

RELATIVISMO ÉTICO Y CONCEPTO MODERNO DE TOLERANCIA

ETHICAL RELATIVISM AND THE MODERN CONCEPT OF TOLERANCE

Jean Laffitte

Pontificia Academia pro Vita

Via della Conciliazione, 3 - 00189 Roma

Tel.: +39 06 69882423 - Fax: +39 06 69882014

E-mail: jlauffitte@acdlife.va

Resumen

La historia ha ofrecido siempre ejemplos de hombres y mujeres que se han encontrado en la posición de deber desobedecer a la ley civil. Los motivos de la desobediencia a una ley se deben poder referir a la conciencia moral, en la cual entran en juego otras leyes, inmutables, reconocidas como verdaderas.

El autor estudia el contexto histórico de la aparición, en el siglo de las luces, de un nuevo concepto: *la tolerancia*. Dejando de ser expresión de la clásica virtud práctica de la prudencia, *la tolerancia ideológica* se ha deslizado al rango de virtud teórica. Tal pretensión es de *esencia política*, pero con innumerables consecuencias éticas. Se ha creado una sociedad *ideológicamente tolerante*. El autor desarrolla la tesis paradójica según la cual una sociedad ideológicamente tolerante no está dispuesta a tolerar la idea de que exista una verdad que buscar.

Hoy asistimos a una secularización de la objeción de conciencia, en torno a dos temas precisos: el servicio militar y las cuestiones ligadas a la protección de la vida humana. Examinando el ejemplo paradigmático del aborto, el autor muestra cómo la sociedad no se encuentra ya en la posibilidad de reflexionar serenamente sobre la cuestión del estatuto del embrión, por temor a replantear la cuestión de la elección legislativa de su legalización. Así, la sociedad ya no tiene la capacidad

de afrontar los desafíos ligados a prácticas que lesionan la dignidad de la vida humana. Ha quitado a toda futura reflexión los criterios esenciales que le permitirían afrontar estos temas.

Palabras clave: Relativismo ético, Tolerancia, Objeción de conciencia, Ley positiva.

Abstract

History presents many examples of men and women who find themselves in a position of having to disobey civil law. The motives for such disobedience can only be founded on moral conscience, as influenced by other laws - immutable and recognized as true.

The author studies the historical context of the appearance, during the Age of the Enlightenment, of a new concept: *tolerance*. Ceasing to represent the expression of the classical practical virtue of prudence, *ideological tolerance* achieves the rank of theoretical virtue. Such a pretension has a *political in essence* but also innumerable ethical consequences. An *ideologically tolerant* society is created. The author develops this paradoxical thesis according to which an ideologically tolerant society is not prepared to tolerate the idea that there might exist a truth for which to search.

Today, we see a secularization of conscientious objection concerning two particular themes: military service and matters connected with the protection of human life. Examining the paradigmatic example of abortion, the author demonstrates how society is no longer capable of reflecting peacefully upon the question of the status of the embryo, for fear of questioning the legislative choice concerning its legalization. Thus, society no longer has the capability of confronting challenges connected to practices that are detrimental to the dignity of human life, the essential criteria that would allow it to face these matters having been declared outside the confines of future reflection.

Key words: Ethical relativism, Tolerance, Objection of conscience, Positive law.

1. Introducción

Los más antiguos escritos de la literatura griega, tanto filosóficos como dramáticos, los escritos filosóficos de los estoicos romanos, los libros del Antiguo Testamento, nos ofrecen el testimonio de hombres y mujeres que, llegados a un momento decisivo de su vida en que se les plantea un dilema personal

con implicaciones religiosas o morales, se encuentran en la situación de tener que desobedecer a las leyes de su país. Aunque el concepto de objeción de conciencia todavía no existe —en efecto, la objeción de conciencia propiamente dicha ha sido pensada recientemente, apenas hace un siglo, en el contexto militar del servicio o del uso de las armas— la realidad misma del acto, a

saber, la negativa a obedecer a una ley civil considerada en conciencia gravemente injusta, parece haber existido siempre. Uno de los propósitos de esta conferencia es mostrar la permanencia, a través de los siglos, de una exigencia interior del hombre que en ocasiones le lleva a poner en juego su propia vida, y a juzgar que el respeto a las leyes divinas y el deber moral son valores que prevalecen sobre la propia vida.

Actualmente, el recurso a la objeción de conciencia ha superado los límites de la lucha pacifista al que se había circunscrito —si bien no siempre estuvo inmune de influencias ideológicas— para situarse en los dominios de la medicina y de la acción política. Ciertamente, la objeción requiere un profundo estudio diferenciado, como también un análisis de las condiciones culturales y sociales de su ejercicio. El testimonio de los siglos pasados, al menos hasta el fin de la Edad Media, parece lineal y fácil de describir. Existía un acuerdo general sobre los valores considerados esenciales que fundaban la autoridad política y unas relaciones sociales equilibradas: aceptación de los deberes ante la patria y ante Dios, reglas personales de comportamiento, nobleza del trabajo, cuidado del núcleo familiar, piedad filial, autoridad paterna y tantos otros aspectos de la vida en sociedad.

