que quiera introducirse en su estudio: en primer lugar el ensayo de Rafael SÁNCHEZ SUÁREZ, (*La objeción de conciencia*, Cuadernos de Documentación, Instituto Nacional de Prospectiva, Madrid 1980), cuya exposición incluye varios anexos referentes a la evolución legislativa española al respecto. El artículo de A. PEINADOR NAVARRO (*Objeción de conciencia*, GÉR, t. XVII, pp. 165-166) contiene una exposición completa del tema, aunque breve. Un tercer escrito sería el de R. VENDITTI (*L'obiezione di coscienza al servizio militare*, Milano, Giuffrè 1981), que si bien se refiere más a la situación de la objeción de conciencia en Italia, aporta datos de interés más en las notas que en el texto, el cual resulta en ocasiones desigual y atropellado. Puede ser útil también el libro de MONTANARI (*Obiezione di coscienza. Un'analisi dei suoi fondamenti etici e politici*, 1976) y el interesante trabajo de A. MONTORO, *La objeción de conciencia*, Anales de la Universidad de Murcia, XXV, 1-4, 1966-67, pp. 29-62.

Por lo que se refiere a la contemplación de la objeción de conciencia en documentos internacionales, puede verse: Declaración Universal de los Derechos del Hombre, ONU, 1948, art. 18; Convenio para la protección de los derechos humanos y de

En verdad, las formas de objeción de conciencia serían tan numerosas como abusos puedan darse por parte de la autoridad o distintas formas de violencia puedan afectar a la conciencia de la persona. Además, dentro de cada una de estas formas cabría establecer una minuciosa distinción, a causa de la complejidad apuntada de los motivos de la conciencia, sin olvidar la enorme variedad de circunstancias que pueden afectar a una objeción determinada<sup>2</sup>. Si, a lo dicho hasta aquí, añadimos que la objeción de conciencia puede darse en distintas personas con planteamientos incluso contrarios entre sí; si admitimos que la apelación a la propia conciencia no permite condenar, a quien, en conciencia también, se comporta de modo diferente<sup>3</sup>; y si tenemos en cuenta que la so-

las libertades fundamentales, 1950, art. 9; Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial, 1965, art. 8.3. c. II y art. 18; Resolución de 26 de enero de 1967 de la Asamblea Consultiva del Consejo de Europa, n. 337.

La incorporación de la objeción de conciencia a los distintos ordenamientos jurídicos ha tenido lugar recientemente y de modo muy lento. SÁNCHEZ SUÁREZ, en el ensayo mencionado, hace un examen de la legislación europea al respecto (v. pp. 20-38).

Por lo que a España se refiere, el primer texto legal sobre la objeción de conciencia data de 1976 (R.D. 3011/76 de 23 de Diciembre). El art. 30.2 de la Constitución de 1978 declara expresamente que «la Ley fijará las obligaciones militares de los españoles y regulará, con las debidas garantías, la objeción de conciencia, así como las demás causas de exención del servicio militar obligatorio, pudiendo imponer, en su caso, una prestación social sustitutoria». La tutela jurisdiccional de este derecho la establece el art. 53.2, del mismo texto legal. Por su parte, el 11 de Enero de 1980 el Gobierno acordó remitir a las Cortes un proyecto de Ley que regulara la objeción de conciencia, sin que dicha regulación se haya llevado a cabo. Recientemente, el nuevo Gobierno ha remitido a las Cortes un proyecto de Ley sobre la objeción de conciencia y la prestación social sustitutoria que, junto con otro proyecto de ley sobre protección civil, pretenden regular todo lo referente al servicio militar y a la objeción de conciencia.

2. Así, por ejemplo, VENDITTI (*o.c.*, pp. 4-5) relaciona diez posibles tipos de objeción de conciencia:

1) Directa: cuando algo aparece en sí mismo como no aceptable para la conciencia.

2) Indirecta: cuando algo aparece como no aceptable en cuanto que es medio para algo que aparece en sí mismo como no aceptable para la conciencia.

3) General: cuando la conciencia se opone a todos los casos en que aparece lo inaceptable.

4) Selectiva: cuando la conciencia se opone a algunos de los casos en que aparece lo inaceptable, atendiendo a las circunstancias.

5) Absoluta: cuando la conciencia se opone a todos los aspectos del asunto inaceptable.

6) Relativa: cuando la conciencia se opone a algunos aspectos del asunto inaceptable.

7) Total: cuando se objeta por todos los motivos.

8) Particular: cuando se objeta por algunos motivos con exclusión de otros.

9) Categórica: basada en principios absolutos.

10) Hipotética: basada en motivos históricamente individualizados.

3. En este sentido, resulta clarificador el ejemplo de Tomás Moro. En una de sus cartas escritas desde la prisión, advierte que si tuviera que prestar el juramento,



cidad occidental carece en gran medida del sentido de la *civitas*, entendida como disposición espontánea a sacrificarse por el bien público, así como de una filosofía política adecuada que justifique las reglas normativas de las prioridades y aspiraciones en la sociedad<sup>4</sup>, con la consiguiente desconfianza que este hecho conlleva en los distintos niveles de una administración pública, podemos entonces comprender mejor que la delimitación del problema que plantea la objeción de conciencia hoy día permanezca, a nivel técnico, reducido a pocas ideas generales, mientras que en los diferentes ordenamientos el tratamiento dado a aquella se muestre insuficiente e incapaz de resolver, en atención a un mínimo y general sentido de la justicia, los problemas reales que, cada vez con mayor frecuencia, se plantean en torno a la objeción de conciencia.

### *Objeción de conciencia e historia*

Hablando en un sentido amplio, se puede afirmar que objetores de conciencia han existido siempre, aunque no se pueda hablar en todo momento del reconocimiento de la existencia de un derecho a dicha objeción, sino por el contrario hasta muy recientemente.

Sin embargo, y sin pretender hacer aquí una historia de la objeción de conciencia, podemos advertir ciertos puntos de inflexión que pueden ayudarnos a comprender mejor su realidad.

En primer lugar, hay que advertir que el pensamiento oriental antiguo mantiene, en términos generales, un acusado reduccionismo monista, que dificulta la delimitación de la conciencia individual respecto de la divinidad o de la Naturaleza. Por el contrario, el hombre griego no carece de una conciencia moral viva ni de una subjetividad fundamental, lo que permitirá acentuar aquella diferenciación, aunque se encuentre obstaculizada en ocasiones por la deter-

cuya formulación implicaba el reconocimiento de Enrique VIII como jefe de la Iglesia de Inglaterra, ocasionaría un dolor mortal a su conciencia, pero que nunca sería él juez de los que lo prestaran, ni tampoco había obligado nunca a nadie a prestar o rechazar el juramento (cit. por VENDITTI, *o.c.*, p. 22, nota 52).

Para una mejor comprensión de la actitud de Moro, véase la obra fundamental de A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Sir Tomas Moro*, Rialp, Madrid 1975, sobre todo los capítulos XII y XIV, y en particular la p. 439 y la nota 10 de la p. 406, esta última sobre las distintas ediciones de la correspondencia de Moro desde la cárcel.

