

LA OBJECCIÓN DE CONCIENCIA

Paulette DIETERLEN STRUCK

Je vous fais une lettre
Que vous lirez peut-être
si vous avez le temps

Je viens de recevoir
Mes papiers militaires
Pur partir à la guerre
Avant mercredi soir

Monsieur le Président
Je ne veux pas la faire
Je ne suis pas sur terre
Pour tuer des pauvres gens

C'est pas pour vous fâcher
Il faut que je vous dise
Ma décision est prise
Je m'en vais désertar

Boris VIAN

SUMARIO: I. Introducción. II. El concepto de autonomía en Kant. III. El argumento de John Rawls a favor de la libertad. IV. El argumento de Ronald Dworkin en defensa de la igualdad. V. El argumento de Raz en favor del pluralismo.

I. INTRODUCCIÓN

Algunos autores que tratan el tema del derecho a la objeción de conciencia, desde el punto de vista histórico, identifican sus orígenes desde el inicio del cristianismo. Por ejemplo, Xavier Rius muestra cómo San Cipriano, obispo de Cartago y Orígenes —director de la escuela cristiana de Alejandría— se manifestó contra la guerra basándose tanto en el Antiguo como en el Nue-

vo Testamento.¹ Sin embargo, es posible afirmar que la discusión sobre ese derecho surge con fuerza en la medida en que progresa la corriente ético-política llamada “liberalismo”. Esto se debe a que es en el seno del pensamiento liberal en donde aparece, más claramente, el antagonismo entre los derechos de los ciudadanos y algunas de sus obligaciones con el Estado. También surge el conflicto entre valores considerados como morales y valores políticos, o entre la llamada moralidad pública y la moralidad privada. *Grosso modo* podemos decir que la objeción de conciencia se plantea como una contradicción entre las obligaciones establecidas por el derecho y por la moral, y tiene las siguientes características: no persigue la modificación de una ley o de una determinada política, sino tan sólo el no cumplimiento de una obligación por el objeto; es un acto individual, no un llamado para cambiar la opinión pública; la objeción de conciencia puede ser reconocida jurídicamente; es decir, es posible reconocer a los individuos el derecho de no cumplir con una determinada obligación jurídica.²

Una de las dificultades de tratar el tema de la objeción de conciencia es que suele confundirse con otras actitudes políticas, como la desobediencia civil y el pacifismo, quizá porque, en la práctica, las actitudes de las personas a veces se confunden. Otro problema consiste en que la mayoría de ejemplos sobre el tema se refieren a la desobediencia ante la conscripción, en el caso de las guerras, y a la negativa de cumplir con el servicio militar. También se discute si la posibilidad de proporcionar un servicio alternativo al militar violenta el derecho a la objeción de conciencia. La mayoría de las discusiones teóricas se dieron a raíz de la participación francesa en la independencia de Argelia y la intervención norteamericana en la guerra de Vietnam.

Esta cuestión nos enfrenta con otro problema no menos importante, que es la de la guerra justa. La discusión sobre la posibilidad de llevar a cabo obras de beneficio social en lugar del servicio militar ha originado fuertes discusiones en algunas co-

1 *Cfr. La objeción de conciencia. Motivaciones, historia y legislación actual*, Barcelona, Oasis, pp. 32-33.

2 Atienza, M., “Un dilema moral”, *Tras la justicia*, p. 151.

munidades españolas, ya que hay juristas que piensan que con ello se violenta la objeción de conciencia. En lo que se refiere a las motivaciones que tienen los agentes para llevar a cabo acciones de objeción de conciencia, éstas se han limitado a las creencias religiosas. Una discusión sobre el tema nos comprometería a incluir valores morales y convicciones políticas.

Desde el punto de vista antropológico, el tema de la objeción de conciencia se encuentra en

la metáfora del “tribunal de la conciencia”. Aunque las alusiones a una supuesta “voz de conciencia” se remontan a los orígenes de la literatura filosófica —como en el caso de la famosa “voz demoníaca”, la *phoné daimoniké*, que Sócrates oía en su interior y le avisaba contra la acción que estaba a punto de emprender, según éste nos cuenta, por boca de Platón, en su *Apología*—, el mejor ejemplo que en esa literatura se conoce de una concepción de la conciencia, y en particular de la conciencia moral, como un juez o un tribunal de nuestros actos lo encontramos en la filosofía moderna y, muy concretamente, en la obra de Kant, quien en su *Metafísica de las costumbres*, invocando el “tribunal interno al hombre” de San Pablo “ante el que sus pensamientos se acusan o se disculpan entre sí”, escribía que “la conciencia de semejante tribunal interno del hombre es la conciencia moral”.³

