

LA LEGÍTIMA DEFENSA EN EL NUEVO CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA

POR

ÁLVARO D'ORS

SUMARIO: 1. El nuevo *Catecismo* latino.—2. “No matar” y legítima defensa.—3. Defensa de las personas.—4. Pena de muerte.—5. Tendencia restrictiva.—6. La guerra.—7. Condiciones de la guerra justa.—8. Conclusión.

1. El nuevo *Catecismo* latino

Verbo (núm. 361-362, en febrero '98, pág. 101) ha ofrecido a sus lectores un excelente artículo de Luis María Sandoval (*¿Catecismo corregido?*), en el que se pone de manifiesto que la nueva versión latina (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Librería Editrice Vaticana, 1997) no ha introducido cambios importantes en la bastante anterior francesa, de la que derivó, entre otras, nuestra traducción española de 1992. Registra, sí, muchas pequeñas correcciones más o menos formales; en algún caso, la ausencia de una coma en la traducción española sí podría ser importante, si no fuera por descuido; en efecto, en el número 2.297 se leía: “El terrorismo que amenaza, hiere y mata sin discriminación ...”, y la falta de coma haría pensar que sólo se condenaba ese terrorismo, y no todo otro terrorismo, como resulta de la versión latina: “*Terrorismus* (es decir, todo terrorismo) *indiscriminatim minatur, vulnerat et interficit ...*”. Aunque no es éste el lugar para volver a explicar mi opinión de que el terrorismo no es criminalidad sino beligerancia, siempre debemos recordar que también en la guerra ordinaria, no sólo en esa guerra “sucia”, se

mata indiscriminadamente, pues así ocurre en los bombardeos de ciudades, por no hablar de las armas atómicas o químicas.

Por otro lado, hay correcciones de descuidos poco importantes, como la de "fariseo" en lugar de "publicano" en 1481; pero, en algunos casos, se enmienda con más intención, como al reducir la intervención del Estado al "*incrementum*", en vez de la "demografía" (2372); o el sustituir el "estado religioso" por el "estado de vida consagrada" (916); en algún caso, se salva incluso lo que podría parecer herético, como el hablar de "unión" en vez de "*unitas*" de la Santísima Trinidad (1702, 1878, 1890), que es un error similar al de hablar de "igualdad de naturaleza" en vez de la verdadera "consustancialidad". Se salvan, pues, algunos defectos de expresión del anterior redactor. Pero una cuestión más arriesgada suscita el número 336, al decir, en la versión latina, que el Ángel Custodio ampara la "vida humana" desde sus comienzos: "*a suo initio*". Porque, según la doctrina de Santo Tomás, empezaba el hombre a contar con su ángel desde que nacía, a lo que podía acomodarse bastante aproximadamente la versión romana "desde la infancia". No creo que la palabra "infancia" deba retrotraerse a la vida prenatal por el hecho de que a veces se llame "*infans*" al que va a nacer, esto depende de que el griego *bréphos* significa el feto y el recién nacido, aunque no el niño menor de siete años, como significa *infans*. Así, la redacción latina podría hacer pensar que la "vida" sólo se "inicia" con el nacimiento, lo que es falso, ya que el feto es un ser vivo; o a dar un Custodio al feto, lo que es muy dudoso. Ante esta complejidad, quizá haya que concluir que el redactor latino pensaba en el nacimiento y no, como dice, en el comienzo de la vida prenatal.

Así, pues, aparte las correcciones necesarias que el redactor latino ha sabido hacer, hay pequeñas correcciones de expresión menos afortunada, aunque no podemos decir que todos los retoques introducidos por la versión latina, que podemos pensar será la "oficial" de la Iglesia, sean laudables; no siempre lo son, como también se verá más adelante.

Por lo demás, el latín de esta nueva versión es bastante "macarrónico"; expresiones como *possibilitas*, *responsabilitas*,

scopus, concretus no podrán menos de chocar a un latinista culto; pero esto se explica por la dificultad especial que tiene la traducción al latín de algo que está concebido "a la moderna". Pienso muchas veces que, si los teólogos postconciliares hubieran escrito en latín, se hubieran ahorrado muchos despistes lamentables; no sólo hubiera sido más difícil incurrir en herejía, sino en cierta pedantería intelectualizante, de la que expresiones como "tomar conciencia", "realización de la personalidad", "jerarquía de valores", etc., son suficiente muestra. Hay que reconocer también que hubiera sido mejor que la primera redacción del nuevo Catecismo hubiera sido la latina y no la francesa, excesivamente intelectual, y poco inteligible, a veces, para el cristiano corriente. Pero no pretendemos enjuiciar el estilo del Catecismo, sino analizar con mayor detenimiento los números relativos a la legítima defensa, en los que Luis María Sandoval, que ya nos había dado su libro *La catequesis política de la Iglesia. La política en el nuevo catecismo* (Speiro, 1994), destaca en ese nuevo artículo de *Verbo* como especialmente reformados en la nueva versión latina, aunque sin los cambios relevantes que la ignorancia, frivolidad o perversidad de algunos periodistas propagaron.

2. "No matar" y legítima defensa

El nuevo *Catecismo*, en su segunda parte, sobre los Sacramentos, que se halla entre la primera sobre Dios y la tercera sobre el Hombre, a modo de comunicación descendente de Aquél hacia éstos, como la cuarta parte, sobre la oración, se refiere a la ascendente del hombre a Dios, tiene una "sección segunda" sobre los Diez Mandamientos, y en ella un "capítulo segundo" sobre los relativos al amor al prójimo, con un "artículo" sobre el quinto mandamiento. A propósito de este mandamiento de "no matar", distingue tres apartados: sobre la vida humana (2259-2283), la dignidad humana (2284-2301) y la paz (2302-2317). Dentro del primero de ellos vemos una rúbrica sobre la "legítima defensa", que comprende cinco números: 2263-2267, que son los que principalmente conviene ver.