4. Cfr. Daniel BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid 1977, p. 37.



minación que ejerce la *polis* reflejando ésta la concepción del mundo necesario y naturalista más allá del cual nada es concebible<sup>5</sup>.

Se admite comúnmente cierto conocimiento de la resistencia de la conciencia a obedecer los mandatos de la autoridad, en los casos de Antígona y Sócrates<sup>6</sup>: aquélla, afirmando la superioridad de las leyes no escritas de los dioses por encima de las del rey; éste, exigiendo la necesidad de obrar conforme a la ley, no porque la ley sea buena, sino por un imperativo de la conciencia: la necesidad de no contradecirse a sí mismo, violando la norma que hasta entonces se había observado libremente, esto es, racionalmente. No podemos olvidar, sin embargo, que para Sócrates la conciencia moral equivale a cierta intervención del *demonio* en momentos decisivos de la existencia humana indicando solamente lo que se debe omitir<sup>7</sup>.

Sin insistir ahora en si este tipo de objeciones pueden ser consideradas o no estrictamente objeciones de conciencia tal y como generalmente la entendemos hoy, parece que sólo cuando claramente se diera una distinción entre Dios, el mundo creado y el hombre, así como una adecuada y coherente comprensión de los mismos podría ser sentida la conciencia y comprendida como transmisora y portadora de cierta heteronomía.

De esta forma, sí que podemos hablar sin duda alguna ya de objeción de conciencia, con la aparición del cristianismo<sup>8</sup>. En efecto, con los primeros cristianos aparece el primer movimiento generalizado de objetores de conciencia al rechazar aquéllos la idolatría, el culto pagano y la adoración del emperador-dios, así

5. Este apartado ha de ser necesariamente incompleto, puesto que una historia de la objeción de conciencia excede la finalidad de este estudio. Por ello se insiste tan sólo en algunos puntos de inflexión históricos que parecen necesarios para intentar comprender la realidad de la objeción de conciencia.

Para el pensamiento antiguo, en el sentido expuesto, puede verse: A. CATURELLI, *La Filosofía*, Gredos, Madrid 1977 (2), pp. 341 y 346, con abundante bibliografía. El autor sigue aquí el pensamiento de J. R. RIVIERE (*El pensamiento filosófico en Asia*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid 1960), y de R. MONDOLFO (*La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Ed. Imán, Buenos Aires 1955, pp. 391 y ss.).

6. Cfr. SÓFOCLES, *Antígona*, 446-460; JENOFONTE, *Recuerdos y Apología*; PLATÓN, *Critón*.

7. Cfr. COPLESTON, *A History of Philosophy* (trad. cast. de Juan Manuel García de la Mora, T. I., Cap. XIV, Ariel 1981 (6)); X. ZUBIRI, *Sócrates y la sabiduría griega en Naturaleza-Historia-Dios*, Madrid 1951, (2).

8. En cierto sentido podría decirse que la diferenciación entre Dios, el mundo y el hombre es lo que permite encontrar ya en el Antiguo Testamento episodios como el de Abraham, Abimelec y la mujer de aquél, que expresan un sentido de la conciencia próxima al cristianismo. Cfr. Gen. 20, 1-17 (cit. por PEINADOR, *o.c.*, p. 166).

como, en numerosas ocasiones, el servicio en sus ejércitos<sup>9</sup>. Por otra parte, en el Nuevo Testamento la conciencia aparece como algo propio, personal, luz, legislador, testigo y juez, diferenciada claramente de la Ley de Dios a la cual se somete y que exige coherencia entre la propia e íntima convicción y la práctica personal exterior<sup>10</sup>.

A partir de Constantino se van a plantear nuevos problemas y perspectivas respecto del servicio de armas. En efecto, al adoptar el emperador el papel de defensor de la fe cristiana, ante la falta de libertad y las persecuciones de que habían sido objeto los cristianos, no se tratará ya de servir en las filas del emperador idólatra y pagano, sino en las del emperador cristiano, incluso participando en empresas comunes a todo el orbe cristiano, como fueron, a partir del siglo XI, las cruzadas. Si a ello unimos el hecho de la progresiva homogeneización religiosa y política de accidente hasta cristalizar en la denominada Cristiandad, como conjunto de pueblos que, profesando la misma fe y perteneciendo a la misma Iglesia, formaban una amplia comunidad de espíritu y cultura, por encima de la diversidad de reinos y de sus particularidades nacionales<sup>11</sup>, y los altibajos del papel espiritual del pontificado, desde las tempranas manifestaciones de cesaropapismo bizantino, hasta los más trágicos momentos, tales como el denominado «Siglo de Hierro», el cisma de Occidente o la situación del pontificado renacentista contemporáneo a la reforma protestante, nos será más fácil comprender que en los siglos XVI-XVII encontremos ya otro movimiento generalizado de objeción de conciencia, fruto del existente pluralismo religioso y político, a partir del cual, la objeción de conciencia irá hermanada a las cuestiones próximas a ella de la tolerancia o la libertad religiosa.

Por otra parte, al no poder evitar *de facto* los conflictos bélicos que abundaban, no ya en forma de guerras defensivas contra príncipes no cristianos cuando ponían en peligro la fe, la vida y los bienes, así como la existencia misma de la sociedad de los cristianos, sino entre éstos mismos, se intentará desarraigar de la sociedad la violencia, comenzando por limitarla en lo posible, mediante instituciones tales como la «tregua de Dios», la «paz de Dios», la «caballería», las «órdenes militares» y, posteriormente, el desarrollo de la doctrina de la

9. Para un análisis histórico mínimo de la objeción de conciencia a partir del cristianismo véase la bibliografía citada en la nota 1 de este estudio, así como las demás referencias bibliográficas de este apartado.

10. Cfr. I Tim. 1, 5-19 y 3,9; Rom. 14, 23.

11. Cfr. J. ORLANDIS, *Historia de la Iglesia*, Palabra, Madrid 1975 (2), p. 287.

«guerra justa», esfuerzo de la Iglesia y de muchos cristianos que tanto supuso cara a la pacificación de las costumbres a lo largo de la Edad Media y comienzos del Renacimiento<sup>12</sup>.

Pero será a partir de las revoluciones liberales, y la aparición de la teoría y la legislación sobre derechos humanos, cuya progresiva incorporación a Cartas y Constituciones, así como sus aplicaciones y exigencias prácticas, supone un cambio de rumbo respecto a la época anterior, y la generalización del servicio militar obligatorio, cuando se producirá una enorme sensibilización en materia de objeción de conciencia en particular, si bien encontró siempre, y aún encuentra, importantes abáculos en los enfrentamientos con los poderes constituidos y en la admisión social del objeto<sup>13</sup>.

Otro punto de reflexión importante lo encontramos en el desarrollo de las dos guerras mundiales y la realización del Concilio Vaticano II.

