

DESOBEDIENCIA CIVIL Y RAZÓN PÚBLICA

Joaquín MIGLIORE*

SUMARIO: I. *Teorías ideales y teorías no ideales*. II. *Las violaciones a la justicia en una “sociedad casi justa”*. III. *La justicia en una sociedad democrática*. IV. *Desobediencia civil y objeción de conciencia*. V. *Otros motivos de la distinción en el sistema de Rawls: el problema de la fundamentación de la desobediencia civil*. VI. *Conclusión*. VII. *Bibliografía*.

En el presente artículo nos proponemos analizar el tema de la desobediencia civil, tal como aparece en la obra de John Rawls, especialmente en su famoso trabajo de 1971, *Teoría de la justicia*, vinculándolo con su idea de razón pública, cuestión sobre la que reflexiona en escritos más tardíos.

I. TEORÍAS IDEALES Y TEORÍAS NO IDEALES

El abordaje del tema de la desobediencia civil pertenece, dentro del sistema rawlsiano, a lo que el autor de *Teoría de la justicia* denomina *teoría no ideal* de la justicia. Ya desde sus primeros trabajos Rawls distingue entre teorías *ideales* y teorías *no ideales*. En tanto que la *teoría ideal* “examina solamente los principios de la justicia que regularían una sociedad bien ordenada” y se pregunta sobre “cómo sería una sociedad perfectamente justa”, la *teoría no ideal* “estudia los principios que gobiernan la manera de tratar la injusticia”

* Pontificia Universidad Católica Argentina.

(Rawls, 1993: 25). A dicha parte de la teoría “corresponden temas tales como la teoría del castigo, la doctrina de la guerra justa y de la justificación de los diversos medios existentes para oponerse a regímenes injustos; temas que van desde la desobediencia civil y la objeción de conciencia, hasta la resistencia militante y la revolución” (Rawls, 1993: 25).

La cuestión evidentemente no es nueva. La contrapartida de la justicia es la injusticia, y tan vieja como la pregunta por aquella es la de qué hacer cuando una sociedad o sus gobernantes vulneran el orden que debieran respetar. Podemos remontarnos hasta Antígona y su decisión de incumplir los decretos de Creonte obedeciendo a las “leyes no escritas, inmutables, de los dioses”, o a la sentencia de Cicerón:

Grande absurdo es también considerar como justo todo lo que se encuentra regulado por las instituciones y las leyes de los pueblos. ¿Cómo, hasta las leyes de los tiranos?... No existe, pues, más que un solo derecho al que está sujeta la sociedad humana, establecido por una ley única: esta ley es la recta razón en cuanto manda o prohíbe, ley que, escrita o no, quien la ignore es injusto (Cicerón, 1978: 105).

No puede extrañar por ello que Rawls, cuya *Teoría de la justicia* representa el punto de inflexión en la filosofía política de los Estados Unidos en el que tras décadas de predominio positivista vuelve a aceptarse en el ámbito académico la legitimidad de la pregunta valorativa, se interrogue sobre qué hacer con la injusticia.

La “principal preocupación” de Rawls se centra, con todo, en la parte ideal de la teoría (Rawls, 1993: 281), aunque los problemas planteados por la injusticia son sin duda “los más apremiantes y urgentes”, debido a que considera —cuestión posteriormente discutida por Amartya Sen (2011: 33-ss.)— que “la teoría ideal... proporciona la única base para una comprensión sistemática de los problemas más apremiantes. La discusión de la desobediencia civil, por ejemplo, depende de ella” (Rawls, 1993: 25). No obstante, en varias partes de su obra aborda cues-

tiones que tienen que ver con la teoría *no ideal*. Por ejemplo, respecto del orden *internacional*, en su trabajo *The Law of the Peoples* (1993/1999),¹ tras haber presentado en su primera y su segunda parte el ideal de justicia entre naciones, se pregunta en la tercera, titulada precisamente “La teoría no ideal”, sobre los problemas de la guerra justa y el deber de los pueblos bien ordenados de ayudar a las sociedades menos favorecidas (la justicia distributiva entre los pueblos). No es de menor relevancia, aunque tal vez más breve en extensión, el espacio dedicado a plantear la pregunta sobre qué hacer con la injusticia en el orden *nacional*. A esta cuestión está dedicado el capítulo sexto de su famosa *Teoría de la justicia*, en el que examina las instituciones de la desobediencia civil y la objeción de conciencia.

II. LAS VIOLACIONES A LA JUSTICIA EN UNA “SOCIEDAD CASI JUSTA”

Rawls restringe su análisis respecto de cómo lidiar con la injusticia en el orden nacional a la situación que se presenta cuando existen “violaciones graves de la justicia” en una sociedad que, a pesar de ello, es “casi justa”; esto es, “una sociedad bien ordenada” (Rawls, 1993: 404). No se ocupa, por tanto, del problema que se plantea cuando el Estado es radicalmente injusto, circunstancia que, sostiene Rawls, legitima medidas como la acción militante y la rebelión (Rawls, 1993: 408), derecho al que la doctrina clásica denominó derecho de resistencia, y que, reivindicado en obras como la *Vindiciae contra tyrannos* (1579), la *Defensio fidei* (1613) de Francisco Suárez o el *Ensayo sobre el gobierno civil* (1660-1662) de John Locke (cuya doctrina se prolonga hasta la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos), fuera reconocido en diversos documentos de la Revolución francesa. Valga por ello una aclaración: a diferencia de un filósofo como Michael Walzer, que alude

¹ Para la edición española, véase Rawls, J. (2001), *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona, Paidós.

permanentemente a situaciones históricas concretas (“No empecé este trabajo pensando sobre la guerra en general sino sobre guerras concretas y sobre todo en la intervención estadounidense en Vietnam” (Walzer, 2001: 17), así comienza su conocido trabajo *Guerras justas e injustas*) Rawls se maneja en un grado de abstracción importante que evita incluso ejemplificar. No obstante, su obra no puede entenderse si no tenemos en cuenta las circunstancias que la inspiraron, en especial la guerra de Vietnam, a la que Rawls se opusiera personalmente, y el movimiento de derechos civiles, encabezado por Martin Luther King. La pregunta que lo mueve es pues la de cuáles son los deberes de obediencia que tiene un miembro de una sociedad casi justa para con las leyes que ésta dicta cuando, a su entender, algunas de ellas se oponen a principios básicos de justicia. La relevancia dada a la desobediencia civil y a la objeción de conciencia se entiende desde este contexto.