El término "legítima defensa" parece idéntico en latín y en las lenguas romances, pero no debe olvidarse que hay cierta diferencia de matiz. En efecto, aunque la palabra "*legalis*" sea latina, en ese idioma tiene un uso especial, y por eso no es frecuente, ya que "*legítimus*", en latín, es lo conforme a la "*lex*", sin distinguir qué clase de ley. En las lenguas modernas, en cambio, "legal" se refiere a la ley humana positiva, en tanto "legítimo" debe referirse a una ley superior, sobre todo, a la del derecho natural. Si la Iglesia, en su propio derecho, sigue utilizando "*legítimus*" como en el latín tradicional, esto se debe a que no se considera posible que la ley canónica, ley humana pero "sagrada", no coincida con la ley natural, que es divina; esto, aunque es claro que muchos concretos preceptos canónicos son puramente eclesiásticos y por ello pueden variar con los tiempos o circunstancias, y, por ello, no ser de derecho natural.

Así, pues, "legítima defensa" en las lenguas modernas, quiere decir que es de derecho natural, y que puede no estar admitida por la "legalidad" del derecho positivo. Esto no deja de tener interés, pues permite enjuiciar la adecuación o no de la ley positiva a la natural; pero también la formulación eclesiástica del *Catecismo*, que también ella puede no ajustarse plenamente a los preceptos naturales.

Una distinción terminológica similar habría que hacer entre el "*illicitum*" canónico y la ilicitud del derecho secular. "*Licet*" equivale a "está permitido", sea en el sentido de no haber impedimento jurídico, sea en el de "posibilidad" general, de donde la conjunción concesiva "*licet*" en el sentido de "no obstante que". Pero el derecho canónico presenta el magno problema de distinguir entre la "validez" de un acto y su "ilicitud". Sin embargo, como en el tema que nos ocupa no se trata de validez o no de un acto, sino de su punibilidad o no, esa distinción canónica no nos afecta en este momento: *licitum* es "no-punible", sin más.

Nos proponemos analizar ahora las diferencias que, en estos cinco números se pueden observar entre la versión primera (I) y la posterior latina (II). Al final, nos referiremos a la modalidad hética de la legítima defensa, considerando también los números de un tercer apartado sobre la paz y la guerra (núms. 2302-2317).

Colocamos confrontadas las dos versiones (I y II) de los números 2263-2267 en columnas paralelas, para facilitar el cotejo; y subrayamos aquellas partes en que hay alguna divergencia de interés, aunque sólo sea por cambio de su colocación en el contexto de los cinco números.

I

2263. La legítima defensa de las personas y las sociedades no es una excepción a la prohibición de la muerte del inocente que constituye el homicidio voluntario. "La acción de defenderse puede entrañar un doble efecto: el uno es la conservación de la propia vida; el otro, la muerte del agresor... *solamente es querido uno; el otro, no.* (S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Tb.*, 2-2, 64, 7).

2264. El amor a sí mismo constituye un principio fundamental de la moralidad. Es, por tanto, legítimo hacer respetar el propio derecho a la vida. El que defiende su vida no es culpable de homicidio, incluso cuando se ve obligado a asestar a su agresor un golpe mortal:

Si para defenderse se ejerce una violencia mayor que la necesaria, se trataría de una acción ilícita. Pero si se rechaza la violencia en forma mesurada, la acción sería lícita... y no es necesario

II

2263. Personarum et societatum legitima defensio exceptio non est prohibitionis occisionis innocentis quae homicidium constituit voluntarium. "Ex actu [...] alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest: unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisionis invadentis".

"Nihil prohibet unus actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem".

2264. Amor erga se ipsum fundamentale moralitatis permanet principium. Est igitur legitimum efficere ut proprium ad vitam observetur ius. Qui suam vitam defendit, homicidii non est reus etiamsi cogatur aggressori suo ictum ferre mortalem:

"Si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oporteat, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio [...]. Nec est necessarium ad salutem

para la salvación que se omite este acto de protección mesurado a fin de evitar matar al otro, pues es mayor la obligación que se tiene de velar por la propia vida que por la de otro (S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, 2-2, 64, 7).

2265. La legítima defensa puede ser no solamente de derecho, sino un deber grave, para el que es responsable de la vida de otro, *del bien común de la familia o de la sociedad.*

2266. La preservación del bien común de la sociedad exige colocar al agresor en estado de no poder causar perjuicio. *Por este motivo la enseñanza tradicional de la Iglesia ha reconocido el justo fundamento del derecho y deber de la legítima autoridad pública para aplicar penas proporcionadas a la gravedad del delito, sin excluir, en casos de extrema gravedad del delito, el recurso a la pena de muerte. Por motivos análogos quienes poseen la autoridad tienen el derecho de rechazar por medio de las armas a los agresores de la sociedad que tienen a su cargo.*

ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandum occisionem alterius: quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae”.

2265. Legitima defensio potest esse non solum ius, sed grave officium ei, qui vitam aliorum praestare debet. *Defendere commune bonum poscit ut iniustus aggressor extra possibilitatem nocendi collocetur. Hoc titulo, qui legitime auctoritatem detinent, ius habent etiam armis utendi ad repellendos aggressores civilis communitatis concreditaе ipsorum responsabilitati.*

2266. Exigentiae bonum commune tuendi correspondet *ritus Status ut propagationem coerceat modorum agendi qui hominis iura atque civilis commercii normas fundamentales laedunt.* Legitimae publicae auctoritas ius est et officium ut poenas gravitati delicti proportionatas infligat. Poena tamquam primum habet scopum inordinationem a culpa introductam reparare. Cum poena voluntaria a culpabili accipitur, valorem acquirit expiationis. Poena deinde, praeter ordinis publici defensionem atque securitatis personarum tutelam, scopum intendit medicina-

Las penas tienen como primer efecto el de compensar el desorden introducido por la falta. Cuando la pena es aceptada voluntariamente por el culpable, tiene un valor de expiación. La pena tiene como efecto, además, preservar el orden público y la seguridad de las personas.