Aquellas son su cortejo de muertes y destrucción y, sobre todo, con la incoación de enormes posibilidades destructoras en el futuro, contribuyeron no poco, a que de nuevo recibiera un nuevo impulso la objeción de conciencia con el propósito de superar la guerra con el diálogo, con medios pacíficos, buscando una solución fuera de la guerra a los conflictos entre los pueblos.

El Concilio Vaticano II, por su parte, menciona expresamente la objeción de conciencia al afirmar que «también parece razonable que las leyes tengan en cuenta con sentido humano el caso de quienes se niegan a tomar las armas por motivos de conciencia, mientras aceptan

12. Ibid. pp. 331-337. Distintos de las instituciones enumeradas eran los llamados «juicios de Dios» que la Iglesia siempre rechazó por consistir en una superstición. A ellos se sometían los acusados de algún delito para averiguar si eran o no culpables (v. Esteban V, Ep. *Consulisti de infantilibus* (a. 887-888), Alejandro II, Ep. *Super causas* (a. 1063), Inocencio III, Ep. *Licet apud* (9.I.1212), Gregorio XI, Bula *Salvator humani generis* (8.IV.1374).

13. Para conocer los distintos puntos de vista acerca de la elaboración doctrinal y el desarrollo histórico de los derechos humanos y su fundamentación, puede verse: J. CORTS GRAU, *Derechos humanos*, Academia de Legislación y Jurisprudencia, Valencia, 1969; PÉREZ LUÑO, *Los derechos humanos, significación, estatuto jurídico y sistema*, Universidad, Sevilla 1979; G. PECES-BARBA, *Derechos fundamentales*, Ed. Latina Universitaria, Madrid 1980, y *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Ed. Mezquita, Madrid 1982; B. DE CASTRO CID, *El reconocimiento de los derechos humanos*, Tecnos, Madrid 1982; J. BALLESTEROS, *Derechos humanos: ontología versus reduccionismos*, Persona y Derecho, 9, 1982, pp. 239 y ss.; S. COTTA, *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*, Iustitia, 1, 1977, pp. 1 y ss.; J. HERVADA, *Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la filosofía del derecho*, Persona y Derecho, 9, 1982, pp. 243 y ss.; M. ATIENZA, *Sobre la clasificación de los derechos humanos en la Constitución*, Revista Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid, mon. 2, pp. 123 y ss.



servir a la comunidad humana de otra forma»<sup>14</sup>. Posteriormente, Pablo VI y Juan Pablo II han confirmado este planteamiento, al afirmar en distintas ocasiones su satisfacción por las iniciativas de sustitución del servicio militar obligatorio<sup>15</sup>, la importancia del auténtico diálogo como garante de la paz, así como la necesidad de la personal paz interior (relación Dios-conciencia) como fundamento previo a toda paz social<sup>16</sup>.

Como conclusión final de este rápido repaso histórico, sería interesante resaltar que la objeción de conciencia forma parte de la realidad y que, por lo mismo, ni podemos obviarla, ni someterla a un tratamiento perezoso en el ordenamiento jurídico, tanto más cuanto la objeción de conciencia aparece con toda su fuerza e importancia en momentos claves de la historia, como son aquellos en los que prevalece una situación de pluralismo político o religioso, o de cambio, revolución e incluso de decomposición social; situaciones todas ellas en las que se exige a los miembros de una sociedad determinada una nueva instalación de sus creencias e ideas, cuando no de sí mismos.

### *Apelar a la conciencia*

Al hilo de estas notas, y sin pretender desarrollar aquí una teoría de la conciencia, baste con apuntar que parece que, a lo largo de la historia, no ha sido nada fácil que el hombre aceptara sin más obedecer cualquier ley o mandato que abiertamente repugnara a su propia conciencia. Pero también hemos de añadir que sólo en el caso en que nos refiramos a la conciencia moral podemos afirmar que la actitud mencionada sea coherente, que dé lugar a un derecho-deber de desobedecer como consecuencia de la responsabilidad y libertad personales y la apertura de aquella a lo trascendente. En efecto, la conciencia psicológica o metafísica se distinguen de aquella —la conciencia moral—, adentrándose, las interpretaciones que de ellas se han dado en numerosas ocasiones en el terreno movedizo de cierto subjetivismo y no en el conocimiento del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. Sólo el juicio sobre la bondad o maldad de los actos propios permite concebir un derecho-deber acerca de la objeción de conciencia.

Para que este planteamiento sea correcto, el juicio de la concien-

14. Cfr. Const. Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 19.

15. Cfr. Pablo VI, Enc. *Populorum Progressio*, 1974.

16. Cfr. Juan Pablo II, *Mensaje para la celebración de la Jornada de la Paz de 1982*, de 8.XII.1981.

cia (*Gewissen*) debe tener como origen una ley trascendente a ella misma. Sólo en la medida en que la conciencia manifieste cierta presencia de Dios y de su Ley en el hombre, ligando su voluntad hacia su fin, podemos responder con eficacia a los problemas que en torno a ella se plantean. No hay que olvidar, en este punto, la perenne validez de la tesis de Dostoiewski: «Si Dios no existe, todo está permitido» —afirmación que se ha de entender literal y radicalmente— y que se completa con la afirmación de que si Dios existe, pero no podemos discernir su Ley en las aplicaciones concretas, de algún modo cierto, «todo estaría, asimismo, permitido».

Por ello, parece lógico que las ciencias morales hablen de «conciencia recta» y de «conciencia invenciblemente errónea». Aquella certifica con toda seguridad nuestra conducta, implicando la obligatoriedad de seguir, de hacer, lo que la conciencia diga. En el segundo caso, llenando de inseguridad, sin embargo, y empujando a rectificar, cuando nuestros actos contrarían la Ley de Dios; mientras que si no se rectifica —o, al menos, se intenta rectificar—, la conciencia sería ya «venciblemente errónea», la cual ni obliga a obrar, ni da la tranquilidad suficiente para hacerlo sin desasosiego interior, impidiendo que nuestros actos sean actos de paz, y convirtiéndolos en actos de violencia e injusticia<sup>17</sup>.

### *La guerra justa y sus condicionamientos*

Aunque cada vez va teniendo mayor relevancia la objeción de conciencia a la participación en prácticas abortivas y, en general, a la aplicación y sometimiento a leyes consideradas como inmorales e in-

17. Por lo general, cuando se habla de la objeción de conciencia se insiste mucho más en la «objeción» que en la «conciencia»; del derecho a aquélla que del deber que ésta impone. Por ello no parece que esté de más llamar la atención sobre ciertas cuestiones fundamentales como pretende este apartado.