Ahora bien, para comprender la postura de Rawls, resulta necesario recordar que su *Teoría de la justicia* pretendió, en primer lugar, rehabilitar la teoría normativa o ético-política después de décadas de predominio positivista en la academia de los Estados Unidos. Pero su objetivo también fue el de superar la tradición utilitarista, característica de gran parte de la filosofía anglosajona, para lo que apela a la tradición kantiana y a su idea de deber.² Precisamente, el problema de la desobediencia civil es abordado en el capítulo que titula “El deber y la obligación”. La relación de un sujeto con las normas que ordenan a la comunidad, sostiene Rawls, presupone un vínculo moral que trasciende la búsqueda del propio beneficio: “Desde el punto de vista de la teoría de la justicia, el deber natural más importante es el de defender y fomentar las instituciones justas... De ello se deriva que, si la estructura básica de la sociedad es justa, o todo lo justo que es posible esperar dadas las circunstancias, todos tienen un deber natural de hacer lo que se les exige” (Rawls, 1993: 374).

² “Lo que he tratado de hacer es generalizar y llevar a la teoría tradicional el contrato social representado por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción... La teoría resultante es de naturaleza altamente kantiana” (Rawls, 1993: 10).

Pero si las leyes justas obligan en conciencia, la pregunta que surge es la de qué sucede cuando las leyes son injustas. Rawls plantea el problema de la siguiente manera:

No es difícil explicar por qué hemos de obedecer leyes justas... El problema es el de que bajo qué circunstancias y hasta qué punto estamos obligados a obedecer acuerdos injustos. A veces, se dice que no estamos obligados a obedecer en estos casos, pero esto es un error. La injusticia de una ley, no es, por lo general, una razón suficiente para no cumplirla, como tampoco la validez legal de la legislación... es una razón suficiente para aceptarla. Cuando la estructura básica de la sociedad es razonablemente justa, estimada por el estado actual de las cosas, hemos de reconocer que las leyes injustas son obligatorias siempre que no excedan ciertos límites de injusticia. Al tratar de distinguir estos límites, nos acercamos al complicado problema del deber y la obligación. La dificultad reside en parte en el hecho de que en estos casos hay un conflicto de principios. Algunos principios aconsejan la obediencia, mientras que otros nos aconsejan lo contrario (Rawls, 1993: 391).

Dicho en otras palabras: “en un estado próximo a la justicia, existe normalmente el deber... de obedecer las leyes injustas, mientras no excedan ciertos grados de injusticia” (Rawls, 1993: 396). “El que la desobediencia esté justificada depende de la extensión que alcance la injusticia de las leyes y de las instituciones” (Rawls, 1993: 392).

Resulta fácil ver que dicho planteamiento se acerca a la formulación de Gustav Radbruch de que “la extrema injusticia no es derecho”. El conflicto entre la justicia y la seguridad jurídica debería poder solucionarse en el sentido de que el derecho positivo asegurado por el estatuto y el poder tenga también preferencia cuando sea injusto e inadecuado en cuanto al contenido, a no ser que la contradicción entre la ley positiva y la justicia alcance una medida tan insostenible que la ley deba ceder como “derecho injusto” ante la justicia. Es imposible trazar una línea más nítida entre los casos de la injusticia legal y las leyes válidas

a pesar de su contenido injusto.³ O a las cuestiones suscitadas en la tradición iusnaturalista por el adagio, atribuido a San Agustín, “la ley injusta no es ley, sino violencia”. El hecho de que también la ley injusta pueda ser llamada “ley” —señala Joaquín García Huidobro— “explica que en algunos casos, indirectamente, pueda tener algunos de los efectos de la ley, como el *obligar moralmente*”. Este carácter moralmente obligatorio “deriva de exigencias externas, como la de evitar ciertos males, y nunca incluye el deber de realizar algo moralmente malo, sino a lo más el sufrir determinados males”.⁴

III. LA JUSTICIA EN UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA

A las razones clásicas para considerar que la ley injusta pudiera obligar moralmente, cuando la desobediencia trae como consecuencia un grave desorden público o algún otro efecto seriamente negativo para el bien común —Tomás de Aquino escribe: “las leyes injustas... no obligan en el foro de la conciencia, si no es para evitar el escándalo y el desorden, por cuya causa el hombre debe ceder (*cedere*) su propio derecho (*iuri suo*)”—,⁵ Rawls agrega otro motivo: la convicción de que las decisiones tomadas mediante el procedimiento de la regla de las mayorías “constituye el medio más eficaz de garantizar una legislación justa y efectiva” (Rawls, 1993: 396).

Rawls retoma aquí una pregunta presente desde los orígenes mismos de la filosofía política. Dado que toda comunidad tiene necesidad de tomar decisiones vinculantes para el conjunto,

³ Cfr. Alexy, Robert, *Una defensa de la fórmula de Radbruch*, <http://ruc.udc.es/dspace/bitstream/2183/2109/1/AD-5-4.pdf>. Consultado el 26/11/2013.

⁴ García Huidobro, Joaquín, *Trece tesis sobre la afirmación: “La ley injusta no es ley”*, http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo57/files/13_tesis_s_la_afirm_la_ley_inj_no_es_ley.pdf. Consultado el 26/11/2013.

⁵ STh, I-II, q. 96, a. 4 c. Cfr. Massini Correas, Carlos Ignacio, *La cuestión de la ley injusta, de Santo Tomás a algunos iusfilósofos contemporáneos* http://gt000157.ferozo.com/xxxo/files/Massini_10.pdf. Consultado el 26/11/2013.