Por la importancia que tiene el pensamiento de Kant, empezaremos mostrando sus argumentos sobre la moralidad y la autonomía de la persona. También analizaremos la noción de la persona en tres autores que defienden el derecho a la objeción de conciencia, y que incorporan los supuestos necesarios para hablar de ésta: John Rawls, Ronald Dworkin y Joseph Raz. Por último, finalizaremos planteando algunos temas y problemas relacionados con el derecho a la objeción de conciencia.

II. EL CONCEPTO DE AUTONOMÍA EN KANT

Podemos decir que el principio de la autonomía fue formulado por Kant en los *Principios fundamentales para la metafísica de las costumbres* de la siguiente manera: “actúa como si trataras

3 Mugerza, Javier, “El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal. (Una reflexión ético-jurídica sobre la ley y la conciencia)”, *Doxa*, núms. 15 y 16, 1994, p. 535.

a la humanidad, ya sea en tu propia persona o en la de los otros como un fin en sí mismo, nunca exclusivamente como un medio”.⁴ Después de formular el principio, Kant nos proporciona cuatro ejemplos de aplicación, dos de ellos se refieren a nosotros mismos y los otros dos, a nuestras relaciones con los otros.

El primero se relaciona con el suicidio. Nos dice Kant que aquél que contempla el suicidio debe preguntarse si su acción es consistente con la idea de la humanidad como un fin en sí misma. Si un individuo decide quitarse la vida para evitar situaciones dolorosas, estaría utilizando su persona exclusivamente como un medio para mantener una condición tolerable al final de su vida. Sin embargo, un hombre no es una cosa, es decir, no es algo que puede ser usado para conseguir un fin, sino que es un fin en sí mismo. Por esta razón, nadie puede disponer de ninguna manera de un ser humano, ni siquiera en su propia persona, para mutilarlo, dañarlo o matarlo.

El segundo ejemplo se refiere a los deberes que Kant llama necesarios o de estricta obligación hacia los otros. Éste se refiere a las falsas promesas, ya que éstas ejemplifican la utilización de los demás como medios para alcanzar nuestros propósitos. También, implican una violación al respeto por la libertad y la propiedad de otros, ya que aquél que transgrede un derecho de algún hombre no lo considera como un ser racional que debe ser tratado como fin, como un ser que es capaz de contener en él mismo el fin de su acción.

El tercero, se refiere a los deberes contingentes para con uno mismo: no es suficiente que la acción no viole lo que hay de humano en las personas, sino también lo que hay de natural. El cuarto ejemplo se refiere al fin natural de todo ser humano, que es la búsqueda y la consecución de la felicidad. Así, los fines de cada uno de los sujetos deben ser compatibles.⁵

Nos dice Kant que el principio de que los seres racionales deben ser tratados como fin no proviene de la experiencia, primero, porque, al aplicarse a todos los seres humanos, posee un ca-

4 Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Moral*, Indianapolis, Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1979, p. 46.

5 *Ibidem*, pp. 46-47.

rácter universal, y la experiencia no es capaz de determinar nada acerca de él; segundo, porque surge de la razón pura.⁶

Una distinción importante en la ética kantiana es la que existe entre lo que tiene valor y lo que posee dignidad. Lo que tiene valor puede ser reemplazado por algo; por el contrario, lo que tiene dignidad no puede ser reemplazado por nada. Las inclinaciones y los deseos de los hombres determinan el valor de lo que los hombres apetecen; en contraposición, aquello que representa un fin en sí mismo no tiene un valor relativo sino absoluto, y en esto consiste la dignidad.⁷

Sólo la moralidad se relaciona con la dignidad. Las capacidades de los hombres y su diligencia en el trabajo tienen un valor en el mercado; la imaginación, el humor tienen un valor apetecido; pero la fidelidad a las promesas y la universalidad de los principios tienen un valor intrínseco, y por lo tanto confieren al que los aplica un *status* de dignidad.

La idea más importante de la ética kantiana es que toda regla de acción es moralmente aceptable si puede ser considerada como aplicable a todos y legislada por todos. Para Kant, la ley moral, a diferencia de la ley positiva, no puede ser impuesta ni por Dios ni por un legislador, ya que nos obliga en virtud de nuestra propia razón o nuestra propia voluntad. Desde este punto de vista, sería un error afirmar que cada persona posee “su propia razón”, ya que lo que son particulares son los deseos y los gustos, pero la razón es universal.