Para una aproximación a la comprensión de la conciencia moral, véase: R. GARCÍA DE HARO, *La conciencia moral*, Ed. Rialp, Madrid 1978, sobre todo las pp. 130-143. V.t.: A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética*, EUNSA, Pamplona 1982, pp. 99-105. Para un planteamiento más amplio de la cuestión: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*; I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; H. BERGSON, *Les deux sources de la moral et de la religion*; J. MARITAIN, *La filosofía moral*, Morata 1966; J. MESSNER, *Ética general y aplicada*, Ed. Rialp, 1969; G. CAPOGRASSI, *Opere*, Milano, Giuffrè, 1959, I, pp. 234-236, II, pp. 71-74 y III, 79-82; S. COTTA, *Decisión, juicio y libertad en Itinerarios humanos del Derecho*, EUNSA, Pamplona 1978 (2), *Resistenza: in nome di ché cosa?*, en Studi Sasaressi, III, Milano, Giuffrè, 1973, pp. 281-287; J. BALLESTEROS, *La violencia hoy: sus tipos, sus orígenes*, en *Ética y política en la sociedad democrática*, Espasa Calpe, S. A., Madrid 1980, pp. 266-267; F. VÁZQUEZ, *Tres éticas del siglo XX*, Ed. Técnica, Madrid 1970.

justas, el protagonismo lo sigue ejerciendo la objeción de conciencia a la prestación del servicio militar y a la obligación de colaborar directa o indirectamente en la guerra.

Al comienzo de estas notas advertimos que las formas de la objeción de conciencia pueden ser tan numerosas como formas de abusos y violencias puedan darse por parte de la autoridad, empleando este término en un sentido genérico que sirva para designar tanto a los responsables del poder político, como a cualquier otro que pueda imponer con cierta relevancia social una obligación determinada.

Pues bien, la violencia —física o moral— que un mandato puede ejercer sobre la conciencia de una persona, queda como absolutizada y sublimada en el hecho de la guerra, suprema violencia física y moral. Las gravísimas consecuencias de toda índole que produce la guerra, especialmente: enfermedad, destrucción física, degradación moral, desarraigo y muerte, obligan a que el hecho de participar en ella exija una razón profunda y perentoria, sin que baste la mera costumbre, la ausencia de reflexión o las ambiciones personales, para ello.

Es conocida la doctrina clásica sobre la paz y la guerra<sup>18</sup>. No admite el belicismo, puesto que ni la grandeza de un pueblo ni la de sus gobernantes se consigue a costa de la paz<sup>19</sup>. Tampoco encuentra sentido alguno en el pacifismo a ultranza, el cuál sería infrahumano, pudiendo y debiendo un Estado defenderse de sus enemigos<sup>20</sup>. Por tanto, el belicismo y el pacifismo absoluto parece que deben ser rechazados.

Históricamente, la guerra justa viene a ser concebida como un equivalente de la legítima defensa personal. De esta forma, para que una guerra pudiera considerarse «justa», se exigían tres requisitos:

- a. Declarada por la autoridad del príncipe.
- b. Causa justa.
- c. Recta intención en los combatientes<sup>21</sup>.

Para la conocida tesis de Dostoiewski, véase *Los hermanos Karamazov y Crimen y castigo*. Desde otra perspectiva muy distinta, lo advirtió también Max HORCKHEIMER cuando afirmó que toda moral se reconduce necesariamente a la teología (entrevista en *Der Spiegel* n. 1-2, 1970, pp. 80 y ss.

18. El resumen que aquí se ofrece sobre la doctrina clásica de la guerra y la paz, se encuentra desarrollado en el *Curso de Derecho Natural* de J. CORTS GRAU (Editora Nacional, Madrid 1974 (5), pp. 478 y ss.).

19. Cfr. S. Agustín, *De Civitate Dei*, IV, 3, a. 6.

20. Esta doctrina ha sido mantenida por la gran mayoría de los autores que han tratado este tema. Para ello, puede verse la bibliografía que se cita en este apartado y en los dos siguientes.

21. Cfr. Santo Tomás, S. Th. II-II, q. 40.

Recientemente, G. PERICO ha formulado los tres requisitos del siguiente modo:



La guerra se hace para defendernos a nosotros mismos, a nuestras cosas; para recuperar aquello de que nos han despojado; para vengar una injuria recibida, o para preparar la paz y la seguridad<sup>22</sup>. Se descarta la guerra por ambiciones personales, por afán de gloria u otro móvil que responda sólo al bien de un hombre o de un pueblo. Se aconseja al príncipe que debe aquilatar las razones y escuchar el consejo de quienes le ayudan a gobernar. Si debe decidir la guerra, debe aceptarla «como forzado» y teniendo siempre en cuenta que el fin de la guerra sería la paz<sup>23</sup>. Por ello no se puede perseguir la ruina de un pueblo, sino tan sólo la reparación de la injuria y el restablecimiento de la concordia. La guerra en su mismo desarrollo quedaría como sometida a ciertas normas de justicia: el fin que se persigue no puede emplear cualquier medio para conseguirlo; una guerra puede devenir injusta en su desarrollo; etc...

Sin embargo, hoy día, el desarrollo de la técnica con fines bélicos ha provocado el empleo de sistemas, estrategias, armamento, etc..., que reducen cada vez más la distinción clásica entre la guerra «justa» y la «injusta», dando lugar, como contrapartida, a un nuevo auge, de la objeción de conciencia como ya hemos dicho anteriormente.

Frente a una guerra nuclear cuyo efecto sería —al menos en teoría— la destrucción del género humano o de grandes e indiscriminadas masas de población y zonas geográficas, ante la notoria desproporción entre los fines y los medios empleados, aparece la guerra ante muchos como un mal absoluto<sup>24</sup>, y hace difícil la justificación en la actualidad de cualquier guerra, puesto que siempre contribuirá al clima de violencia precursor de una guerra de mayores dimensiones<sup>25</sup>.

a. La existencia de una injusticia gravísima; b. El recurso preventivo a todo otro posible medio de defensa; c. Una justa moderación en el empleo de las armas (cfr. *A difesa de la vida*, trad. cast. de J. Zahonero, Ed. Marfil, S. A., Madrid 1966, pp. 469 y ss.). En sentido semejante véase: VÁZQUEZ, *o.c.*, pp. 148 y ss.

22. Cfr. VITORIA, *De iure belli*, 44.

23. Cfr. Santo Tomás, S. Th. II-II, q. 29 a. 2 ad. 2.

24. Cfr. N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace* (trad. cast. de Jorge Binaghi, GEDISA, S. A., Barcelona 1982, pp. 59-60).

Para una aproximación a la historia, medios y posibilidades de la carrera de armamentos, dentro de la amplia bibliografía existente, puede verse: A. FONTAINE, *Un seul lit pour deux rêves. Histoire de la détente* (1962-1981), Fayard, París 1981; Lynn R. SYKES y Jack F. EVERNDEN, *Verificación de una prohibición absoluta de pruebas nucleares*, In. y C., XII, 1982, pp. 10-19; Randall FORSBERG, *Moratoria para el rearme nuclear*, In. y C., I, 1983, pp. 8-19; Paul F. WALKER, *Armas inteligentes en la guerra naval*, In. y C., VI, 1983, pp. 10-19.