Finalmente, tiene también un valor medicinal, puesto que debe, en la medida de lo posible, contribuir a la enmienda del culpable (cfr. *Lc.*, 23, 40-43).

2267. Si los medios incruentos bastan para defender las vidas humanas contra el agresor y para proteger de él el orden público y la seguridad de las personas, en tal caso la autoridad se limitará a emplear sólo esos medios, porque ellos corresponden mejor a las condiciones concretas del bien común y son más conformes con la dignidad de la persona humana.

lem, ipsa debet, quantum fieri potest, ad culpabili emendationem conferre.

2267. *Traditionalis doctrina Ecclesiae, supposita plena determinatione identitatis et responsabilitatis illius qui culpabilis est, recursus ad poenam mortis non excludit, si haec una sit possibilis via ad vitas humanas ab intusto aggressore efficaciter defendendas.*

Si autem instrumenta incruenta sufficiunt ad personarum securitatem ab aggressore defendendam atque protegentiam, auctoritas his solum modo utatur instrumentis, utpote quae melius respondeant concretis boni communis conditionibus et sint dignitati personae humanae magis consentanea.

Revera nostris diebus, consequenter ad possibilitates quae Statut praesto sunt ut crimen efficaciter reprimatur, illum qui hoc commi-

sit, innoxium effictendo, quin illi definitive possibilitas subtrahatur ut sese redimat, casus in quibus absolute necessarium sit ut reus supprimatur, "admodum raro [...] interdunt [...], si qui omnino sam reapse accidunt" ()*.

Conviene tener presente, para este análisis comparativo de las dos versiones, que la "legítima defensa", se debe a referir a tres modalidades: la defensa de la propia vida, a la que puede asociarse la de otras personas a las que parezca haber un deber de defender; en segundo lugar, la defensa social contra los delinquentes, en especial, con la pena de muerte, ya que toda legítima defensa puede tener una consecuencia mortal; y, por último, la defensa en guerra justa.

Podría añadirse, a estas tres modalidades, una cuarta, que es la del tiranicidio; porque también este tipo de muerte puede explicarse como defensa de la sociedad ante la agresión de un poder agresivo. Este tema fue tenido en consideración por los antiguos moralistas y políticos, pero no por los modernos, que lo excluyen, al parecer, entre los casos de legítima defensa. Sin embargo, la sociedad sigue practicando la muerte del gobernante tiránico sin considerarlo como delito, que sería un magnicidio; es decir, se viene admitiendo de hecho su licitud. No es único, pero sí muy conocido, el caso de la muerte de Mussolini, y de forma ignominiosa, sin que la sociedad la considerara como punible. Pero, en nuestra historia de España más reciente hay que recordar la muerte violenta, preparada extranacionalmente, aunque ejecutada por agentes nacionales, de que fue víctima el Almirante Carrero Blanco, no por un actual ejercicio abusivo del poder, sino por la previsión de que pudiera ejercerlo en perjuicio de la democracia. Así, pues, como sucede con otras instituciones, el tiranicidio perdura como defensa social que se pretende lícita, aunque la doctrina moral, y, naturalmente, el *Catecismo*

(*) Ioannes Paulus II, Litt. enc. *Evangelium vitae*, 56: AAS. 87 (1995). 464.

parezca ignorarlo. Porque entra dentro de la tendencia al eufemismo político el silenciar fenómenos que no han dejado de existir, pero que no se ajustan al esquema de la nueva ideología; algo de esto es lo que ha ocurrido con la guerra, que parece olvidada como institución jurídica aunque no ha dejado de practicarse al margen del derecho, y pervertida por la criminalización del enemigo propia del pacifismo.

Por lo demás, aunque el *Catecismo* no se refiera al tiranicidio, no deja de prever la licitud de la violencia armada contra el poder abusivo, pero en forma de guerra civil, como veremos cuando tratemos de las condiciones generales de la guerra lícita (*infra* 6).

Las tres modalidades dichas —defensa privada, pena de muerte y guerra defensiva— aparecen mencionadas en estos números del *Catecismo* relativos a la legítima defensa.

La legítima defensa privada se menciona ya en el número 2263 como “legítima defensa de las personas”, aunque va asociada desde ese principio a la de las “sociedades”, como son la pena de muerte y la guerra.

A este propósito se cita un texto de Santo Tomás (reproducido con mayor amplitud en II), en el que se viene a distinguir el doble efecto (*effectus*) de la defensa: el defensivo, que es el único querido, y el mortal, que es, según se dice en II, “preterintencional”, y por ello no-punible. Es esto de la preterintencionalidad de la muerte del agresor algo que no resulta del todo claro, pues no creo que la muerte del agresor deje de ser querida realmente cuando se ponen los medios para conseguirla, sino que es algo que mejor podríamos decir “instrumental”; porque hay preterintencionalidad cuando el resultado excede de lo querido, como cuando un puñetazo causa la muerte, pero no es ese el caso del que usa un arma para matar al agresor, como único modo de defenderse; pero sobre este punto no voy a detenerme ahora.

3. Defensa de las personas

La licitud de la legítima defensa personal, como principio fundamental de la moralidad, se funda en la prioridad del amor a uno mismo respecto del amor al prójimo, es decir, a la vida de éste (2264). A este principio de derecho natural corresponde el aforismo "*vim vi repellere licet*", "es lícito repeler la violencia con la violencia". Y no cabe duda de que, si la agresión es "violenta", también lo es la defensa. Sin embargo, la tendencia eufemística del pensamiento moderno viene a reservar el término "violencia" para la agresión, y no ve violencia en la defensa; excepto cuando, por designar a las fuerzas del orden, se habla de "violencia venga de donde venga". También el *Catecismo* parece resentirse de esa interpretación peyorativa de "violencia"; contra esa tendencia actual traté yo de reaccionar en mi libro *La violencia y el orden*, en el que muestro cómo todo orden social necesita ser defendido por la violencia, que no es más que la "fuerza"; porque un orden social débil no es orden. Y la voluntad en que consiste la virtud de la justicia, no sólo debe ser "constante" y "perpetua", sino también "fuerte", como decía San Francisco de Sales.