¿existe alguna forma de gobierno que tenga una garantía mayor de acertar con lo correcto? Según el autor de *Teoría de la justicia*, “no existe un esquema de reglas políticas de procedimiento que garantice que no se promulgará una legislación injusta” (Rawls, 1993: 230), valga añadir que “cualquier procedimiento político practicable puede producir un resultado injusto” (Rawls, 1993: 230). Esto sucede también en la democracia. Así, Rawls sostiene: “que la mayoría tenga el derecho constitucional de hacer las leyes, ...no implica, sin embargo, que las leyes promulgadas sean justas” (Rawls, 1993: 397), aunque “algunos esquemas tienen mayor tendencia a producir leyes injustas” (Rawls, 1993: 397). Ello cabe de manera especial, y por razones que podríamos llamar “epistemológicas”, para la regla de mayorías.

Si nos preguntamos si la opinión de la mayoría será correcta, es evidente que el procedimiento ideal guarda cierta analogía con el problema estadístico de conjuntar las ideas de un grupo de expertos, para obtener la mejor decisión. Aquí, los expertos son los legisladores racionales, capaces de considerar una perspectiva objetiva, ya que son imparciales. La sugerencia proviene de Condorcet y sugiere que si la posibilidad de un juicio correcto por parte del legislador representativo es mayor que la de un juicio incorrecto, la posibilidad de que el voto mayoritario sea correcto aumenta, como aumenta también la posibilidad de una decisión correcta por parte del legislador representativo...

Suponemos normalmente que un debate ideal entre muchas personas llegará más fácilmente a la decisión correcta (si es necesario a través del voto) que las deliberaciones de uno de ellos por sí solo. ¿Por qué esto es así? En la vida diaria el intercambio de opiniones con los demás modera nuestra parcialidad y amplía nuestra perspectiva... Los beneficios del debate residen en el hecho de que incluso los legisladores representativos sufren limitaciones de conocimiento y de su capacidad de razonar... El debate es un medio de combinar información y de ampliar el alcance de los argumentos. Al menos a través del tiempo, los efectos de la deliberación común parecen destinados a ofrecer soluciones (Rawls, 1993: 398 y 399).

Al igual que Jürgen Habermas, Norberto Bobbio o Carlos Nino, Rawls supone que para que la regla de mayorías pueda garantizar una legislación justa debe respetar ciertas reglas de procedimiento y el goce de las libertades liberales.⁶ La primacía de la igual libertad civil sobre la libertad de participación no significa, solamente, que la “libertad de los antiguos” tiene menos valor intrínseco que la “libertad de los modernos”, sino que las libertades civiles son una condición del funcionamiento de la democracia:

Podemos dar por supuesto que un régimen democrático presupone la libertad de opinión y reunión, y la libertad de pensamiento y de conciencia. Estas instituciones no son solamente exigidas por el primer principio de justicia, sino, como alegó Mill, son necesarias si los sucesos políticos han de ser encauzados de un modo racional (Rawls, 1993: 259).

Lo anterior no evita que las mayorías puedan dictar normas injustas, pero con todo, es necesario adoptar algún modo de toma de decisiones, al elegir alguna forma de la regla de mayorías, “los grupos aceptan los riesgos de sufrir los defectos del sentido de la justicia de los demás para obtener las ventajas de un procedimiento legislativo eficaz. No hay otro modo de producir un régimen democrático” (Rawls, 1993: 395). De allí nuestro deber de obedecer (en tanto no excedan ciertos límites de injusticia) las normas que emanen de una autoridad democrática:

Las mayorías (o coaliciones de minorías) están sujetas a cometer errores, si no por falta de conocimiento e información, como resultado de enfoques limitados y egoístas. No obstante, nuestro deber natural de apoyar aquellas instituciones que sean justas, nos

⁶ “Una parte fundamental del principio de mayorías es que el procedimiento satisfaga las condiciones básicas de la justicia. En este caso, las condiciones son las de la libertad política; la libertad de palabra y de reunión, libertad para tomar parte en los sucesos públicos, para influencias por medios constitucionales el curso de la legislación y la garantía del justo valor de estas libertades. Cuando desaparece esta base no se satisface el primer principio de justicia” (Rawls, 1993: 397).

obliga a obedecer las leyes y los programas injustos o, al menos, a no oponernos a ello por medios ilegales, en tanto estas leyes o programas no excedan ciertos límites de injusticia. Ya que se nos exige defender una constitución justa, hemos de aceptar uno de sus principios esenciales, el de la regla de mayorías. En un estado casi justo, tenemos normalmente el deber de obedecer leyes injustas, en virtud de nuestro deber de apoyar una constitución justa (Rawls, 1993: 394).

Pero, continúa Rawls: “aunque los ciudadanos someten su conducta a la autoridad democrática, es decir, reconocen que el resultado de una votación establece una norma obligatoria, *no someten a ella su juicio*” (Rawls, 1993: 397).⁷ Es en este contexto que se plantea el problema de la desobediencia civil:

El problema de la desobediencia civil, tal y como lo interpretaré, se produce sólo en un estado democrático más o menos justo. Para aquellos ciudadanos que reconocen y aceptan la legitimidad de la constitución, el problema es el de un conflicto de deberes. ¿En qué punto cesa de ser obligatorio el deber de obedecer las leyes promulgadas por una mayoría legislativa (o por actos ejecutivos aceptados por tal mayoría) a la vista del derecho a defender las propias libertades y el deber de oponernos a la injusticia? Este problema implica la cuestión de la naturaleza y límites de la regla de mayorías (Rawls, 1993: 404).

IV. DESOBEDIENCIA CIVIL Y OBJECCIÓN DE CONCIENCIA

Rawls centra su atención en el problema de la desobediencia civil, aunque examina junto con ella otra institución también arraigada en la tradición de los Estados Unidos: la objeción de conciencia. Pese a que ambas presentan indudables puntos de coincidencia, prefiere contrastarlas, atendiendo tanto a los motivos históricos que las diferenciaran cuanto a razones originadas en su propio

⁷ La cursiva es mía.

sistema. Rawls mismo aclara que la distinción puede no ser nítida: “hay que tener en cuenta, sin embargo, que en las situaciones actuales, no hay una profunda distinción entre la desobediencia civil y la objeción de conciencia. Generalmente la misma acción... puede tener bastantes elementos comunes” (Rawls, 1993: 412). De hecho, muchas teorías que justifican la resistencia a las normas injustas no las diferencian. El *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2005), por ejemplo, menciona solamente el derecho a la objeción de conciencia y el derecho de resistencia, distinguiendo en este último caso entre la “lucha armada” y la “resistencia pasiva”.⁸