25. Cfr. la Declaración de los teólogos católicos alemanes del Convenio de Würzburg, mayo de 1958, cit. en G. PERICO, *o.c.*, pp. 482 y ss. Por su parte, el mismo ORWELL, que no es precisamente un pacifista, ya indicó que «no es la guerra lo peor, sino la posguerra» (*Commung up for Air*, trad. cast. de Ester Donato, Ed. Destino Libro, S. L., Barcelona 1981, p. 152).

Todo esto parece exigir un replanteamiento de la doctrina de la guerra justa, así como una nueva delimitación de los requisitos que la harían necesaria.

Para ello, sería conveniente comenzar por un intento de contestar a las dos cuestiones siguientes:

- a. Si alguna guerra podría cumplir hoy los requisitos exigidos en la doctrina clásica.
- b. Si la guerra produce la paz.

En cuanto a la primera cuestión, la misma doctrina clásica de la paz y la guerra nos habla de la licitud moral de la denominada «guerra defensiva», como ya hemos señalado.

Esto necesita ser matizado en la actualidad. En efecto, las posibilidades constantes de comunicación y diálogo existentes hoy hace que sea muy difícil delimitar hasta qué punto una invasión posible o real no esté motivada o si se han puesto todos los medios o no para evitarla por parte del que la sufre. En la actualidad, los motivos de un conflicto bélico se muestran tan complejos y, en muchas ocasiones, tan alejados de las intenciones de los mismos contendientes que exigen un nuevo planteamiento de este tema. Pero si por un lado no podemos olvidar lo dicho hasta aquí, así como que una guerra que pudiera ser «justa» también lleva consigo «los desastres de la guerra», tampoco podemos negar, a quien se ve atacado, el defenderse. Pero el mismo hecho de que por la obcecación de los hechos se puedan emplear en la actualidad medios desproporcionados con bastante facilidad, exige también un replanteamiento más concreto de la guerra en caso de necesidad, nombre que parece más adecuado que el de «defensiva».

Pero hay más. Por ejemplo, la enorme confusión y la distinta consideración que las nuevas generaciones hemos dado a muchos de los términos empleados por los juristas clásicos, implica la necesidad de redefinir muchos de los conceptos esenciales en este tema.

¿Qué se entiende hoy, generalmente, por nación, patria, injuria grave, soberanía?<sup>26</sup> ¿Tienen los bienes que hoy más apreciamos un

26. Cfr. Chaim PERELMAN, *L'usage et l'abus des notions confuses*, conferencia pronunciada el 28 de enero de 1978 en el Seminario «Rhetoric and Public Policy» en la Universidad de Iowa, *Logique et Analyse*, n. 81, mayo 1978, Centro National Belge de Recherches de Logique. En ella recuerda que «la tradición de Occidente, en todo caso desde el siglo XVI, ha sido influenciada profundamente por el desarrollo de la física y de las ciencias naturales fundadas por la experiencia, la medida, el peso y el cálculo. Todo lo que no era reducible a tamaños cuantificables ha sido considerado, por ese mismo motivo, como vago y confuso, como extraño al conocimiento claro y distinto».

auténtico valor como para ponerlos al mismo nivel que los efectos de una guerra actual? ¿Es compatible, hoy, el buscar la paz con la guerra, o más bien la violencia engendra siempre violencia? ¿Es posible dar marcha atrás con los medios que se emplean, en una guerra que se volviera «injusta» en su desarrollo? ¿Sería posible esto, teniendo en cuenta la cantidad de intereses complejísimos de tipo económico, cultural y político, también técnico que confluyen en cualquier proceso bélico? ¿Es posible evitar siempre la ruina de un país y la de sus habitantes? ¿Cómo evitar el empleo de armas nucleares o, simplemente, de aquellas prohibidas por acuerdos internacionales? ¿Cómo separar, hoy, la población civil del ejército contendiente? ¿Puede hablarse, sin más, de un «ejército contendiente» distinto de aquélla? ¿Es posible restablecer la concordia mediante la humillación y el terror, aunque éstos no sean directamente queridos?

Si, a los fines de este trabajo, basta con apuntar estas preguntas, es obvio que no basta hacerlo para determinar si es o no justa una guerra, o si es posible que hoy exista una guerra que sea justa. La responsabilidad de las grandes potencias tampoco ha de ser aquí olvidada, así como su autoridad moral o fáctica.

Pero no es menos importante la respuesta que se dé a la segunda cuestión planteada: si la guerra produce o no la paz.

Es cierto que no ha existido nunca una paz «perpetua» o «perfecta». También se ha advertido que la paz no consiste en la «ausencia de guerras», sino en algo activo que hay que «hacer»<sup>27</sup>. La paz supondría y requeriría: concordia, orden, sosiego, en la sociedad y en las personas, de forma que las raíces de la paz auténtica se encontrarían en la conciencia individual<sup>28</sup>. No basta con que se dé un «instinto de paz», sino que se precisa un «espíritu de paz». El desorden y el desasosiego de la propia conciencia serían ya como una especie de guerra que se transmite al exterior ineludiblemente. El examen de las raíces de la paz parece que implicaría un nuevo planteamiento de la teoría del *otium* como ya advirtió el pensamiento clásico<sup>29</sup>.

27. Cfr. Santo Tomás, S. Th. II-II, q. 29.

V.t.: M. SCHELER, *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*, Berlín 1931; J. MARÍAS, *Posibilidad e imposibilidad de la guerra*, Obras, Revista de Occidente, Madrid, VII, p. 503.

28. Cfr. Fray Luis de León, *De los Nombres de Cristo. Príncipe de la Paz*, cit. por CORTS, o.c., p. 502. Sobre la teoría clásica del ocio, véase: J. PIEPER, *Verteidigungsrede für die Philosophie* (trad. cast. de Alejandro E. Lator, Herder, S. A., 1979 (4); *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1970; J. LECLERQ y J. PIEPER, *De la vida serena*, Rialp, Madrid (3), todos ellos con abundantes referencias bibliográficas.

29. Cfr. Juan Luis VIVES, *De concordia et discordia in humano genere*, 1529.



## Un argumento de Suárez

En el *De legibus ac Deo legislatore*<sup>30</sup>, Suárez vislumbra una posible organización de la comunidad de los pueblos. Así, señala que los Estados son libres para renunciar a la guerra como procedimiento restaurador del derecho violado y de sustituirla por una unidad de decisión supraestatal, dotada de poder coactivo. Insiste en el *De bello*<sup>31</sup>: sería imposible —observa— que tengamos que imaginar al Creador del Universo queriendo colocar los problemas humanos en condiciones tales que las diferencias entre los Estados no pudieran resolverse sino por acciones guerreras, puesto que ello estaría en contradicción —añade— con la razón, el bien común de la humanidad y la justicia.