Es el mismo principio, muchas veces mal usado, de que "la caridad —es decir, el amor— empieza por uno mismo". La idea de amor a uno mismo (*amor erga se*), como algo distinto del "amor propio", éste moralmente reprochable, podría dar lugar a una explicación para su ajuste a mi definición del amor como "voluntad de unir la perfección ajena a la propia", pero, como ya se entiende que, en el contexto del *Catecismo*, se trata simplemente de defender la propia vida aunque sea a costa de la ajena, no entraré aquí en tal disquisición. En cambio, sí llamo la atención sobre que se haya introducido el concepto de "derecho a la vida" (*ad vitam ius*), que aparece en otros lugares del *Catecismo*. Pero sería quizás excesivo justificar aquí cómo considero impropio esa expresión, como ya se entenderá por lo que voy a decir más adelante a propósito de los "derechos humanos" (*hominis iura* de 2266).

Por lo demás, el *Catecismo* no deja de recordar el requisito de la proporcionalidad entre la violencia del agredido y la del agresor (2264), mediante una cita de Santo Tomás sobre la "mesura" de la defensa ("*moderata tutela*"), donde no se implica, sin embargo, la necesidad de evitar la muerte del agresor; aunque en principio, sería ilícita una violencia "mayor" ("*maiori violentia*") de la debida; en I se dice "necesaria", pero el "*oportere*" de Santo Tomás debe entenderse más flexiblemente, como "conveniente".

En efecto, este principio de la proporcionalidad ha sido excesivamente exagerado por los jueces civiles, lo que ha causado una casi desaparición de la legítima defensa personal, pues, prácticamente, la agresión al patrimonio por quien amenaza con armas no puede repelerse más que con la muerte del agresor; en otras palabras, la alternativa de "la bolsa o la vida" no es esencialmente distinta de "la vida o la bolsa". Como he explicado en otras ocasiones, ha sido la doctrina engañosa del "bien jurídicamente protegido" la que ha llevado a la sinrazón de que es "desproporcionada" y, por tanto, ilícita la muerte del que se contentaría con el bien patrimonial que quiere arrebatarse. Para tal doctrina, como la vida (del agresor) es un bien superior al patrimonio (del agredido), no es admisible la defensa mortal; pero, en realidad, es la única posible. En este sentido, el *Catecismo* no excluye que la proporcionalidad entre el acto del agredido y el del agresor pueda entenderse con mayor flexibilidad y sentido común que los que parecen practicar los jueces civiles de hoy. Esto debería ser muy especialmente considerado por éstos, ya que se trata, no de una interpretación estrictamente jurídica, sino de un criterio moral, para formular el cual tiene la Iglesia especial autoridad.

Conviene plantearse ahora si el *Catecismo* limita la legítima defensa personal al caso de la propia de un individuo, o también admite la que se ejercita a favor de otras personas amenazadas por la agresión. La expresión del I 2265 "el que es responsable de la vida de otro, del bien común de la familia o de la sociedad" parecía insinuar que era posible la legítima defensa a favor de otra persona como es un familiar; ahora leemos en II 2265 que

es no sólo un derecho, sino un grave deber para "el que debe cuidar de la vida de otro"; donde traduzco *"praestare"*, término algo ambiguo, en el sentido de "cuidar", como *"custodiam praestare"*, lo que no cambiaría mucho lo de la "responsabilidad" de la vida de otro. Pero, al incluirse la mención de esa defensa de otro dentro de un contexto de defensa del "bien común", a efectos de la defensa bélica, la omisión en II de la palabra "familia", puede hacer pensar que ese "otro" son sólo los "otros" de la misma comunidad, y no otras personas particulares sin más. Cabe la duda, pues, de si ha quedado excluida la legítima defensa de otra persona.

Es muy posible que ésta haya sido la intención del redactor latino. Sin embargo, creo que, cuando una persona sólo puede ser defendida por la violencia, incluso mortal, de otra, independientemente de vínculos de parentesco o de cualquier dependencia, como puede ser la de un incapaz respecto a un tutor, la defensa del agredido por esta otra persona sigue siendo legítima, siempre en el supuesto de no ser posible una defensa oficial. Se trataría, en cierto modo, de una defensa sustitutoria de la que no puede hacer el mismo agredido. Esto quizá pueda resultar más evidente si pensamos en el caso de agresión a un niño o a un inválido; éste sería el caso más indiscutible, pero resulta difícil de distinguir el grado de sustitución necesaria, hasta llegar a casos límites como el de un agredido al que el agresor ha arrebatado el arma con la que ese agredido se iba a defender; yo lo admitiría como defensa lícita.

Así, pues, en mi opinión, no hay razón para excluir la legítima defensa a favor de cualquier otra persona que sea agredida, y en este sentido se incluye esta defensa en el contexto de la legítima defensa de la sociedad.

4. Pena de muerte

La tercera modalidad de legítima defensa, que es la guerra, aparece ya en esta mención de defensa de la sociedad en 2265, lo que se amplía en lo que II añade, comprendiendo, tanto la

represión penal, a la que se referirán los dos siguientes números, como la defensa bélica. En efecto, después de decir que “la defensa del bien común exige que el agresor injusto sea colocado fuera de la posibilidad de causar daño”, como dice el comienzo de I 2266 para introducir la represión penal, sigue diciendo que, por la misma razón (“*hoc título*”), la “autoridad legítima” tiene derecho de repeler con armas (“*ius... armis utendi*”) a los agresores de la “comunidad civil” encomendada a la responsabilidad de tal autoridad; esto se refiere indiscutiblemente a la guerra. Aparecen así asociadas la defensa social contra los agresores exteriores, los “enemigos”, y contra los interiores, que son los delincuentes. Pero, como hay otros lugares del *Catecismo* que se refieren a la guerra, conviene ver lo que a ésta se refiere en su conjunto contextual después de haber visto lo que se refiere a la represión penal, y a la pena de muerte en especial. Empezamos así por la pena de muerte.