Quizá esta idea se aclara si comparamos la obediencia libre con la forzada. Cuando se obedece una ley para evitar un castigo, el motivo de la acción es la seguridad del individuo y su acción. Aun cuando ésta es legal, no es moralmente aceptable puesto que no se hace por el deber. La obediencia a la ley moral es una obediencia por la propia ley, y no es el resultado del miedo; se hace libremente. Entonces, Kant dice que las leyes morales son leyes de la libertad.⁸ Los que actúan según el deber lo hacen porque es razonable. Lo que es razonable no es sólo lo

6 *Ibidem*, p. 48.

7 *Ibidem*, p. 51.

8 Acton, H. B., *Kant's Moral Philosophy*, Londres, The MacMillan Press, 1970, p. 40.

que avanza los intereses de los agentes, sino lo que hace que surjan acciones que entren en armonía con las de otros hombres, siempre y cuando éstos se comporten razonablemente. Al actuar por la ley moral, los hombres controlan sus deseos y regulan sus intereses de tal manera que pueden vivir bajo la ley que todos reconocen. Kant distingue la acción de la inclinación, y el deseo, por la felicidad de la acción racional. Esta última se la atribuye a la voluntad.

De acuerdo con el principio kantiano de la humanidad, la dignidad de cada individuo es un requerimiento esencial de la ley moral, y de acuerdo con el principio de la autonomía, ésta es deseada por todos los seres racionales y vista como la ley a la cual tienen que someterse. Estos principios dan una idea democrática y otra liberal. Por otro lado, la noción kantiana de reino universal de fines en el que todos los hombres son legislados y legisladores extiende los límites de la ética a las esferas políticas.⁹

La ilustración, que es para Kant el escape del hombre de un tutelaje autoaceptado, y los principios de la humanidad, de la autonomía y del reino de los fines se conectan a una tendencia emancipadora que, en resumidas cuentas, es el objetivo de la ley moral.¹⁰

La teoría de Kant tiene implicaciones para las leyes y la política. Acton afirma que, según Kant, si desconocemos el principio de la humanidad, actuaríamos contra las leyes de la moralidad y trataríamos a las personas como objetos utilizables, más que como hombres respetables. Si las leyes morales se desconocen, los hombres estarían sujetos a reglas que no han sido reconocidas por todos, y por lo tanto actuarían por obligación y no por el deber. Por el contrario, si se cumple el ideal moral, llegaríamos a vivir en una comunidad en la que todos los miembros son respetados por todos, y en la que sólo se siguen las reglas de conducta públicas, es decir, que son reconocidas por todos. En la *Crítica de la razón pura*, Kant afirmó que la legislación —y estaba pensando en las leyes de los Estados— debería guiar-

9 *Ibidem*, p. 42.

10 *Idem*.

se por la idea —y al usar estas palabras tenía en la mente a Platón— de una constitución *donde exista la mayor libertad humana, de acuerdo con leyes que permitan que la libertad de cada uno exista con la libertad de los otros*.¹¹

La ética kantiana nos ofrece temas de reflexión sobre la objeción de conciencia. Primero, la idea de autonomía nos compromete con la idea del tratamiento de las personas como fines en sí mismos y nunca solamente como medios. Una ley que obligara a los individuos a llevar a cabo ciertas acciones por medio del castigo, y no por un sentido del deber, no respetaría su parte racional ni su consideración como un fin en sí mismo. Por otro lado, si el ideal de Kant era una constitución donde existiera una mayor libertad humana compatible con la libertad de los otros, tendríamos que analizar si la objeción de conciencia implica, de alguna manera, un aumento de libertad o si, por el contrario, su ejercicio implica un detrimento de la libertad de los demás.