Pues bien, de este argumento se desprende lo siguiente:

a. Que, si bien siempre ha habido guerras, puede ser posible, sin embargo, renunciar a ellas: guerrear siempre depende de la voluntad de hombres.

b. Si la guerra fuera absolutamente «necesaria», no cabría hablar cuando se diera ni de «culpables», ni de «legítima defensa», ni de «crímenes», ni de «justa».

c. Que es posible, por la razón, el bien común y la justicia, sustituir la guerra por otros medios distintos.

d. Que si es posible renunciar a la guerra y encontrar un sustitutivo —que quizá aún no se haya encontrado— sigue en pie si es lícito acudir a ella y cuándo<sup>32</sup>.

Ahora bien, hasta hoy el sustitutivo que se ha encontrado como más eficaz, de la guerra ha sido el diálogo, el cual rebasa el mero nivel

30. *Ibid.*, II, cap. 9, n. 5.

31. *Ibid.*, sect. 6, n. 5.

32. Siempre llama la atención el constante intento de sustituir la guerra por otros medios, así como la misma posibilidad de dicha sustitución. Ambas han sido siempre urgentes llamadas a las conciencias de los hombres. Este intento ha llegado hasta la misma literatura infantil en nuestro siglo, así por ejemplo: E. KÄSTNER, *Die Konferenz der Tiere*, Europa Verlag, 1949 (trad. cast. de Carmen Seco, Ed. Alfaguara, S. A., pp. 112 y ss.).

Recientemente BOBBIO ha incidido en la cuestión: «No me considero un militante de la no violencia, pero he adquirido la certeza absoluta de que, o los hombres lograrán resolver sus conflictos sin recurrir a la violencia, en particular a la violencia colectiva y organizada que es la guerra —exterior o interior—, o la violencia los borrará de la faz de la tierra. La importancia de los movimientos que predicán la no violencia colectiva y activa deriva de la clara conciencia de que, a medida que la violencia se hace más total, se hace también más ineficaz. Ciertamente el hombre no

personal y sitúa a toda la sociedad de naciones frente al empeño común de rechazar la guerra para dirimir los conflictos entre ellas.

Así, hoy quizá más que nunca, el diálogo se ha convertido en el sustitutivo más importante de la guerra, si bien no siempre ha dado resultado, debido en parte a su innegable adulteración.

### *El diálogo en favor de la paz*

Un estudio completo de las cualidades, obstáculos y objeto del auténtico diálogo para conseguir la auténtica paz ha sido realizado por Juan Pablo II, a través de los mensajes pronunciados con motivo de las Jornadas de la paz sobre todo en el de 1983<sup>33</sup>.

Para que el diálogo sea verdadero y, en consecuencia, eficaz habría de reunir las siguientes cualidades:

a. Que suponga la búsqueda de lo verdadero, bueno y justo para todo hombre, grupo o sociedad.

b. Exige la apertura y acogida a los distintos puntos de vista.

c. Ya en el diálogo, cada parte ha de aceptar la diferencia y especificidad de la otra parte: asumir lo que separa, sin renunciar a lo que se considera justo pero sin ver en el otro un mero objeto.

d. Se ha de buscar lo que ha sido y es común a todos los hombres, sin rechazar la solidaridad debida.

e. Se ha de tratar de buscar el bien por medios pacíficos esforzándose para que los factores de acercamiento prevalezcan sobre los de división y odio.

f. Ha de consistir en una apuesta en favor de la sociabilidad de los hombres y del reconocimiento específico de su dignidad.

Es evidente que también existen obstáculos que se oponen a un diálogo en favor de la paz; obstáculos que son distintos de las dificultades propias e inherentes a todo diálogo político. Por ejemplo:

puede renunciar a combatir contra la opresión, a luchar por la libertad, por la justicia, por la independencia, ¿pero es posible y será productivo y decisivo, combatir con otros medios que no sean los tradicionales de la violencia individual y colectiva? Ese es el problema» (o.c., p. 18).

33. Cfr. Juan Pablo II, *Mensaje para la celebración de la Jornada de la Paz de 1983*, de 8-XII-1982, nn. 6-10. V.t.: *Mensaje de Juan Pablo II a España*, Librería Editrice Vaticana-BAC, Città del Vaticano-Madrid 1982. Sobre todo los discursos de los días 2, 3 y 7 de noviembre.

- a. La existencia de una voluntad apriorística de no conceder nada.
- b. La renuncia a escuchar al otro.
- c. El considerarse uno la medida de toda justicia.
- d. Mantener una concepción pasada de moda acerca de la soberanía y de la seguridad del Estado.
- e. El empleo táctico y deliberado de la mentira.
- f. El sometimiento, de alguna de las partes, a ideologías que se oponen a la dignidad de la persona humana y a sus justas aspiraciones.

Vistos los requisitos del auténtico diálogo para la paz y los posibles obstáculos que a él se oponen, queda por considerar cuál ha de ser el objeto sobre el que ha de versar dicho diálogo en favor de la paz. Juan Pablo II enumera los cuatro siguientes:

a. Los derechos humanos: que los hombres y grupos sean reconocidos en su especificidad y en el ejercicio de sus derechos fundamentales.

b. Las justicia entre los pueblos: puesto que la injusticia en todas sus formas es la fuente primera de la violencia y de la guerra. Así, el diálogo por la paz se hace inseparable del diálogo por la justicia en favor de los pueblos que sufren frustraciones y dominio por parte de los restantes pueblos.

c. La economía: se han de discutir las reglas que rigen la vida económica, sobre todo si las relaciones bilaterales siguen siendo de mera preponderancia.

d. El desarme: intentando reducir progresivamente la peligrosa carrera de armamentos. Hay que buscar un orden internacional más justo: un consenso sobre la repartición más equitativa de los bienes, de los servicios, del saber, de la información; y una decidida voluntad de encaminarlos al bien común, diálogo que no sólo ha de darse entre Este y Oeste, sino también entre Norte y Sur.

Si además de todo lo expuesto pensamos en los medios que hoy existen para hacerlo posible —experiencias, forums internacionales, conferencias organizadas periódicamente, medios de comunicación disponibles, etc...— y la sensibilización de los hombres ante el problema de la guerra y la necesidad del diálogo mismo en todas sus formas, cabría la posibilidad de que cualquier guerra que hoy se llevase



a cabo, tuviera que ser considerada como afectada de cierta injusticia.

### *Hegel, Napoleón y el servicio militar*

La reconsideración, desde esta perspectiva, de la doctrina clásica sobre la guerra y la paz, y las posibilidades del diálogo, nos remite de nuevo al tema central de este trabajo y que se había abandonado al abordar aquella: la objeción de conciencia ante la prestación del servicio militar.

Las coordinadas sumisión-reconocimiento sirvieron a Hegel para negar la distinción entre derechos y deberes que quedarían así englobados en una única relación entre el individuo y el Estado<sup>34</sup>. Para él, el máximo deber exigido por el Estado consistiría en la prestación del servicio militar, que coincidiría con el máximo grado de reconocimiento que el Estado concede al sujeto. Del mismo modo que en las sociedades primitivas el reconocimiento del hombre como miembro de la tribu coincide con el del adiestramiento militar, así, un hombre, un individuo tendría sentido en la medida en que es válido para defender una tribu. Hegel cree igualmente que el servicio militar es el fundamental entre los deberes del ciudadano para con el Estado. El reconocimiento por éste de aquél mediante ley se concreta y actualiza en el momento de la prestación con las armas hasta el punto de ofrecer la propia vida.