Lo que vamos a ver sobre la represión penal como segunda modalidad de legítima defensa debe proyectarse sobre el fondo de la tendencia a la impunidad que caracteriza la ética de nuestro tiempo, pero que ya se ve en cierto modo preconizada por las orientaciones pontificias dadas a los redactores del nuevo *Código de Derecho Canónico* de 1983; sobre esta tendencia anti-punitiva, que, en cierta medida, causó la reducción notable de la parte penal de esa ley, tuve ocasión de tratar en un artículo de *La Ley* (de Buenos Aires), 134 (1983), y no hay que volver ahora sobre ese momento de la historia jurídica de la Iglesia. Pero, precisamente por alojarse el nuevo Catecismo en ese ambiente ideológico de la impunidad, tiene más interés lo que en él se dice en un sentido tradicional, que algún retoque de la versión latina, al que nos referiremos, no altera fundamentalmente.

Si en el 2265 aparece ya anunciado el principio de la licitud de la represión penal como modalidad social de la legítima defensa, aquél informa el contenido de los dos siguientes números, y, en II, sin hallarse ya asociada a la modalidad bélica, que en I 2266 sigue presente (“Por motivos análogos ...”).

Una novedad de la versión latina es la de atribuir la competencia para represión penal, no ya a la “legítima autoridad públi-

ca”, sino al “Estado” (“*Status*”); y del “Estado” vuelve a hablarse en el último párrafo de I 2267: de las “*possibilitates*” del “*Status*” para la represión penal eficaz. Esta concreción parece significar que sólo el Estado tiene tal competencia.

Lo de llamar “autoridad pública” a la “potestad” no debe sorprender, dada la confusión que se da en el lenguaje eclesiástico, no menos que el civil —me parece inútil volver aquí sobre la necesaria distinción—; pero el hablar de “Estado” en un momento en que el Estado está en notoria crisis, y están surgiendo nuevas instancias de represión penal no-estatales, no deja de parecer un cierto retroceso de la versión latina.

Tanto más censurable me parece que, en vez de “aplicar penas proporcionales a la gravedad del delito”, la versión latina (2266) hable de una *coercitio* de la *propagatio modorum agendi* —un giro francamente desafortunado— de los que infringen los “derechos humanos” (“*hominis iura*”) y las “normas fundamentales del comercio civil” (“*qui civilis commercii normas fundamentales laedunt*”). Aunque se quiera entender “comercio” en un sentido amplio de “relaciones” civiles, no se ve por qué no se ha seguido hablando de “delitos” sin más. No creo que se haya pensado reducir la represión penal a los delitos contra derechos fundamentales de la humanidad. Ha sido la reducción del concepto de “derechos humanos” la que ha causado esta perturbación en la nueva redacción del 2266.

El “derecho a la vida” aparecía ya en 2264 (ya en la versión romance), pero la mención de los “derechos del hombre” aparece introducida aquí sólo en la versión latina. También excedería del actual propósito hablar de esta adhesión, por lo menos verbal, del lenguaje de la Iglesia al concepto laicista de los derechos humanos; para una contraposición de la ley de la ONU, de los derechos humanos, con la ley de Dios, de los Diez Mandamientos, me remito a mi artículo en *Razonalismo. Homenaje a Fernández de la Mora* (1995). Por lo que al pretendido “derecho a la vida” se refiere, debe observarse que, en principio, un “derecho” suele entenderse en el sentido de una facultad de exigir un determinado comportamiento ajeno, pero no es concebible atribuir tal facultad a un muerto, pus tampoco cabe ver una “suces-

sión”; se trata así del deber de no matar que puede dar lugar a una represión penal socialmente organizada, pero no a una reclamación personal del pretendido titular de tal “derecho”, pues ha dejado de existir. Cuando se habla de un “derecho a la vida” no se piensa en esta dificultad; pero algo parecido ocurre con otros pretendidos derechos humanos, como, por ejemplo, el “derecho al trabajo”, que tampoco es judicialmente ejercitable. La tabla de los pretendidos “derechos humanos” consta de “derechos subjetivos” no realizables judicialmente de una manera ordinaria; entra así en el género de ley exhortativa.

Admitido el derecho y deber que tiene quien cuida del bien común, de imponer penas a los delincuentes, se trata del “fin” (“*scopus*”) de las penas (2266); la versión española habla de “efecto”, quizá por el de “expiación”, del que también se habla.

El primer fin es “*reparare*” (mejor que el “compensar” de I) el desorden introducido por la “falta” (I) o “*culpa*” (II); naturalmente, “*culpa*” no tiene aquí un sentido técnico, en relación con la distinción entre “dolo” y “culpa”, sino el vulgar de responsabilidad por un delito, no muy distinto de “falta”, que tampoco se refiere a la distinción entre “delitos” y “faltas”.

No deja de tener cierto interés en este punto, confrontar las respectivas frases de I y II acerca de este fin primero de las penas:

I

“Compensar el desorden introducido por la falta”.

II

“*inordinationem a culpa introductum reparare*”.

Es claro que el “desorden” o *inordinatio* no es el daño personalmente sufrido por la víctima, sino el “desorden” social que supone el delito, más allá del daño económico o incluso moral de la víctima: por ello el delito es objeto de una persecución pública. La palabra “compensar”, sin embargo, es menos amplia que “*reparare*”, y la “culpa”, algo más personal que la “falta”. Así, puede verse en la nueva redacción latina una idea más próxima a la de un fin vindicativo, es decir, de castigo por el desorden que

el delincuente ha causado; pero parece haberse querido evitar la idea del fin vindicativo como excesivamente tradicional y fuerte.