III. EL ARGUMENTO DE JOHN RAWLS A FAVOR DE LA LIBERTAD

Antes de examinar la posición de Rawls sobre la objeción de conciencia, es necesario presentar tanto la concepción de los ciudadanos como los principios de justicia que deben diseñar nuestras instituciones. Y también es conveniente aclarar que él busca formular una teoría de la justicia que rija en una sociedad bien ordenada, entendiendo por ello una sociedad democrática y liberal. Los ciudadanos que hacen el contrato social tienen las siguientes características: se ven a sí mismos como seres dotados de un poder moral que los capacita para tener una concepción del bien; son capaces de revisar y cambiar, si es necesario, su concepción de acuerdo con fundamentos racionales y razonables; en cuanto personas libres, son independientes y no pueden ser identificados con una concepción del bien preestablecida; se perciben a sí mismos como personas libres, puesto que de ellos surgen demandas válidas; dichas peticiones tienen un peso que es

11 Citado en *ibidem*, p. 44.

independiente de los deberes y obligaciones que se especifican en la concepción política de la justicia. Los ciudadanos tienen la capacidad de responsabilizarse de los fines que persiguen, así como del valor que dan a sus demandas.

Nos dice Rawls que la concepción de la persona libre, igual y portadora de demandas válidas, es la idea intuitiva que se encuentra implícita en la cultura pública de una sociedad democrática.¹²

Las personas con las características descritas anteriormente escogerían, para diseñar sus instituciones, los siguientes principios de justicia: 1) cada persona tiene derecho al más amplio esquema de libertades básicas compatible con un esquema similar de libertades para todos; 2) las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: a) tienen que ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad, y b) estar adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades.¹³

Una vez que se han definido los principios de la justicia y las características de los ciudadanos, examinaremos lo que nuestro autor piensa de la objeción de conciencia. Rawls trata el tema en la parte de la *Teoría de la justicia* que se refiere a las obligaciones, a los deberes de los individuos y la define como “una desobediencia a un mandato legislativo más o menos directo o a una orden administrativa”.¹⁴ A diferencia de Kant, argumenta el derecho a la objeción de conciencia, no tanto por la autonomía de la persona, sino por su compatibilidad con los principios de la justicia, principalmente con el primero, que garantiza las libertades de las personas.

Según Rawls, una teoría de la justicia debe incluir en sus principios formas legales para tratar a aquéllos que disienten. El objetivo de una sociedad bien ordenada es conservar y reforzar las instituciones de la justicia. Por lo tanto, si el objetor de conciencia debe ser tratado con respeto y no simplemente tole-

12 Rawls, J., “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, núm. XIV, Princeton University Press, 1985, p. 244.

13 Rawls, J., “Unidad social y bienes primarios”, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 189.

14 Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 335.

rado, es porque tiene creencias que coinciden con los de la comunidad. Entre estas creencias se encuentran, por ejemplo, la aversión por la guerra y por el uso de las armas y la idea del *status* igualitario de los hombres como personas morales. Desde el momento en que existen esas creencias compartidas nos preguntamos si tenemos el deber, por conscripción, de participar en una guerra cuando el Estado lo demande. La respuesta de Rawls es que todo dependería del motivo de la guerra y de la forma en que se lleve a cabo.

En principio, la conscripción obligatoria no respeta la concepción de las personas y violenta las libertades básicas del individuo; su única justificación podría ser la salvaguardia de la seguridad nacional. El fin de una sociedad bien ordenada es mantener las instituciones justas; por ello, la conscripción sólo sería permisible si es indispensable para defender la libertad a la que tienen derecho los otros ciudadanos. Este tema nos lleva a examinar dos tesis importantes de la obra de Rawls: la primera se refiere el valor de la libertad sobre cualquier otro valor, como por ejemplo la igualdad, y, segundo, a la idea que tiene de la cooperación.

Rawls admite un límite a ciertas libertades básicas cuando con ello se logra un incremento de la libertad general. El ejemplo más simple de ello consiste en limitar el tiempo de la libertad de expresión en una asamblea para lograr que la libertad de expresión de todo el grupo se incremente. Por cooperación entiende el acuerdo sobre un conjunto de reglas públicas reconocidas y de procedimientos aceptados por los miembros que cooperan, y un reconocimiento de las ventajas que se obtienen por la cooperación, siempre y cuando todos cumplan las tareas asignadas.¹⁵ El deber de participar en una guerra sólo se justifica si con ello se incrementa la libertad de todos aquellos que viven según los principios de la justicia y si los ciudadanos están de acuerdo en que deben compartir las cargas de la defensa nacional.