Asimismo, para Hegel la guerra sería una exigencia del espíritu universal y fortalecería a los pueblos, los cuales mediante ella encarnarían el *Zeitgeist* realizando la Historia Universal. Si «la paz eterna

34. Esta interpretación que aquí se hace es fruto de conversaciones mantenidas con los profesores BALLESTEROS y DE LUCAS.

Sobre ello puede verse: C. LEVY-STRAUSS, *Le totemisme aujourd'hui*, o las obras de GIDDENS y SPENCER, *The native tribes of Central Australia*; de FRAZER, *Totemism and Exogamy, The golden bough, Lectures on the early history of Kingship*, y de FERGURSON, *Essay on the History of civil Society*, en relación con los estudios de GÓMEZ ARBOLEYA, *Estudios de teoría de la sociedad y del Estado. La sociedad moderna y los comienzos del saber sociológico e Historia de la estructura y del pensamiento social*. Así como, en concreto: B. ROMANO, *Riconoscimento e diritto. Interpretazione della filosofia dello spirito jenesse (1805-1806) di Hegel*, Bulzoni, Editore, Roma 1975; J. BALLESTEROS, *La violencia hoy*, cit. pp. 265-315; F. J. DE LUCAS, *H. Bergson: la justicia entre presión social y élan d'amour*, Anuario Filosófico, XIII, 1980, Pamplona, pp. 50-51, y *Sociedad y derecho en E. Durkheim*, Tesis Doctoral, Valencia 1977, pp. 75-80.

Para los textos de HEGEL, véase: *Jenenser Realphilosophie*, I (trad. fr. e introd. de Guy Planty-Bonjour, Presses Universitaires de France, París 1969, pp. 42-45 y 112-114).

aniquila a los pueblos», «la salud ética de un pueblo se demuestra en la guerra».

No hay que olvidar aquí que Hegel pensaba que la guerra moderna, al ser más impersonal, iba a ser más humana. Es evidente que en este punto estaba equivocado.

Por su parte, Napoleón crea el ejército moderno e instaura la obligatoriedad del servicio armado<sup>35</sup>, imitándole después todas las naciones. En opinión de Sánchez Suárez<sup>36</sup> es a partir de este momento cuando podemos hablar de objeción de conciencia entendida como negativa a la prestación del servicio militar obligatorio. El mismo Napoleón eximió de dicho servicio por motivos de conciencia a los anabaptistas, menonitas, ducobors y otras sectas de los países conquistados<sup>37</sup>.

Pues bien, estas consideraciones previas nos llevan a una delimitación aproximativa, al hilo de estas notas, sobre el sentido que pueda tener hoy día el servicio militar obligatorio.

Salvando la necesidad, que hemos examinado en los apartados anteriores, de defenderse los pueblos cuando se encuentran en situaciones límites; e insistiendo en la necesidad de lograr un auténtico diálogo en favor de la paz, no parece que se pueda negar la necesidad de tener un cierto aparato defensivo —que no habría por qué identificarlo con «militar»— a fin de frenar a tiempo las agresiones posibles y capaz de proporcionar los medios para un adecuado diálogo para la paz.

La solidaridad del ciudadano respecto a la sociedad en la que vive y la comunidad a la que pertenece sería preciso afirmarla incluso mediante el empleo de armas ante los agresores repentinos e injustos. En efecto, la justicia legal obliga a que todo ciudadano no impedido legítimamente pueda ser urgido por la autoridad social a la defensa imperiosa de la propia comunidad.

El problema que se plantea de inmediato es el de saber si la objeción de conciencia ha de ser considerado o no como «legítimo impedimento», más aún cuando podría estar en juego el bien más íntimo y más perentorio<sup>38</sup>, teniendo en cuenta además como ya hemos dicho las escasísimas posibilidades de considerar hoy día una guerra

35. Para una visión más completa de este tema, véase: B. DE JOUVENEL, *Le pouvoir* (trad. cast. de J. de Elzaburu, Editora Nacional, Madrid 1974, cap. 8, pp. 171-192).

36. Cfr. *o.c.*, p. 10.

37. *Ibid.*

38. Cfr. Santo Tomás, S. Th. I-II, q. 21 a. 4 ad. 3 y q. 87 a. 8.

39. Cfr. SÁNCHEZ SUÁREZ, *o.c.*, p. 17.

como «justa». Por otro lado, el deber de obedecer a Dios antes que a los hombres llega normalmente a través del juicio de la conciencia, independientemente de que pueda obedecer a una desviación del dictamen de la razón práctica. A la autoridad no le compete, entonces, juzgar sobre la conciencia misma, sino sobre los actos externos sobre todo al promulgar leyes justas y al hacerlas cumplir en previsión, por ejemplo, de situaciones que, como las que plantea la objeción de conciencia, pueden sobrevenir en un momento determinado.

No parece, por todo lo dicho, que en tiempos de paz tenga sentido en sí mismo considerado la existencia de un servicio militar obligatorio. Esta concepción del servicio podría responder a una concepción militarista de la sociedad y de las relaciones internacionales —expansión geográfica, conquista, engrandecimiento nacional, dominio, aniquilación, sometimiento.

Si la existencia del servicio militar obligatorio reporta beneficios a una sociedad determinada, debería ésta buscar su sustitución por otros medios que, promovidos por la iniciativa pública, social o privada, produjeran los mismos efectos. Piénsese, por ejemplo, en la extrañeza que produce a la mentalidad actual el hecho de que una persona, por encontrarse en edad militar, tenga que pedir permiso al ejército para salir del propio país durante unas vacaciones.

Cabe también preguntarse si es necesaria la existencia de un ejército profesional o si el aparato defensivo ha de ser necesariamente de tipo militar o si, por el contrario, puede traducirse en otro tipo de sistemas o relaciones sociales e internacionales absolutamente distintas.

Lo que sí parece evidente es que si la objeción de conciencia, tal y como parece desprenderse de un atento y desapasionado examen de la misma, debe considerarse un derecho humano fundamental, habría que resolver los siguientes problemas:

- a. Si debe considerarse al objetor como un ser antisocial.
- b. Si debe existir un servicio alternativo de más larga duración que el servicio militar propiamente dicho.
- c. Si debe existir un servicio alternativo.

Se ha dicho, que respecto a la guerra y al servicio militar, el fin de todo objetor sincero no es sino conseguir «una sociedad en la que el equilibrio entre sus miembros no se mantenga gracias a una guerra fría, al temor de que una verdadera guerra aniquiladora pueda producirse en su seno y destruirla para siempre; una sociedad sin explotación del hombre por el hombre, una sociedad en paz»<sup>39</sup>. Pues



bien, no resulta lógico entonces considerar al objetor de conciencia como un ser antisocial, sino todo lo contrario, porque el primer paso para una integración social adecuada ha de ser la obediencia a la propia conciencia, respecto a uno mismo y, respecto a los demás, la actitud de respeto a la conciencia ajena. De esta forma la automarginación social de muchos objetores no se debería al hecho de ser objetores, sino a un fanático enfoque de los mismos o a su vinculación con actitudes delictivas genéricas y comunes o a situaciones antisociales tales como el empleo de la violencia contra los no objetores, etc.