¿Qué tienen en común ambas instituciones? El que en las dos las personas que rehúsan cumplir la norma consideran que obedecerla violentaría sus conciencias. Asimismo, ambas acciones son no violentas. ¿Qué tienen de distinto? Fundamentalmente el que la desobediencia civil, nos dice Rawls, es un *acto político*. La desobediencia es un “acto político dirigido al sentido de la justicia de la comunidad” (Rawls, 1993: 413). Por este motivo, para justificar la desobediencia civil, “no apelamos a principios de moralidad personal o a doctrinas religiosas... Al contrario, invocamos la concepción de justicia comúnmente compartida, que subyace bajo el orden político” (Rawls, 1993: 406 y 407). Puede ser definida, de este modo, como “un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno” (Rawls, 1993: 405). La objeción de conciencia, de modo opuesto, “no es una forma de apelar al sentido de justicia de la mayoría... No invocamos por tanto las convicciones de la comunidad y, en este sentido, la objeción consciente no consiste en una actuación ante el foro público” (Rawls, 1993: 410). Aquellos que se niegan a obedecer, agrega, “reconocen que no existe base para una comprensión mutua, y no recurren a la desobediencia como un medio de exponer su causa... son menos optimistas que aquellos que llevan a cabo la desobediencia civil” (Rawls, 1993: 410).

⁸ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, núm. 399, 400 y 401.

Las luchas del movimiento por los derechos civiles, lideradas por Luther King, constituyen una situación clásica de desobediencia civil. Se apelaba, en este caso, a los mismos principios de la Constitución de los Estados Unidos para cuestionar una práctica legitimada bajo su vigencia. Son, en cambio, casos típicos de objeción de conciencia, sostiene Rawls, “la negativa de los primeros cristianos a cumplir ciertos actos de piedad prescritos por el estado pagano, o la de los testigos de Jehová de saludar la bandera..., la renuncia de un pacifista a servir en las fuerzas armadas, o la de un soldado a obedecer una orden que él considera manifiestamente contraria a la ley moral que se aplica en la guerra” (Rawls, 1993: 410).

La distinción ha sido remarcada en un documento de la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos, en el que ésta exhorta a los ciudadanos americanos a oponerse a ciertas leyes de salud impulsadas por el presidente Obama:

It is essential to understand the distinction between conscientious objection and an unjust law. Conscientious objection permits some relief to those who object to a just law for reasons of conscience—conscription being the most well-known example. An unjust law is ‘no law at all.’ It cannot be obeyed, and therefore one does not seek relief from it, but rather its repeal.⁹

La objeción de conciencia implica, de este modo, por parte de quien incumple la norma, la decisión de no acatarla por motivos que podríamos considerar particulares, o al menos no compartidos por el conjunto de la comunidad. Tradicionalmente por ello se ha considerado que si bien el objetor tiene, desde un punto de vista moral, la obligación de no obedecer, el Estado, pese a ello, si considera que la norma es justa, se encuentra autorizado a imponerla. Señala en este sentido Locke en su famosa *Carta sobre la tolerancia*:

⁹ United States Conference of Catholic Bishops Ad Hoc Committee for Religious Liberty. *Our First, Most Cherished Liberty A Statement on Religious Liberty*, marzo de 2012.

Pero pueden preguntar algunos: ¿Y si el magistrado ordenara algo que pareciera ilegal a la conciencia de una persona privada? Yo respondo que si el gobierno es lealmente administrado, y los consejos de los magistrados están verdaderamente dirigidos al bien público, esto raramente ocurrirá. Pero si aconteciese tal cosa, yo digo que tal persona privada debe abstenerse de las acciones que juzga ilegales y cumplir el castigo, pues sufrirlo no es ilegal. El juicio privado de una persona acerca de una ley promulgada en materia política, por el bien público, no quita la fuerza obligatoria a esa ley ni merece dispensa (Locke, 1985: 52).

En los Estados Unidos, sin embargo, la reflexión suscitada por algunos temas específicos como la negativa de ciertos grupos religiosos a ir a la guerra o a cumplir con el servicio militar (cuestión que volvería a ser crucial por los años en los que se estaba elaborando la *Teoría de la justicia*), determinaría la evolución de esta doctrina hasta llegar al reconocimiento por parte de las leyes positivas de un “derecho” a incumplir el orden jurídico vigente con base en motivos de conciencia. La pregunta sobre qué hacer cuando la decisión de un gobierno de ir a la guerra choca con nuestras convicciones morales no es nueva. Ya Vitoria se preguntaba, por ejemplo, en sus famosas *Relecciones*, “si los súbditos están obligados a examinar las causas de la guerra” (Vitoria, 1946: 228) a lo que contestaba: “Si al súbdito le consta de la injusticia de la guerra, no puede ir a ella, aun cuando el príncipe se lo mande. Lo cual es manifiesto, porque en virtud de ninguna autoridad es lícito dar muerte a un inocente. Luego, si los enemigos son inocentes, en ese caso no se les puede matar” (Vitoria, 1946: 229). De todo lo cual se sigue como corolario, agregaba, “que cuando los súbditos tengan conciencia de la injusticia de la guerra, no les es lícito ir a ella, se equivoquen o no” (Vitoria, 1946: 229).

Pero en Estados Unidos la cuestión adquiere un nuevo matiz cuando grupos religiosos como los cuáqueros o los hermanos moravos se opusieran, ya desde el origen mismo de la nación americana, en estados como Rhode Island, North Carolina o Maryland, a prestar el servicio militar en nombre de sus convic-

ciones religiosas. El debate se traslada, por tanto, de la cuestión respecto de si la guerra es objetivamente justa o injusta a la pregunta sobre el significado de la libertad religiosa. Ella se entendió no sólo como el derecho a practicar libremente el culto, sino a vivir de acuerdo con las propias convicciones religiosas, en una esfera de libertad que no puede ser regulada por el Estado.