A continuación de este primer fin es donde se introduce (en las dos versiones) la idea de que, si la pena es aceptada por el delincuente, vale como "expiación" ("*valor expiationis*" con una inelegante aceptación del sentido no-latino de "valor": una perturbación más que depende de la "filosofía de los valores"). Esta "expiación" es un posible "efecto" moral de la pena, y por eso no entra como un "fin" propio de aquella.

El segundo fin ("efecto" en I) de las penas es la defensa del orden público y la seguridad de las personas; en II, se distingue la "*defensio*" de aquél, y la "*tutela*" de ésta, pero ambas aparecen como un fin marginal, distinto del "medicinal" que sigue; y en I, en cambio, el "fin medicinal" es el que aparece como accesorio ("tiene también un valor medicinal", también aquí como adhesión a los "valores"), en tanto en II se presenta como fin (*scopus*) que la pena persigue (*intendit*). Sin duda por equivocación, I se remitía para este fin de "enmienda del culpable" a "Lc., 23, 40-43", que se ha suprimido en II.

No acierto a ver con seguridad el matiz intencional de este aparente cambio en la prelación de los fines de las penas, pero parece traslucirse en él cierta preferencia de ese fin de la enmienda al de la defensa social; lo que implica una debilitación de la inclusión en el concepto de legítima defensa.

Por otro lado, se conserva como fin principal ("*primum*") la reparación del desorden ("*inordinatio*"), pero no se ve a qué "orden" se refiere, pues la defensa del "orden" aparece luego como fin marginal, junto a la "tutela" de la seguridad de las personas. Habría que pensar en un "orden" moral, perturbado por el delito.

Conforme a lo que es un signo de los tiempos, y también de la Iglesia, la idea de "castigo" del delincuente resulta aquí claramente eludida. No cabe pensar que el *Catecismo* prescindiera, como hace el derecho secular, de la noción de "pecado" que el delito solía implicar, pero sí que se trata más de restablecer pacíficamente el orden moral y, en concreto, el del mismo delincuente, que de castigar la manifestación del pecado socialmente intolerable.

5. Tendencia restrictiva

Esta actitud de lentitud ha llevado a tratar de la pena de muerte con un cuidado especial, se diría que “con pinzas”. No se ha claudicado del todo ante la moda abolicionista —no precisamente de las naciones principales del mundo—; pero era difícil una dejación de la doctrina tradicional, que, después de todo, tiene un punto de apoyo trascendente en la idea de que “la muerte es la consecuencia del pecado”, que, aunque referible a la pérdida de la integridad inmortal como consecuencia del Pecado Original, no dejaba de estar presente en el fondo mental de la represión del homicidio y otros delitos más graves.

En I 2266 se adelantaba ya la licitud de la pena de muerte “en casos de extrema gravedad”, para luego, en 2267, restringir esa licitud a los casos, no ya de “extrema gravedad”, como podría ser el homicidio, sino de insuficiencia de otras penas incruentas “para defender las vidas humanas contra el agresor y para proteger de él el orden público y la seguridad de las personas”, es decir, la “defensio” y “tutela”, respectivamente, que hemos visto en II 2266.

Pero la versión latina ha eliminado esta mención anticipada (en 2266) de la pena de muerte para dedicar a ésta sólo el número siguiente, y ampliado (2267).

Este 2267 latino, para salvar la licitud de la tan mal vista pena de muerte, empieza por ampararse en la tradición de la Iglesia: “*Traditionalis doctrina Ecclesiae*”; que no excluye (“sin excluir”, decía ya I 2266) la pena de muerte cuando, aparte de la certeza acerca de la identidad y responsabilidad del reo, es ése el “único camino” (*una via*) posible (“*possibilis*”) para defender eficazmente las vidas humanas. Es claro que no se trata ya de la legítima defensa de la vida de una persona agredida, como legítima defensa de otro, sino del riesgo que puede amenazar a los hombres que componen un grupo social: de proteger a la sociedad del que fue agresor de una persona concreta, y puede volver a serlo de otra.

Para insistir en el carácter muy excepcional de la pena de muerte, en el segundo párrafo de II 2267, se dice que, si bastan

otros medios no-cruentos para defender y proteger (otra vez la distinción "defensio"-*tutela*) la seguridad de las personas, el que cuida del bien común (*auctoritas*, aquí sin "legítima", pero quizá esto será irrelevante) sólo de esos medios debe usar, es decir, de los que mejor "responden" a las condiciones "concretas" (*concretis conditionibus*) del bien común, y sean más adecuadas a la "dignidad de las personas".

El concepto de *bonum commune* aparece profusamente en el *Catecismo*, como central que es de toda la doctrina moral, aunque, como es inevitable, sin definirlo exactamente. Asimismo se da por conocido el concepto de *dignitas personae humanae*, igualmente frecuente e indefinido. Ya en la tercera parte del *Catecismo*, en el "primer capítulo" se habla de la *personae humanae dignitatis*, pero luego, a continuación de lo relativo a la vida, se trata de la *observantia dignitatis personarum*, en catorce números (2284-2301); pero tampoco allí se define lo que debe entenderse por "dignidad" de las personas, que, por lo demás, son necesariamente las "humanas": se trata de un tópico que sirve para censurar actos de escándalo (*scandalum*) moral, de perturbación higiénica, de terrorismo, o contra los moribundos o difuntos. En el contexto de la represión penal, de esa serie sobre la defensa de la dignidad humana, tan sólo interesan los números 2297 y 2298, bajo la rúbrica de "el respeto de la integridad moral". En el 2297, después de una referencia al terrorismo, de preferente conexión con el tema de la guerra, como se dirá después, se trata de la "tortura" (*cruciatu*) como *violencia* para conseguir una confesión judicial, con el fin de intimidar o de castigar; en el 2298 se detestan las "prácticas crueles" que los gobiernos "de tiempos pasados" —"autoridades legítimas"— solían usar, incluso en la Iglesia; con ello quiere hacerse una declaración de responsabilidad —un *mea culpa*— por el uso de la "tortura". No es necesario decir que la presencia de este tópico, en unión, de nuevo, con el de los "derechos humanos" (*legítima personae humanae iura*), es una concesión a la "corrección política" de los tiempos: frente a los antiguos tiempos de la tortura, se contraponen el "progreso" de los nuevos tiempos de los derechos humanos. Naturalmente, se está pensando en la "Inqui-