Sería excesivo decir que todos estos valores hoy han desaparecido, y sin embargo el realismo nos impone constatar que ya no son objeto de un consenso total sino que, al contrario, están sometidos a una constante puesta en cuestión teórica y práctica. Es evidente que el

debilitamiento e incluso la desaparición de ciertos valores suscita necesariamente nuevas normas sociales de comportamiento. Nos encontramos ante referentes sociales y políticos surgidos de filosofías alternativas y de corrientes ideológicas presentes cada vez más transversalmente en las culturas en el marco de un mundo globalizado. Estas ideas generan juicios y comportamientos insólitos, en la medida en que se apoyan sobre concepciones verdaderamente revolucionarias de la naturaleza humana, marcadas por un relativismo cultural del que presentaremos algunos aspectos.

2. Tolerancia ideológica y objeción de conciencia

Sin duda, una de estas novedades es el concepto actual de *tolerancia*, que prospera gracias a una verdadera ambigüedad que trataremos más adelante. Para hacernos una primera idea, diremos que si la misma idea de tolerar con paciencia un mal provisional que no se puede evitar en cierto momento sin causar daños mayores aún, o bien de aguantar serenamente opiniones contrarias, ha significado siempre una expresión clásica de la *virtud de la prudencia* y de su expresión moderada, la *tolerancia* ha dejado de ser una *virtud práctica*: pretende situarse en el rango de una *virtud teórica*. Esta pretensión es *esencialmente política*, aunque de ello se deriven numerosas consecuencias en el orden del *ethos*. El concepto de *tolerancia* tiene, como también el de *objeción de conciencia*, una historia relativamente reciente:

podemos ver su origen en la Reforma protestante. Desde Erasmo¹ a Locke² y

Espinoza³, de Bayle⁴ a Voltaire⁵ y el siglo de las luces, ha sido objeto de estudios

1 Erasmo, a pesar de su ruptura con Lutero de quien había sido amigo y que deploró su acción sediciosa, se implicó públicamente para que los métodos violentos fueran evitados en la lucha contra la Reforma. El promovía una especie de compromiso político que contemplaba dejar a las religiones practicar su fe, en la espera de que se realizara un acuerdo entre las diferentes partes. Es lo que le valió a quien llegó a ser el mejor amigo de Tomás Moro, una reputación de tolerante. En Erasmo, la tolerancia era más una actitud religiosa que el fruto de un relativismo, como equivocadamente se suele interpretar.

2 El *Ensayo sobre la tolerancia* (1667) constituye la primera obra filosófica sobre el tema de la tolerancia. En el periodo marcado por las crisis de la Reforma, la posición de Locke consiste esencialmente en que se retiren, de dos en dos, las partes que se han enfrentado durante más de un siglo, para favorecer la paz civil que se inspira para él en la enseñanza evangélica. En una segunda Carta sobre la tolerancia, publicada en 1686, el filósofo inglés escribe: «Puesto que a vd. Le parece justo preguntarme cuál es mi opinión sobre la tolerancia que los diferentes sectores cristianos deben tener los unos por los otros, yo le respondería francamente que es, según mi opinión, la principal nota de la verdadera Iglesia. Unos tienen a bien afirmar la antigüedad de sus oficios, o de la solemnidad de su culto exterior, los otros, de la reforma de su disciplina, y todos en general, de la ortodoxia de su fe (porque cada uno se cree ortodoxo); todo esto, pienso yo, y mil otras más de esta naturaleza, son más bien pruebas del deseo que los hombres tienen de dominarse unos a otros que notas de la Iglesia de Jesucristo. Por muy justas que sean las pretensiones que tengan de estas prerrogativas, si no se tiene caridad, dulzura y benevolencia con el género humano en general, también con aquellos que no son cristianos, con toda seguridad se está bien lejos de ser cristiano» (Locke, J. *Lettre sur la tolérance*, J.M. Tremblay Université de Québec, Chicoutimi, 2002, 7). Respecto de Erasmo se ha dado un paso importante: la ortodoxia no se concede a ninguna religión. Locke, como todo tolerante teórico, se pone por encima de las partes y establece criterios que considera auténticos de la verdadera ortodoxia: es verdaderamente cristiano quien es tolerante.