El liberalismo del siglo XVIII convertirá en principios estas ideas. Proclamando la necesidad de separar la Iglesia del Estado se propondrá delimitar de manera neta la esfera pública de la privada. El fin de la comunidad política, la defensa de los derechos a la vida, la libertad y la propiedad, señala, al mismo tiempo, el límite de las potestades del gobierno. La competencia del príncipe, sostiene Locke, uno de los grandes inspiradores de la Constitución de los Estados Unidos, “no se extiende hasta la salvación de las almas”. Pero la religión pasa, con ello, a la esfera de lo no político. Quien incumple una norma invocando a la objeción de conciencia no pretende por ello atacarla apelando “a una concepción de la justicia comúnmente compartida”, y sus razones deberían ser consideradas en alguna medida “privadas”. Por ello, sostiene Rawls:

...suponiendo que los primeros cristianos no justificasen su negativa a obedecer las costumbres religiosas del estado, por razones de justicia, sino simplemente por ser contrarias a sus convicciones religiosas, su argumento no sería político, como tampoco lo serían los argumentos de un pacifista, suponiendo que las guerras de autodefensa están reconocidas por la concepción de justicia que subyace en un régimen constitucional (Rawls, 1993: 410 y 411).

El hecho de que la negativa a cumplir con el servicio militar, tal como fuera planteada por los grupos religiosos, no se opusiera al conjunto del orden jurídico, sino que sólo buscara una excepción limitada fundada en motivos de conciencia, llevó a que, a diferencia de la solución lockeana, se reconociera progresivamente, bajo ciertas circunstancias, el “derecho” a incumplir las normas establecidas. La cuestión planteada por primera vez hacia 1670

reaparecerá en los debates que precedieran a la sanción de la Constitución en 1787, y en el contexto de la guerra civil, en las discusiones en torno al reclutamiento obligatorio. En la actualidad, y fuera del contexto de los Estados Unidos, la vinculación de la objeción de conciencia al servicio militar con el ejercicio de la libertad religiosa ha sido reconocida en un fallo de la Gran Sala del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (caso *Bayatyan v. Armenia*, solicitud N° 23459/03), en el que ésta, modificando su jurisprudencia anterior, determinó que el artículo 9 del Convenio Europeo para la protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales era aplicable a la objeción de conciencia al servicio militar.

Resulta de todos modos difícil determinar cuándo es razonable reconocer un “derecho” a no cumplir una norma que el conjunto de la sociedad considera justa. Rawls sostiene en ese sentido que:

Es difícil encontrar la solución correcta cuando algunas personas recurren a principios religiosos, al negarse a cumplir ciertas acciones que parecen estar exigidas por principios de justicia política. ¿Posee el pacifista inmunidad ante el servicio militar en una guerra justa, suponiendo que tales guerras existan?, ¿o se permite al estado imponer ciertas penas ante la desobediencia? Existe la tentación de decir que la ley debe respetar siempre los dictados de la conciencia, pero esto no puede ser correcto (Rawls, 1993: 411).

Al igual que la objeción de conciencia, también la desobediencia civil es una institución arraigada en la tradición americana. Los grandes lineamientos de la misma (que son los que recoge Rawls), aparecen ya claros en el ensayo *Civil Disobedience* de Henry David Thoreau (1849), obra que habría de inspirar la acción de Luther King en su lucha por los derechos civiles y a Gandhi y a Mandela fuera de los Estados Unidos. Tienen en común, como dijéramos, la convicción de que la conciencia tiene primacía por sobre las normas positivas:

¿Debe el ciudadano someter su conciencia al legislador por un solo instante, aunque sea, en la mínima medida? Entonces, ¿para qué tiene cada hombre su conciencia? Yo creo que debiéramos ser hombres primero y ciudadanos después. Lo deseable no es cultivar el respeto por la ley, sino por la justicia. La única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en cada momento lo que crea justo (Thoreau, 2009).

Sin embargo, la desobediencia civil, sostiene Rawls, a diferencia de la objeción de conciencia, no busca sólo aliviar —en atención a motivos personales— la presión que ejerce una ley que la comunidad considera justa sobre un individuo particular, sino que constituye un acto *político*. Se dirige, por ello, al conjunto de la comunidad a fin de lograr el cambio de la legislación. Thoreau exhorta al pueblo de Massachusetts a rechazar las políticas esclavistas de su tiempo:

No vacilo en decir que aquellos que se autodenominan abolicionistas deberían inmediatamente retirar su apoyo personal y pecuniario al gobierno de Massachusetts, y no esperar a constituir una mayoría, antes de tolerar que la injusticia impere sobre ellos. Yo creo que es suficiente con que tengan a Dios de su parte, sin esperar a más (Thoreau, 2009).

También Luther King insiste en la publicidad de su mensaje:

Así como los profetas del siglo VIII antes de Cristo —así comienza su famosa *Carta desde la cárcel de Birmingham*— abandonaban sus pueblos y difundían su mensaje divino muy lejos de los límites de sus ciudades originarias; así como el apóstol Pablo dejó su pueblo de Tarso y difundió el Evangelio de Cristo hasta los lugares más remotos del mundo grecorromano, así me veo yo también obligado a difundir el Evangelio de la Libertad allende los muros de mi ciudad de origen (sf: 2).

Por este motivo no puede decirse que la acción sea anti-democrática (ya que quien incumple está dispuesto a pagar las

consecuencias y su objetivo, además del de negarse a colaborar con una acción injusta, consiste en convencer a esa misma mayoría de su injusticia de su proceder), sino que constituye una manera de entender el compromiso político. La democracia exige de los ciudadanos, señala Enrique Bonete Perales,

...un compromiso moral de seguir de cerca las tomas de decisión provenientes de las instancias de poder, hasta el punto de servirse de la “desobediencia civil”, si fuere necesario, como medio moral y político para suscitar la mejor conciencia pública de la necesidad de modificar leyes consideradas injustas y de acrecentar la implicación personal en la vida política (Bonete Perales, 1998: 14).

Parte de la razón pública, la disidencia adquiere un papel significativo en el intento de aproximarse a las soluciones justas. Como bien sostiene Thoreau:

Una minoría no tiene ningún poder mientras se aviene a la voluntad de la mayoría: en ese caso ni siquiera es una minoría. Pero cuando se opone con todas sus fuerzas es imparable. Si las alternativas son encerrar a los justos en prisión o renunciar a la guerra y a la esclavitud, el Estado no dudará cuál elegir. Si mil hombres dejaran de pagar sus impuestos este año, tal medida no sería ni violenta ni cruel, mientras que si los pagan, se capacita al Estado para cometer actos de violencia y derramar la sangre de los inocentes. Esta es la definición de una revolución pacífica, si tal es posible...