Las instituciones justas no pueden eliminar por completo ciertas limitaciones a la libertad. Lo más que pueden hacer es asegurar que los riesgos sean más o menos compartidos por todos

15 Rawls, J., "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", p. 232.

los miembros de la sociedad en el curso de sus vidas y que no haya una tendencia a seleccionar a los portadores de las cargas por el color, la clase o la religión a la que pertenecen.¹⁶

Nos pide Rawls que imaginemos una sociedad democrática en que existe la conscripción. Una persona puede negarse, por razones de conciencia, a entrar en el ejército porque piensa que la guerra es injusta. Puede pensar que el objetivo de dicha guerra es obtener un beneficio económico o un poder internacional o nacional mayores. En estos casos, las libertades básicas de los ciudadanos no pueden coartarse, ya que la causa de la guerra no coincide con los principios de la justicia.

Para Rawls, si los objetivos del conflicto bélico son dudosos, y la posibilidad de recibir órdenes injustas es grande, tenemos no sólo el derecho sino también el deber de negarnos a la conscripción. Lo que una sociedad bien ordenada necesitaría es la posibilidad de incluir el derecho a objetar, siempre y cuando provenga de actitudes conscientes y específicas. La objeción de conciencia basada en los principios de justicia es una afrenta a las pretensiones del Estado. Sin embargo, nos dice Rawls, dado los objetivos voraces del poder estatal y la tendencia de las personas a aceptar las condiciones de las guerras, es indispensable que existan objetores de conciencia, puesto que se necesita una actitud vigorosa para resistir las exigencias del Estado.¹⁷

El argumento de Rawls puede resumirse como un intento por preservar la libertad de los ciudadanos, tal y como lo afirma el primer principio de la justicia. Entonces tenemos que la objeción de conciencia se admite, si con ella se incrementa la igualdad de libertad compatible con la de los demás. Sin embargo, nos encontramos con que el argumento en favor de la conscripción puede ser el mismo. Tal vez el problema con la posición de Rawls sea el que no toma en consideración la existencia de un conflicto entre libertades consideradas básicas y tampoco la de un conflicto entre ciertas libertades y otros valores sociales. Así, quizá podamos entender la conscripción como una restricción de la libertad por motivos de seguridad, pero deberíamos estar dispues-

16 *Ibidem*, p. 346.

17 Rawls, J., *Teoría de la justicia*, p. 347.

tos a pagar el precio que

orkin, R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1978, p. 186. Su posición parte de la idea de tomar los derechos “seriamente”, y se pregunta lo siguiente: ¿los ciudadanos tienen el derecho moral de no obedecer la ley?, y, ¿una persona que piensa que una determinada ley es válida, tiene la obligación de obedecerla? Él afirma que los pensadores que han tratado de resolver las dos preguntas sostienen dos posiciones aparentemente contrarias. Por un lado, existen los conservadores, que desapruueban cualquier acto de desobediencia; por otro, los liberales, que discuten la posibilidad de que, en ciertas circunstancias, las leyes se desobedezcan recurriendo a los derechos morales de los individuos. Sin embargo, Dworkin piensa que, a pesar de que los representantes mantienen dos posiciones, recurren a un mismo argumento para defenderlas.

La respuesta que comparten es que en una democracia, o al menos en una democracia que respeta los derechos individuales, cada ciudadano tiene el deber moral de obedecer las leyes, aun cuando piense que sería conveniente que alguna de ellas cambiara. Los ciudadanos también piensan que los demás comparten esta creencia. Sin embargo, Dworkin considera que ese deber no es absoluto, ya que cualquier Estado, aunque en principio tenga una Constitución públicamente aceptada, puede establecer leyes y políticas injustas que provoquen un conflicto de deberes entre los ciudadanos. Éstos tienen deberes políticos, pero también los tienen con Dios, o con su conciencia.

Dworkin percibe una contradicción entre el hecho de que el Estado, por un lado, reconozca que un hombre puede actuar según lo que la conciencia le dicte, y, por otro, que el propio Estado intente disuadirlo de que actúe contra lo que le dicte ésta. Le parece ilógico que un Estado prohíba o castigue a un ciudadano por actuar conforme a un derecho. La explicación de la misma respuesta a dos posiciones distintas se debe a la falta de claridad que existe cuando discutimos el significado de impedir que lo haga.¹⁸ Si bien esta distinción, en apa-

riencia, no es problemática, a veces usamos la palabra “derecho” en “sentido fuerte” para expresar que alguien actúa correctamente, porque sigue el dictado de su conciencia; sin embargo, aprobamos la intervención del Estado para evitar que lo haga. También pensamos, a veces, que un hombre tiene derecho de desobedecer la ley y que el Estado no puede castigarlo porque estamos convencidos de que actúa según sus convi ntras que la desobediencia civil consiste en que los hombres pueden actuar correctamente, según sus propias condiciones, la objeción de conciencia se refiere a que un hombre tiene derecho en “sentido fuerte” a desobedecer la ley; ello implica que el Estado no tiene ningún argumento para impedir que lo haga.