sición”, aunque se ignore la historia y alcance real de esa modalidad del régimen procesal de la prueba disponible por el juez; y actualmente, los historiadores tienden a ver el tema con mayor objetividad.

Dentro de este ambiente poco favorable a la pena de muerte, se aloja el reconocimiento de su licitud en virtud de la “tradicción” de la Iglesia (*traditionalis doctrina Ecclesiae... non excludit*, 2267), pero con máximas reservas, que en la nueva versión latina se acentúan por la introducción de un último párrafo en el que, con una cita de la encíclica *“Evangelium vitae”* (§ 56), se viene a decir que, “en nuestros tiempos, es muy raro (*“admodum raro”*) en que sea necesaria la pena de muerte, pues el Estado (de nuevo, *“Status”*) dispone de *“posibilitates”* de represión eficaz, que hagan definitivamente “inocente” al delincuente, y procuren que “se redima” (*“ut sese redimat”*). Así, aunque de manera muy vaga, se prefiere la prisión perpetua a la muerte, siempre con la esperanza de una redención. Pero sobre la dificultad para que ésta se alcance en las prisiones no vamos a insistir aquí.

Puede concluirse, pues, que subsiste la pena de muerte como lícita, pero que se abomina de ella como algo indigno de nuestros tiempos, pese a que las principales naciones la sigan practicando. Pero, naturalmente, no es ésta la ocasión para tratar de las ventajas e inconvenientes de unas penas respecto a otras. La licitud de la pena de muerte, se mantiene, en principio, contra la propaganda desinformadora de parte de algunos medios de comunicación.

6. La guerra

Finalmente, la modalidad bélica de la legítima defensa, que se anuncia ya, como hemos visto, en 2265, como defensa armada contra los agresores de la comunidad, contra su bien común, y como deber de la “autoridad legítima” a cuya *“responsabilitas”* está encomendada la comunidad.

El tema de la guerra aparece más ampliamente abordado en los números 2302-2317, bajo la rúbrica de “defensa de la paz”. Y

resulta algo sorprendente que se haya querido tratar el tema de la guerra, que, por su misma naturaleza, es mortífera, no bajo el epígrafe de "el respeto a la vida humana", junto a la legítima defensa, sino a continuación de "el respeto de la dignidad de las personas", separadamente, como "defensa de la paz".

Era previsible que, en el ambiente pacifista hoy dominante, no se viera la paz como ausencia de guerra (2304), sino, al revés, la guerra como una perturbación accidental de la paz. Por eso se empieza a tratar de la "paz" (2302-2306), y sólo después, más ampliamente, de "evitar la guerra" (2307-2317).

Naturalmente, se ensalza la virtud de la paz, y se parte del precepto del Decálogo "no matarás" (2302), con lo que se conecta con la parte que hemos visto relativa a la legítima defensa. Se recuerda (2303) la condena de la "cólera" como deseo de venganza, y del "odio", como contrario a la caridad; aunque, en rigor, la hostilidad bélica no es expresión de odio si se considera como legítima defensa social. En efecto, el odio parece suponer una relación interpersonal, y tiene otro carácter cuando se trata de violencia contra un enemigo, es decir, un agresor colectivo. La experiencia me demuestra que se puede hacer la guerra sin odio entre los beligerantes.

Congruentemente, se recuerda la bienaventuranza de los "pacíficos" ("*pacifici*"), corrigiendo acertadamente la versión romance de "los que construyen la paz" (2305). Y tampoco, a propósito de la paz, podía faltar una mención, ya en el título de ese grupo de números, de la "dignidad de las personas", a la que aquí se añade "y de los pueblos" (2304), y a la defensa de los derechos humanos ("*iurium hominum tutela*"; y unido a "deberes", en 2306).

La continuación de esos números sobre la paz y condena de la guerra sigue insistiendo en la condena, por la Iglesia, de "la antigua servidumbre de la guerra" (2307), y, al final, (2317), vuelve el *Catecismo* a la necesidad de superar la injusticia como causa de las guerras. Pero ya en 2308, se cita "*Gaudium et Spes*", 79, 4, para conceder que no se puede negar esa modalidad de legítima defensa a los "gobiernos" (no se habla aquí de "autoridad legítima"), siempre que se hayan agotado los medios pacíficos, y en

tanto (*"quamdiu"*, "mientras") falte una "autoridad internacional competente y provista de la fuerza correspondiente": se reconoce así que tal "autoridad" no existe actualmente, a la vez que parece esperarse, y desearse, que algún día llegue a existir. Debe observarse que no se trata de una potestad supranacional, como podría ser la de un Estado universal, sino de una *"auctoritas internationalis"*; esto podría hacer pensar en un organismo constituido por el consenso de las naciones, pero, al suponerse con fuerza armada, hay que referirse mejor a un organismo universal como la ONU, dotado de alguna fuerza armada, o a organizaciones propiamente militares, aunque no universales, como la OTAN. Sin embargo, la experiencia de los últimos decenios parece demostrar que los organismos de ese tipo, cuando intervienen para evitar una guerra, intervienen como tercer beligerante, en función bélico-policial, lo que no se acomoda bien al carácter dual de la guerra, y no pueden dejar de favorecer a uno de los dos beligerantes, como aliados de hecho.