Estoy seguro de que si mil, si cien, si diez hombres que pudiese nombrar, si solamente diez hombres honrados, incluso si un solo hombre honrado en este Estado de Massachusetts, dejase en libertad a sus esclavos y rompiera su asociación con el gobierno nacional y fuera por ello encerrado en la cárcel del condado, esto significaría la abolición de la esclavitud de América (Thoreau, 2009).

Ahora bien, a pesar del interés de Rawls por distinguir entre objeción de conciencia y desobediencia civil utilizando como cri-

terio el que los motivos sean privados o públicos, la diferencia a veces no es tan nítida. Él mismo lo reconoce, tanto cuando aclara que “el separar estas dos ideas es dar una definición más restringida que la tradicional de la desobediencia civil” (Rawls, 1993: 405, nota 19), como cuando admite, en el mismo texto de *Teoría de la justicia*, que la objeción de conciencia puede fundarse en motivos *políticos*: “La objeción de conciencia puede basarse, sin embargo, en *principios políticos*. Podemos negarnos a consentir una ley suponiendo que es tan injusta que el obedecerla está fuera de toda duda. Este sería el caso, si la ley ordenase que fuésemos el agente que somete a la esclavitud a otra persona” (Rawls, 1993: 411). Tanto es así que todo el número 58 de *Teoría de la justicia*, dedicado a justificar la objeción de conciencia, y en el que Rawls analiza de manera específica la negativa “a participar en ciertos actos de guerra, o a servir en las fuerzas armadas”, no discurre en torno al tema de la libertad religiosa, sino que se centra en torno a la cuestión de cuando una guerra es justa o no lo es. Existen principios que establecen, nos dice Rawls,

...cuándo tiene una nación un motivo justo para la guerra, o según la frase tradicional: su *jus ad bellum*. Pero hay también principios que regulan los medios que puede usar una nación para emprender la guerra, su *jus in bello*. Incluso en una guerra justa, hay ciertas formas de violencia que son estrictamente inadmisibles, y cuando el derecho que un país tiene a la guerra es cuestionable o incierto, los límites sobre los medios que se pueden usar son más severos (Rawls, 1993: 420).

De este modo, continúa,

...si la objeción de conciencia en tiempo de guerra recurre a estos principios, se basa en una concepción política, y no necesariamente en nociones religiosas o de cualquier otro tipo. Aunque esta forma de negación puede que no sea un acto político, ya que no tiene lugar en el foro público, está basada en la misma teoría de la justicia que subyace bajo la constitución y dirige su interpretación (Rawls, 1993: 421).

V. OTROS MOTIVOS DE LA DISTINCIÓN EN EL SISTEMA DE RAWLS: EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL

La importancia que tiene para Rawls la distinción entre quienes apelan “al sentido de justicia de la mayoría” (Rawls, 1993: 410) y quienes no invocan a las convicciones de la comunidad resulta crucial, además, por motivos que tienen que ver con su propio sistema. Heredero de la tradición contractualista, el autor de *Teoría de la justicia* supone que los principios de justicia que han de regir la sociedad tienen su origen en un hipotético pacto. Sen ha cuestionado esta perspectiva, a la que denomina *institucionalismo trascendental*, alegando que si aceptamos este presupuesto, resultaría imposible sostener que existen obligaciones en el orden internacional respecto de quienes no forman parte del acuerdo originario (Sen, 2011: 56-ss). Pero las consecuencias respecto del orden interno en el tema que nos atañe estriban en que, paradójicamente, la única manera posible que tiene una comunidad para lidiar con sus desavenencias consiste en recurrir a los principios acordados con antelación. Resulta, pues, radicalmente distinta la situación de quien apela a las razones compartidas con el fin de modificar una práctica común, de la de quien esgrime motivos ajenos al contrato y, por lo tanto, no válidos para el conjunto, buscando sólo una excepción que valga respecto de su persona.

La idea de que la crítica social debería partir de los valores compartidos resulta sin duda atractiva. Walzer ha señalado que “la crítica es más poderosa... cuando da una voz a las quejas corrientes de la gente o pone en claro los valores que subyacen a esas quejas” (Walzer, 1993: 23). El crítico, por tanto, tiene un “compromiso apasionado con valores culturales hipócritamente defendidos en el centro y cínicamente descuidados en los márgenes” (Walzer, 1993: 26). Este modo de argumentar puede tener cierta eficacia retórica, y hasta cierto punto podríamos decir que, en efecto, la campaña por los derechos civiles apeló en su lucha contra la segregación —al igual que lo hiciera Lincoln en su cues-

tionamiento de la esclavitud—, a los principios que, establecidos con la sanción de la Constitución, eran compartidos también por los adversarios: “hemos aguardado más de trescientos cuarenta años para usar de nuestros derechos constitucionales y otorgados por Dios”, proclama Luther King en su *Carta desde la cárcel de Birmingham*. Pero el argumento, en el caso de Rawls, adolece de cierta circularidad. Si sólo podemos cuestionar la justicia de ciertas prácticas sociales en nombre de los principios de justicia a los que la misma sociedad adhiere, ¿cómo justificar la lucha contra la segregación en Sudáfrica, o movimientos como el de Gandhi en la India, inspirados directamente en la idea de desobediencia civil pero en circunstancias en las que, sin embargo, parece faltar este elemento de contractual previo?

En un célebre adagio, Cicerón invitaba a buscar el derecho “no en los edictos del pretor, como se hace hoy, ni en las Doce Tablas, como nuestros antepasados, sino en el seno mismo de la filosofía”, pues, agregaba, “para distinguir una ley buena de otra mala tenemos una regla solamente: la naturaleza”. La desobediencia civil nace heredera de esta tradición, que reconoce la posibilidad de acceder a una idea objetiva de justicia, y la postura rawlsiana tiene, sin duda, puntos de contacto con ella,¹⁰ sin embargo, Rawls en ningún momento se reconoce heredero de la misma. Ello explicita a mi entender una ambigüedad subyacente a todo el sistema rawlsiano: no es lo mismo afirmar que el acuerdo *crea* los valores que se deben sostener que afirmar que los principios *preexisten* —como hace Locke con su teoría de la ley natural— y que la función del pacto es sólo la de reconocerlos.