Históricamente, la consideración de «ser extraño», «antisocial» o «aprovechado» del objetor por el hecho de serlo, ha ido acompañada a veces de la exigencia de un servicio alternativo, militar o civil según los casos, con el fin de evitar el posible engaño de una conciencia insincera, y normalmente de duración superior al del propio servicio militar. Aparte de la posible penalización arbitraria que esta mayor duración suponga, hay que pensar en la posibilidad de que algunos Estados sigan exigiendo el deber de obediencia a los ciudadanos, de modo supremo, en el servicio militar con el fin de que sean «reconocidos» por aquel como tales ciudadanos con plenos derechos.

Este reconocimiento podría convivir hoy con otro tipo de reconocimiento consistente en la inserción en el proceso productivo «oficial» —en el cuál estaría incluido el ejército y la defensa nacional—, complementándose ambos y fundiéndose en uno solo: el Estado reconocería —de este modo— como ciudadano de pleno derecho a aquel que realizara el servicio militar o su alternativo, no sólo como acto de suprema sumisión al Estado, sino como signo de voluntaria inserción y aprobación del proceso de producción<sup>40-41</sup>.

Volviendo a la consideración sobre la necesidad del servicio alternativo, hay que decir que si la objeción de conciencia se considera

40. Cfr. el estudio de L. LOMBARDI VALLAURI, *Corso di Filosofia del Diritto*, Cedam, Padova 1981 (2), pp. 338 y ss. ROMANO, por su parte, afirma que «la historia del reconocimiento es la historia de la superación de la marginación», en *o.c.*, p. 80.

41. Podría explicarse, así, la progresiva incorporación de la mujer en el ejército a través de la prestación del servicio militar. Si ya Tönnies al estudiar los efectos del empleo de mano de obra femenina en las fábricas, como consecuencia del proceso de industrialización, llegaba a conclusiones tales como la de que la introducción del salario en la vida de la mujer influía en ella de forma tal que la obligaba a razonar en términos de contabilidad, volviéndose racional, fría y calculadora, y considerando aquél el salario como lo más extraño a la mentalidad de ésta; de modo paralelo, la introducción de lo bélico en la vida de la mujer corre el peligro de volverla además desconfiada, agresiva y violenta. Por otra parte, parece lógico que al prescindirse de la maternidad como función específica de la mujer en la sociedad, ésta queda sin credenciales ante el Estado, el cual le ha de exigir el sometimiento al proceso de producción mediante el requisito previo de la prestación del servicio militar para su reconocimiento pleno como ciudadano. Cfr. F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (trad. cast. J. F. Ivars, Península, Barcelona 1979).

como algo absolutamente normal, carece de sentido establecer un servicio alternativo, ya sea mayor, de igual o de menor duración que el servicio militar. ¿Acaso no se trata de un servicio para la paz, el desarrollo, el progreso, la solidaridad, los valores, etc..., la competente y exacta realización y el desempeño del propio trabajo, que conlleva el cumplimiento necesario de tantos deberes personales, familiares, sociales, económicos, políticos, etc...? Más bien, parece que éste es el auténtico servicio que se ha de fomentar en lugar de aquel, un servicio para la paz, que sirviera para dar un carácter profesional y civil a la defensa de las sociedades<sup>42</sup>.

### Epílogo

En definitiva, el estudio de tantos problemas como plantea y sugiere la objeción de conciencia y el intento de apuntar nuevos caminos de solución, llevaría a recuperar el sentido del trabajo y del ocio, el papel de la iniciativa pública, social y privada, con una delimitación más clara entre lo público y lo privado<sup>43</sup>. Para lograrlo sería necesaria una comprensión del profundo sentido de la objeción de conciencia —entendiendo por tal la conciencia moral—; una adecuada revisión de las posibilidades de la guerra justa en la actualidad; un estudio prioritario de posibles sistemas defensivos o preventivos de naturaleza civil; una coherente legislación al respecto, mediante la cual el derecho vuelva, también en este tema, a ser una gran esperanza ética<sup>44</sup>, junto con una regulación de lo que se podría denominar «delito de falsedad en la objeción de conciencia», que a su vez respetase suficientemente la intimidad y dignidad de ésta; y, finalmente, una nueva comprensión y aceptación de la dignidad del hombre y de la importancia de los grupos sociales<sup>45</sup>.

42. Cfr. en este sentido E. F. SCHUMACHER, *Small is beautiful. A Study of Economics as if People Mattered* (trad. cast. Oscar Margenet, H. Blume Ed, Madrid 1982 (5), sobre todo el capítulo titulado *Paz y permanencia*).

43. Cfr. D. BELL, en *Encounter: una conversación con Daniel Bell*, Cuenta y Razón, 12, 1983, pp. 167-188, BELL descubre en la sociedad burguesa occidental un agotamiento del individualismo radical en economía, del yo radical en cultura y el intento de buscar un nuevo sentido en la comunidad: «En la sociedad occidental —dirá BELL— se ha desarrollado mediante la descentralización de la política y el reconocimiento de la moral privada, una tradición que delimita la autonomía de los ámbitos público y privado» (*l.c.*, p. 180).

44. Cfr. Coloquio de FUNDES de 21-VI-1982, intervención de A. HERNÁNDEZ GIL, Cuenta y Razón, 8, 1982, p. 144.

45. Como criterios fundamentales para el rechazo de toda violencia cabría mencionar los siguientes: un uso adecuado de los bienes materiales; una limitación en la apreciación de dichos bienes, una estimación superior del ser sobre el tener, un trato

En efecto, la posibilidad de conjugar, así, el respeto al objeto por graves motivos de conciencia, que redundan en el respeto de la dignidad del hombre, con la potenciación del bien de la sociedad, ha de llevar a admitir la objeción de conciencia sin temor a que, como se ha dicho, tantos millones de ciudadanos de la República, se conviertan en otros tantos millones de Repúblicas soberanas<sup>46</sup>.

del hombre como fin y no como medio, el reconocimiento de que en el hombre hay algo sagrado (*res sacra*), algo inalienable, y una limitación en la enajenación por medio del trabajo de todo el tiempo concreto de la persona, así como de la totalidad del producto, Cfr. J. BALLESTEROS, *La violencia, hoy*, cit.

46. Así, por ejemplo, L. RUBIO GARCÍA, *¿Superación del problema de la objeción de conciencia?*, en REDM, 6, Madrid, p. 39, cit. por G. MUÑIZ VEGA, *Los objetos de conciencia ¿delinquentes o mártires?*, Speiro, Madrid 1974, p. 158.