3 La tolerancia de Baruc Espinoza articula en su *Tractatus theologico-politicus* (1670) un planteamiento totalmente centrado en la libertad individual. En este sentido, Espinoza es un gran inspirador de los filósofos subjetivistas actuales, de los cuales muchos se refieren a él. La idea es la siguiente: los Estados no deben constituirse más que sobre la base de la libertad de los individuos; ésta funda a su vez el derecho fundamental del Estado de garantizarla. Ninguna consideración religiosa tiene que intervenir, pues, en esta materia, propone una libertad total de conciencia. El derecho de juzgar y de interpretar la religión pertenece a cada uno, es una cuestión personal. Se puede encontrar en esta posición un origen filosófico del laicismo militante que existe hoy en ciertas democracias (especialmente Francia y España).

4 Pedro Bayle (1647-1706), calvinista francés, es considerado como uno de los teóricos de la tolerancia. Su obra titulada: *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo: obligeles a entrar*, desencadena una polémica sobre la idea de tolerancia. El hogo- note Pedro Jurieu replicó con su *Tratado de las dos soberanías... contra la tolerancia universal* (1687). Si Bayle ha sido famoso, lo es en razón de su *Diccionario histórico y crítico* que defendía la tesis totalmente relativista (o más bien escéptica) según la cual los hombres son incapaces de llegar a una certeza absoluta. Desde ahí llama a la tolerancia fundada sobre el primado de la conciencia personal. En el caso en que fuera el pretexto de promover una persecución, la conciencia se debería someter a la razón. Por tanto, Bayle otorga a la razón la capacidad de juzgar sobre todo lo que se refiere a la Revelación. Su sistema desarrolla así un racionalismo extremo.

5 A partir del siglo de las luces, la tolerancia se ha hecho presente en el corazón del mensaje difundido entre las élites políticas y económicas por las logias masónicas. «La tolerancia del siglo XVII ha sido concebida como una conquista de la libertad humana frente a un discurso que pretendería establecer el bien y el mal. Se refiere, en primer lugar, al catolicismo romano: la fe, considerada negativamente es, tanto a los ojos del masón como a los ojos del filósofo ilustrado, esa ceguera que permite a inteligencias sospechosas de adherirse ingenuamente a una cuantas afirmaciones que la

cada vez más profundos donde ha adquirido nuevos matices. Para ser rigurosos tendríamos que intentar sistematizar este proceso; sin embargo, basta ahora considerar la evolución semántica del término a partir del *Ensayo sobre la tolerancia* de Locke de 1667, que evidencia que el término se ha convertido, en nuestros días, en un instrumento propiamente político, que contiene en sí mismo, paradójicamente, un dinamismo totalitario y excluyente.

Si la naturaleza del tema nos exige pensar simultáneamente dos cuestiones bien distintas como la *objeción de conciencia* y la *tolerancia*, hay que tener en cuenta que **el acto de rehusar en conciencia la obediencia a una ley injusta tiene hoy lugar en un contexto de tolerancia ideológica que, por naturaleza, no está dispuesta a soportarla. Nuestra tesis es que la sociedad ideológicamente tolerante no puede tolerar la objeción de conciencia, porque ésta escapa, en cierta manera, a su control.**

Comenzar con una afirmación como ésta puede ciertamente sorprender: que la tolerancia sea intolerante es una paradoja cuya formulación puede parecer provocadora y simplista. Por tanto, el tolerante ideológico es una especie de Epiménides, ese pensador cuyo renombre se ha transmitido a lo largo de los siglos

razón no puede sino rechazar... Así interpretada, la fe no puede ser más que el lugar de un sectarismo y de un fanatismo del que los masones no tienen inconveniente en decir que, frecuentemente, han dado lugar al terror. Superior a ella, aparece entonces esa virtud ejemplar: la tolerancia» (Emont, N. *La Franc-Maçonnerie*, Plon/Mame, Paris, 1995, 231-232).

en la forma de una paradoja conocida como la paradoja de Epiménides:

Epiménides de Creta dice: todos los cretenses son mentirosos.

Epiménides es cretense.

Por tanto, Epiménides miente.

Por tanto, los cretenses dicen la verdad

Luego Epiménides dice la verdad, porque él es cretense.

Puesto que dice la verdad, todos los cretenses no son mentirosos

Como vemos, entramos en un bucle que nos lleva de una afirmación a su contraria. La razón es que Epiménides, haciendo esta afirmación, destruye por su contenido la validez de la afirmación que él enuncia. Al decir *todos los cretenses son mentirosos*, él se dice a sí mismo mentiroso y destruye así la validez de sus propias afirmaciones.