Nos dice Dworkin que los ciudadanos americanos, supuestamente, tienen ciertos derechos fundamentales que los protegen de las acciones del Estado. Esos derechos, que en un principio fueron morales al incorporarse a la Constitución, se han convertido en legales. Estos son los derechos que Dworkin llama en “sentido fuerte”. Así, afirmamos que un ciudadano tiene derecho a la libertad de expresión, si pensamos que el Estado no tiene argumentos para impedir que lo ejerza. El problema que surge para defender esta posición es que el Estado, aparentemente, siempre tiene argumentos para limitar los derechos de los ciudadanos, uno de cuyos ejemplos es la utilidad general. El razonamiento se refiere a la facultad del Estado para limitar el ejercicio de ciertos derechos si con ello se obtiene un beneficio social.¹⁹ Dworkin defiende la idea de que el Estado no puede anular los derechos constitucionales, aun cuando con ello se incrementa el bienestar de la mayoría.

Ahora bien, además de la aceptación de derechos inviolables, es importante saber cuáles son éstos. De aquí que surja la pregunta acerca de cómo las instituciones que forman parte del Estado los definen. Según Dworkin, existen dos clases de respuestas. La primera se refiere a la conveniencia de establecer un balance entre los derechos individuales y las expectativas sociales dándole más peso a los primeros. La segunda acepta el balance,

18 *Ibidem*, p. 188.

19 *Ibidem*, p. 192.

pero le da más peso a la estabilidad social, como vimos en el caso de Rawls.

Cuando el Estado limita el ejercicio de un derecho, debe tomar en cuenta el costo que implica hacer los ajustes necesarios. No es la misma libertad de expresión la que entra en juego cuando se trata de una manifestación que altera el orden público que cuando se ejerce en un debate político ordenado. Según Dworkin, esta idea, aun cuando generalmente se acepta, constituye una fuente de errores, especialmente cuando se discuten los derechos políticos. La idea del papel que juegan los derechos de los ciudadanos en la vida política tiene su origen en dos tesis filosóficas: la primera es la de la autonomía de las personas que examinamos anteriormente, y la segunda, que es la que sostiene Dworkin, que es la de la igualdad política. Esta última se refiere a la misma consideración y respeto que merecen los individuos que pertenecen a una sociedad, independientemente de su clase, origen, raza, credo o color.

Para Dworkin, el derecho a la objeción de conciencia es un ejemplo de lo que significa tomar los derechos seriamente. Sin embargo, le parece que limitarla a las creencias religiosas es un error, ya que un gobierno secular no puede desconocer las convicciones morales. Los argumentos para defender el punto de vista religioso sobre el ético son de carácter utilitario, ya que comprobar el primero es menos costoso para la administración. Piensa que, si tomamos los derechos seriamente, no podemos someterlos a un criterio de costos.

Ahora bien, uno de los problemas con la posición de Dworkin es que piensa que en los casos de conflicto entre los derechos —incluidos los casos difíciles, en los que se tropieza con la dificultad de dar con una norma que resulte aplicable al caso— existe una única respuesta correcta, que acaso el juez real no sea capaz de encontrar, pero que, al menos idealmente, se hallaría al alcance de las portentosas facultades del juez.²⁰ Tal parece que siempre debería haber una respuesta correcta para los objetores de conciencia, lo cual desgraciadamente no sucede.

20 Mugerza, J., "El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal", p. 549.

V. EL ARGUMENTO DE RAZ EN FAVOR DEL PLURALISMO

Raz discute el tema de la objeción de conciencia pensando que los hombres viven en una sociedad que valora la autonomía y el pluralismo. Para aclarar su punto de vista, distingue la objeción de conciencia de la desobediencia civil. Mientras que la última es un acto político, un intento por parte del agente para cambiar políticas, la objeción de conciencia es un acto privado hecho para proteger al agente de la interferencia de parte de la autoridad pública. Reconoce que si bien, a veces, las acciones se entrecruzan, su justificación debe ser diferente. Por un lado, tenemos el caso de un individuo que entra en la arena pública afirmando su derecho de participación en la toma de decisiones colectivas; por otro, el caso de un individuo que proclama su inmunidad ante la interferencia pública en cuestiones que considera privadas.²¹ Según Raz, los argumentos a favor de un derecho a la objeción de conciencia son más fuertes, ya que se trata de una acción que, aun cuando sea incorrecta, debe ser ajena a la intervención estatal. En este sentido, coincide con Dworkin. Afirma que cualquier reflexión sobre el Estado liberal debe incluir la posibilidad de incorporar el derecho a la objeción de conciencia.²²