Carlos Nino trató de marcar la diferencia distinguiendo entre un constructivismo ontológico y un constructivismo epistemológico: “Hay autores que sostienen explícita e implícitamente que los principios morales válidos son aquellos que resultan de una

¹⁰ En *La religión en la razón pública*, Iván Garzón Vallejo ha sabido mostrar las convergencias existentes entre la manera en que autores como Rawls y Habermas conciben la razón pública y la teoría clásica de la ley natural. *Cf.* Garzón Vallejo, 2014: 185-201.

discusión real sometida a ciertas condiciones”. Podemos suponer —agrega— que existe una *equivalencia funcional* entre consenso unánime e imparcialidad, pero ambos conceptos no son idénticos. “El resultado del discurso no tiene un valor constitutivo. Pero sí tiene un valor *epistemológico*... La discusión es un buen método, aunque falible, para acercarse a la verdad moral” (Nino, 1989: 388-ss.). Una inquietud similar parece compartir Max Horkheimer con su distinción entre *razón objetiva* y *razón instrumental*. Así, en su *Crítica de la razón instrumental* afirma:

Los hombres que crearon la Constitución de los Estados Unidos consideraban “la *lex maioris partis* como la ley fundamental de toda sociedad”, pero estaban muy lejos de reemplazar mediante decisiones de la mayoría las de la razón... Tales derechos y todos los demás principios fundamentales se tenían por verdades intuitivas. Se los heredaba directa o indirectamente de una tradición filosófica que en aquella época permanecía viva (Horkheimer, 1973: 40).

Y unas páginas más arriba:

A los ojos del hombre medio el principio de mayoría constituye a menudo no sólo un sustituto de la razón objetiva sino hasta un progreso frente a ésta: puesto que los hombres, al fin y al cabo, son los que mejor pueden juzgar sus propios intereses, las resoluciones de una mayoría —así se piensa— son con toda seguridad tan valiosas para una comunidad como las instituciones de una así llamada razón superior. Pero... la afirmación de que “un hombre es quien conoce mejor...” contiene implícitamente la referencia a una instancia que no es totalmente arbitraria... Si esta instancia resultara ser, una vez más, meramente la mayoría, todo el argumento constituiría una tautología (Horkheimer, 1973: 37).

Luther King claramente no incurre en esta tautología, y aunque no omite remitirse a los valores compartidos, apela, para cuestionar a sus conciudadanos, al orden de la naturaleza, e incluso al de la Revelación. Podrán preguntarse —dice en su *Carta desde la cárcel de Birmingham*—: “¿Cómo pueden ustedes defender

la desobediencia de unas leyes y el acatamiento de otras?”. La respuesta:

...debe buscarse en el hecho de que existen dos clases de leyes: las leyes justas y las injustas. Yo sería el primero en defender la necesidad de obedecer los mandamientos justos. Se tiene una responsabilidad moral además de legal en lo que hace al acatamiento de las normas justas. Y, a la vez, se tiene la responsabilidad moral de desobedecer normas injustas. Estoy de acuerdo con San Agustín en que “una ley injusta no es tal ley”.

Pero ¿cuál es la diferencia entre ambas clases de leyes? ¿Cómo se sabe si una ley es justa o no lo es? Una ley justa es un mandato formulado por el hombre que cuadra en la ley moral o la ley de Dios. Una ley justa es una norma en conflicto con la ley moral. Para decirlo con las palabras de Santo Tomás de Aquino: “Una ley injusta es una ley humana que no tiene su origen en la ley eterna y en el derecho natural. Toda norma que enaltece la personalidad humana es justa; toda norma que degrada la personalidad humana es injusta”. (5)

VI. CONCLUSIÓN

Pese a sus ambigüedades, la obra de Rawls se encuentra llena de sugerencias, que merecen ser atendidas. Ya es un lugar común señalar que sus escritos representan el punto de inflexión tras el cual, luego de décadas de predominio positivista, la academia en los Estados Unidos volvió a reconocerle validez a la reflexión ética o “normativa”. En efecto, para la tradición positivista los términos valorativos no tienen contenido cognoscitivo, son simplemente expresión de emociones subjetivas. Gracias a la obra de Rawls, el mundo anglosajón se comenzó a cuestionar la validez de esta postura que, podríamos decir en términos de Benedicto XVI, “autolimita la razón”.

En segundo lugar, merece rescatarse tanto su valoración de la democracia cuanto su afirmación de que, lejos de reducirse al mero respeto de un conjunto de reglas formales, ella no se

desentendiendo del problema de la justicia. “He supuesto que alguna forma de la regla de mayorías ofrece su justificación como el medio más eficaz de garantizar una legislación justa y efectiva” (Rawls, 1993: 396). El “aprecio” por esta forma de gobierno puede, sin duda, fundarse en la presunción de que la toma de decisiones mediante procedimientos reglados (el “gobierno por discusión”, del que habla Sen), que garanticen además el respeto por los derechos personales,¹¹ tiene más posibilidades de llegar a las soluciones adecuadas. Es fácil ver que la propuesta no es estrictamente novedosa: la obra de Rawls es, en gran medida, un comentario “liberal” a la Constitución de los Estados Unidos. Pero conviene situarla en su contexto. Cuando en 1971 se publica *Teoría de la justicia*, a lo largo y a lo ancho de América Latina, por izquierda o por derecha, se cuestionaba el sistema preconizado por Rawls, que, paradójicamente, fuera el elegido por la mayoría de las Constituciones sancionadas tras la independencia. La convicción de que sólo teniendo formas de gobierno estables puede alcanzarse la justicia merece, con toda seguridad, tenerse en consideración.