Consecuente con el principio (2240) del deber de defender la propia nación (*"natio"*, pero en I., "país"), el *Catecismo* declara el derecho y deber que tienen los gobernantes (*"publicae potestates"*) de exigir a los ciudadanos el deber de servir en las armas; y, a la vez, reconoce el servicio que el Ejército rinde al bien común y al mantenimiento de la paz (2310); aunque considera inmediatamente (2311) la licitud de la objeción de conciencia, con la expectativa de poder encontrar para los objetores de conciencia "otra forma" de servir a la "comunidad humana". Y no deja de ser sorprendente que no se diga "comunidad nacional", sino "humana", que permite pensar en un servicio a la "humanidad", como podría ser incluso dentro de un Estado enemigo. Prácticamente, esto equivale a declarar la impunidad de la insubmisión en el servicio de las armas, lo que sería especialmente grave en caso de guerra. Es claro que no debemos volver a entrar aquí en el tema de los objetores de conciencia, pero sugiero al lector que, al reflexionar sobre esta delicada cuestión, tenga siempre presente el caso del que, incluso por razones de conciencia, entra en un ejército actualmente enemigo. ¿En qué medida se

puede seguir perteneciendo a una comunidad a la que, pudiendo, no se quiere defender como los demás ciudadanos?

Debe apreciarse como algo muy positivo que el *Catecismo*, no obstante el vehemente deseo de paz propio de la Iglesia, reconozca que la fuerza no es un fenómeno abominable, no susceptible de régimen jurídico. Como dice el número 2312, citando *Gaudium et Spes*, 79, 4, "no todo es lícito entre los contendientes", con lo que la guerra misma, que se reconoce lícita, tiene sus límites jurídicos. En 2313 se hace un expreso reenvío al "derecho de gentes y a sus principios fundamentales", con lo que se reconoce la tradición del derecho de guerra que el pacifismo quiere olvidar.

En especial, tiene importancia el principio moral de que la disciplina militar no exonera de responsabilidad a los que obran contra los límites del derecho de guerra, en concreto, la prohibición del genocidio (2213).

7. Condiciones de la guerra justa

El núcleo más importante de esta serie de números sobre la guerra es el 2309, donde se recoge la doctrina tradicional sobre las condiciones de la guerra justa; pero, en este punto, no puede dejar de tenerse en cuenta lo que el mismo *Catecismo* (2243) dice respecto a la guerra civil, aunque, sin razón apreciable, se halle ese número 2243 en otra sede algo distante de la de 2304, donde se habla claramente de legítima defensa.

Así, a pesar de la dislocación del *Catecismo*, tanto la guerra civil como la internacional, entran dentro del concepto de legítima defensa, y es en la sede de ésta donde se hubiera debido tratar de las dos modalidades de guerra.

Aunque en esos números no hay discrepancias entre I y II, presento a doble columna los respectivos textos de la misma versión española, introduciendo en 2304 una numeración de los requisitos, con el fin de facilitar la comparación; prescindo, en cambio, de los subrayados de esa versión, así como de la inexplicable relegación a letra pequeña del penúltimo párrafo de 2309.

2309

Se han de considerar con rigor las condiciones estrictas de una legítima defensa mediante la fuerza militar. La gravedad de semejante decisión somete a ésta a condiciones rigurosas de legitimidad moral. Es preciso a la vez:

1. Que el daño causado por el agresor a la nación o a la comunidad de las naciones sea duradero, grave y cierto.
2. Que todos los demás medios para poner fin a la agresión hayan resultado impracticables o ineficaces.
3. Que se reúnan las condiciones serias de éxito.
4. Que el empleo de las armas no entrañe males y desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar. El poder de los medios modernos de destrucción obliga a una prudencia extrema en la apreciación de esta condición.

Estos son los elementos tradicionales enumerados en la doctrina llamada de la "guerra justa".

La apreciación de estas condiciones de legitimidad moral pertenece al juicio de quienes están a cargo del bien común.

2243

La resistencia a la opresión de quienes gobiernan no podrá recurrir legítimamente a las armas sino cuando se reúnan las condiciones siguientes:

1. en caso de violaciones ciertas, graves y prolongadas de los derechos fundamentales ("iura fundamentalia");
2. después de haber agotado todos los recursos;
3. sin provocar desórdenes peores;
4. que haya esperanza fundada de éxito;
5. si es imposible prever razonablemente soluciones mejores.

La inversión de las condiciones 3 y 4 = 4 y 3, quizá se deba a que, en 2243, la 4 se ha desdoblado en 3 y 5: mal menor actual (3) y previsible (5).

Pero, como puede verse, se repiten las mismas condiciones de la guerra internacional para la guerra civil; sorprende, no sólo el distanciamiento entre ambos números, sino la diferencia de redacción, que quizá se deba a la diferencia de manos.

A estas condiciones morales de la guerra justa se añaden otras limitaciones para la práctica de aquélla: el respeto a prisioneros, entre los que se deben incluir los heridos(2313); el respeto de los grupos humanos como tales, es decir, la condena del genocidio (2313); y la destrucción indiscriminada de población (2314). Límites que valen igualmente para la guerra civil del 2243.

8. Conclusión

Concluyendo, ratificamos el juicio de Luis María Sandoval de que, no sólo el nuevo *Catecismo*, sino también su última versión latina, no han alterado en nada la doctrina tradicional de la legítima defensa, y, en concreto, de la pena de muerte y de la guerra. Se pone de manifiesto, una vez más, que la Iglesia rechaza la violencia excesiva, tanto en la represión de los crímenes como en la defensa de las naciones, como ya en la de las personas; pero no altera fundamentalmente el reconocimiento de la licitud de esas modalidades de la legítima defensa.