La objeción de conciencia se discute, actualmente, en conexión con el servicio militar, aun cuando es importante ampliar la discusión a otra clase de derechos y deberes, como por ejemplo el de la salud. El caso paradigmático lo constituyen los testigos de Jehová.

Respecto al servicio militar, la discusión ha surgido como la búsqueda de un balance entre un derecho individual y un bien público, como la seguridad. Tal como vimos anteriormente en el caso de Rawls, este tema se relaciona con el de la guerra justa.

Raz examina algunos argumentos morales a favor de un derecho a la objeción de conciencia partiendo de la idea de que es moralmente válido, y que su ejercicio debe ser garantizado. Uno de los argumentos es utilitarista y el otro es deontológico. El pri-

²¹ Raz, J., *La autoridad del derecho. Ensayos sobre derecho y moral*, México, UNAM, 1985, p. 339.

²² *Idem*.

mero incorporaría la idea de que los hombres desean actuar según sus convicciones sin importarles si son erróneas. Esos deseos se comparan con otros intereses y valores tanto de otras personas como de él mismo, y se hace un cálculo de costo-beneficio. Probablemente el beneficio de respetar la objeción de conciencia de un individuo sea mayor que la pérdida que esto implica para los otros. También, se exenta al objetante no en virtud de su creencia moral, sino por su deseo a actuar conforme a él. De esta manera, cualquier deseo, por ejemplo, por un abrigo de mink o un matrimonio poligámico, originaría las mismas consideraciones. La diferencia tan sólo sería el grado, ya que la pretensión del objetante puede ser satisfecha si no daña a otras personas.

Aunque a Raz no le convencen los argumentos utilitaristas, piensa que, después de todo, dicha corriente es una forma de humanismo, ya que valora el bienestar de las personas. Sin embargo, le parece que si el costo del ejercicio del derecho a la objeción de conciencia es demasiado alto, los pensadores utilitaristas no tendrían argumentos para conservarlo. Por esta razón, algunos filósofos contemporáneos prefieren hablar de “respeto por las personas”. Esta idea, más que incorporar las preferencias de los individuos en las consideraciones éticas, toma en cuenta ciertas características de los hombres por las que éstos no pueden ser violentados. Este humanismo proclama el respeto por la autonomía de las personas; esto es, por su derecho a desarrollar sus capacidades, aptitudes y gustos, y por su capacidad de llevar la clase de vida que ellos quieren.²³

El respeto por la autonomía de las personas, tomado seriamente, implica una valoración por el pluralismo. De éste podemos derivar un argumento a favor de la objeción de conciencia que se refiere al hecho de que las personas tienen derecho de actuar según sus concepciones morales por más diversas que éstas sean.

Según Raz, la visión que tienen los hombres de sí mismos se construye sobre ciertos fines que son fundamentales para lograr un sentido de identidad y de respeto propio.²⁴

23 *Ibidem*, p. 344.

El humanismo conduce al ideal de la autonomía individual y del pluralismo. Y, a su vez, proporciona una guía para orientar los propósitos y rasgos generales del derecho, y para otorgar un fundamento sólido para que el derecho no impida que una persona haga lo que cree que debe hacer.

Ahora bien, una sociedad humanista exigirá a los ciudadanos el cumplimiento de sus deberes cuando se encuentran justificados por las siguientes razones: por el interés de la propia persona, por la prevención de daños a terceros y por el bienestar de la comunidad. Los casos de deberes de los individuos en función de su propio beneficio nos lleva a considerar la relación que existe entre la objeción de conciencia y el paternalismo. El tema es muy importante si consideramos los casos de objeción de conciencia con relación a la salud. Respecto a los daños a terceros, la objeción de conciencia es más problemática, ya que entran en juego los derechos de las otras personas.