En tercer lugar, junto con el valor de la democracia resulta significativa su tesis de que la aceptación de esta forma de gobierno no supone, en modo alguno, la canonización de la voluntad general. No toda norma surgida del consenso puede ser considerada por este único motivo justa, aunque, por principio, y salvo contadas excepciones, tengamos la obligación de respetarla. La posibilidad de que una decisión mayoritaria sea injusta plantea a su vez la pregunta sobre qué significa el disenso en una sociedad plural. Rawls ha tenido el mérito de reflexionar sobre la

¹¹ “Una parte fundamental del principio de mayorías es que el procedimiento satisfaga las condiciones básicas de la justicia. En este caso, las condiciones son las de la libertad política: libertad de palabra y de reunión, libertad para tomar parte en los sucesos públicos, para influencias por medios constitucionales el curso de la legislación y la garantía del justo valor de estas libertades. Cuando desaparece esta base no se satisface el primer principio de justicia” (Rawls, 1993: 397).

resistencia no violenta. Más allá del deber de intentar evitar que una ley injusta se sancione, nuestro compromiso con la justicia pudiera colocarnos ante la situación de tener que desobedecerla. Por compromiso con la conciencia,¹² pero también como servicio a la comunidad. Los límites a la obediencia, conservando al mismo tiempo el “aprecio” por la democracia, se manifiestan justamente en la institución de la desobediencia civil. La lucha por la integración en los Estados Unidos tiene en este sentido un valor paradigmático. Como bien señala Luther King: “Opino que un individuo que quebranta una ley injusta para su conciencia, y que acepta de buen grado la pena de prisión con tal de despertar la conciencia de la injusticia en la comunidad que la padece, está de hecho manifestando el más eminente respeto por el Derecho”. También en este punto el pensamiento de Rawls ofrece materia de reflexión. La experiencia en América Latina indica que frecuentemente se ha considerado sin más que toda ley injusta deslegítima a la autoridad que la sanciona y autoriza la resistencia activa contra la misma: prácticamente no existe golpe de Estado que no haya esgrimido razones de justicia. La negativa a disponer de la vida humana en la guerra y la lucha por los derechos civiles, que fueron las causas que movieron a la desobediencia pacífica, pueden inspirar el modo actuar ante las amenazas que en nuestros días se ciernen sobre la vida naciente.

Queda de todos modos latente la cuestión de qué hacer cuando la sociedad deja de ser *casi justa*. Recordando el debate que tuviera Abraham Lincoln con Stephen Douglas antes de la Guerra Civil, Michael Sandel se interroga si la posición de este último abogando —a fin de poder mantener el acuerdo político— por que a cada estado de la Unión le fuera reservada la competencia de aceptar o rechazar la esclavitud no es análoga a la de quienes

¹² “Hay leyes injustas —Señala Thoreau— ¿Nos contentaremos con obedecerlas o intentaremos corregirlas y las obedeceremos hasta conseguirlo? ¿O las transgrediremos desde ahora mismo?... Si la injusticia... es de tal naturaleza que os obliga a ser agentes de la injusticia, entonces os digo, quebrantad la ley. Que vuestra vida sea un freno que detenga la máquina” (Thoreau, 2009).

en nuestros días defienden que en materia de aborto deberíamos respetar la libertad individual; y plantea la inquietante pregunta de si, por el contrario, la injusticia no es tan grave como para hacer imposible la convivencia (Sandel, 1998: 198-ss).

VII. BIBLIOGRAFÍA

- ALEXY, R. (s.f.), *Una defensa de la fórmula de Radbruch*, obtenido de <http://ruc.udc.es/dspace/bitstream/2183/2109/1/AD-5-4.pdf>.
- BONETE PERALES, E. (1998), *La política desde la ética: II, Problemas morales de las democracias*, Barcelona, Anthropos.
- CICERÓN, (1978), *De legibus, Tratado de la República, Tratado de las Leyes, Catilinas*, México, Porrúa.
- GARCÍA HUIDOBRO, J. (s.f.), *Trece tesis sobre la afirmación, La ley injusta no es ley*. Obtenido de http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo57/files/13_tesis_s_la_afirm_la_ley_inj_no_es_ley.pdf. Consultado 26/11/2013.
- GARZÓN VALLEJO, I. (2014), *La religión en la razón pública*, Buenos Aires-Bogotá, Astrea-Universidad de La Sabana.
- COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, (2005), *Justicia y Paz*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 254-255.
- HORKHEIMER, M. (1973), *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur.
- KING, M. L. (s. f.), *Discurso desde la cárcel de Birmingham*. http://www.br.inter.edu/dirlist/Educacion_CienciasSociales_EstudiosHuman/francisco_concepcion/Ciencias%20Políticas/Carta%20desde%20la%20carcel.pdf. Consultado el 26/11/2013.
- LOCKE, J. (1985), *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos.
- MASSINI CORREAS, C. I. (s.f.). *La cuestión de la ley injusta, de Tomás de Aquino a algunos filósofos contemporáneos*. Obtenido de Sociedad Tomista Argentina: <http://cablemodem.fibertel.com.ar/sta/xxxv/files/>

- Massini_10.pdf*. Consultado el 26/11/2013.
- RAWLS, J. (1993), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SANDEL, M. (1998), *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SANTIAGO NINO, C. (1989), *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea.
- SEN, A. (2011), *La idea de justicia*, Buenos Aires, Taurus.
- THOREAU, Henry David (2009), *Desobediencia civil y otros textos*, Terramar Ediciones, La Plata.
- THOREAU, H. D. (s.f.), *Desobediencia civil*. [Http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/desobediencia/desobediencia.html#Desobediencia civil](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/desobediencia/desobediencia.html#Desobediencia%20civil). Consultado el 26/11/2013.
- (2009), *Desobediencia civil y otros textos*, La Plata, Terramar.
- UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS AD HOC COMMITTEE FOR RELIGIOUS LIBERTY (marzo 2012), *Our First, Most Cherished Liberty A Statement on Religious Liberty*. <http://www.usccb.org/issues-and-action/religious-liberty/our-first-most-cherished-liberty.cfm>. Consultado el 26/11/2013.
- VITORIA, F. d. (1946), *Derecho natural y de gentes, de los indios, reelección segunda*, Buenos Aires, Emecé.
- WALZER, M. (1993), *La compañía de los críticos*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (2001), *Guerras justas e injustas: un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Buenos Aires, Paidós.