Una sociedad preocupada por los valores humanos debe limitar la libertad de los individuos cuando los intereses de otros se ven alterados. En estos casos, el derecho a la objeción de conciencia se consideraría *prima facie*. Por último, Raz analiza las consideraciones sobre los deberes impuestos a los ciudadanos para proteger un bien público. La diferencia entre el deber de respetar los derechos de individuos determinados y el deber de considerar el interés público radica en que las razones jurídicas que protegen al último son más flexibles, en virtud de la contribución insignificante de cada uno de los individuos al bien común. Un ejemplo de ello lo constituye la imposición fiscal y la conscripción. En muchas ocasiones, la excepción de un individuo de un deber no se notará en la consecución del bien público. Sin embargo, podría haber casos marginales en los que el ejercicio de un derecho de un individuo marcaría toda la diferencia. No obstante, por esta razón, las disposiciones jurídicas que protegen el interés público han sido, tradicionalmente, el principal foco de atención de aquéllos que reclaman el derecho de objeción de conciencia.²⁵ Este tema ha sido objeto de estudio de la teoría de juegos.

24 *Idem*.

Ahora bien, Raz se pregunta acerca del valor que tiene el reconocimiento de un derecho para actuar según lo dicte la propia conciencia. Afirma que dicho reconocimiento implica el sentido de la autonomía personal, y por lo tanto de la libertad de conciencia.²⁶

La defensa del derecho a la objeción de conciencia debe tomar en cuenta las críticas que se han dado en torno a ella, por lo que mencionaremos algunas. La primera consiste en afirmar que su ejercicio se presta al abuso. Como éste depende de las convicciones morales de las personas, en algunas ocasiones no es fácil saber cuanta fuerza tienen. Como la palabra de la persona que invoca el derecho es, casi invariablemente, la única evidencia directa que se establece, las oportunidades de abuso son muy altas. La segunda consiste en la creencia de que la objeción de conciencia estimula la duda, el desengaño y, en general, ciertas formas indeseables de introspección. Los motivos por los que se objeta pueden ser confusos o estar mezclados con otros. La objeción de conciencia puede estimular la duda sobre la propia dignidad de la persona. La tercera objeción se refiere al hecho de que el objetor se arriesga a sufrir una intromisión de ciertas instituciones públicas en su vida privada, comprometiéndolo, de esa manera, otros valores relacionados con la dignidad, como por ejemplo la privacidad.

A pesar de las objeciones, Raz plantea la necesidad de proteger la libertad de conciencia, y afirma que la mejor manera de lograrlo es evitando que el Estado implemente disposiciones que originen la necesidad de objetar. Un Estado debe ser, en la medida de lo posible, plural, y debe permitir el ejercicio de la libertad de conciencia y, al mismo tiempo, debe limitarse y ser capaz de ofrecer servicios y facilidades a las personas con convicciones morales distintas. Por ejemplo, es preferible que un Estado no tenga conscripción para evitar casos de objeción de conciencia o debe plantear servicios alternativos al militar. En el caso de que la conscripción sea indispensable, el Estado tiene

25 *Ibidem*, p. 351.

26 *Ibidem*, p. 352.

que otorgar el derecho a la objeción de conciencia, siempre y cuando se tengan las convicciones religiosas o morales pertinentes.²⁷

Como vemos, existen argumentos para defender la objeción de conciencia que requieren de supuestos antropológicos “fuertes”. Es indispensable considerar a las personas como fines y no sólo como medios, situarlos en una sociedad que se rijan por ciertos principios de justicia públicamente aceptados, que tengan derechos fundamentales respetados por los Estados y que tengan la posibilidad de hacer valer sus convicciones religiosas, morales y políticas. Quizá la idea de que los individuos tienen derechos morales que no pueden ser ignorados, aun cuando se trata de lograr un beneficio social, debe defenderse aunque, como lo indica Dworkin, sea costosa para un Estado.

La discusión sobre la objeción de conciencia constituye un triunfo más de la esfera individual sobre las decisiones estatales que, en muchas ocasiones, son arbitrarias o sin sentido. Un país verdaderamente democrático que respete seriamente las garantías individuales debería admitir la posibilidad de ejercitar la objeción de conciencia. Sin embargo, hay que aceptar la necesidad de analizar el contexto en que se otorga y los valores que entran en juego, ya que siempre está el fantasma de la idea expresada por De Gaulle: “estoy completamente de acuerdo con el estatus que merecen los objetores de conciencia, pero no me gustaría que hubiera miles de ellos”.²⁸

²⁷ *Ibidem*, p. 353.

²⁸ Citado por Gordillo, José Luis, *La objeción de conciencia*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 83.