El *tolerante ideológico* es una especie de Epiménides. ¿Por qué? Al decir: *todas las opiniones son válidas*, afirma como regla general algo que no es sino una opinión entre otras, según su propia afirmación. ¿Cómo salir de este «impasse»? Solamente por la violencia que se acaba expresando en estos términos: *si me contradices cuando digo que todas las opiniones son válidas, eres un intolerante peligroso que hay que combatir por todos los medios*. En efecto, la alternativa que consistiría en decir: *mi tolerancia no es más que una opinión entre otras*, le resulta insoportable. La *tolerancia ideológica* se quiere imponer a todos. Por esta razón decimos que es de *naturaleza política y no moral*, incluso si manifiesta una pretensión moral abusiva. Cuanto

más inconsciente permanece esta intolerancia, tanto más violenta se muestra.

3. Lo que la tolerancia no puede tolerar

La paradoja del *tolerante ideológico* no es un ejercicio retórico. Hay que comprender que una sociedad que está profundamente convencida de ser una sociedad tolerante, no es capaz de soportar, de tolerar nada que ponga en peligro su equilibrio inestable y contradictorio. En particular:

- no tolera la idea de que haya una verdad que buscar;
- no tolera que una tal verdad pueda tener carácter universal;
- impone el vaciamiento de todo debate de fondo; en efecto, en un debate de fondo, los interlocutores pueden no estar de acuerdo, pero tienen en común el deseo de una verdad aceptable por todas las partes del debate. En la sociedad *ideológicamente tolerante*, se vacía la cuestión de la búsqueda de la verdad y, al hacerlo, transforma el debate de fondo en un intercambio de ideas relativas. Cada interlocutor *informa* a los otros de sus propias ideas y debe renunciar a considerarlas eventualmente válidas para el otro. Así dejan de ser ideas de fondo. No hay nada sobre lo que debatir;
- no soporta las implicaciones éticas de las ideas de fondo;
- se sitúa siempre por encima de los debates de fondo y **reivindica el derecho, con toda razón, de**

juzgar a las partes presentes; haciendo esto, no realiza un verdadero arbitraje —el que se podría esperar de un auténtico poder político— porque **su posición tolerante se situará en la práctica siempre del lado de las posiciones de los interlocutores teóricamente más tolerantes, posiciones por supuesto menos incómodas para el equilibrio consensual que pretende mantener;**

En suma, la *sociedad tolerante* impone un pensamiento único. Es este el sentido en que decimos que es totalitaria y que favorece, sin saberlo, los totalitarismos, a veces en muy poco tiempo. Por ejemplo, la proclamación de las ideas revolucionarias de la tolerancia en los teóricos de 1789 ha dado lugar, en el corto espacio de tres años, a la instauración de un verdadero régimen de terror⁶. Ha sido inútil que, poco después, los sacerdotes hayan querido recurrir a la objeción de conciencia que les prohibía jurar la *Constitución civil del clero*. La oposición de aquellos que elocuentemente fueron llamados *refractarios*, les supuso la muerte o, en el mejor de los casos, el exilio con la pérdida de todos sus derechos civiles y de todos sus bienes.

La ideología de la tolerancia no está exenta de prejuicios filosóficos. Se ha subrayado justamente que los grandes teóricos de la tolerancia en el momento de la Reforma protestante han sido, en su mayor parte, escépticos. Esto es particu-

6 Remitimos a la pequeña síntesis crítica: Sevilla, J. «La Révolution ou la mort». En: *Le terrorisme intellectuel*, Perrin, Paris, 2004.

larmente claro en el caso de Bayle. Este filósofo no se contentó con reclamar los mismos derechos para aquéllos que se encontraban en el error y para los que no. Llegó incluso a querer reconocer el mismo estatuto para las doctrinas erróneas que para las expresiones de la verdad: *una conciencia que se engaña debería poder garantizar a sus convicciones erróneas los mismos privilegios que un espíritu ortodoxo obtiene para la verdad*, escribe en su Diccionario. A la objeción de que, en este caso, se expondría a las asechanzas de aquéllos cuya conciencia obligaría a perseguir a los otros, Bayle no tiene otra respuesta que apelar al carácter racional de la conciencia moral⁷. Lo hace de un modo un poco idealista, sin darse cuenta de la *contradictio terminorum* presente en sus tesis: si la conciencia debe obedecer a la razón, también es cierto que ésta le propone criterios de verdad. Por este motivo, Bayle encontrará la mayor oposición precisamente entre sus primeros partidarios, por ejemplo Jurieu.

Pero tenemos que ser equitativos: Pedro Bayle era totalmente sincero en su deseo de luchar contra las intolerancias reales de su tiempo. Es lo que intentó al dedicar varios capítulos de su obra a los abusos cometidos por sus propios hermanos hugonotes contra las minorías anabaptistas, los católicos y también los judíos (muerte de Nicolás Antoine, estrangulado y quemado en Ginebra el año 1632).

7 Cfr. Kamen, H. *L'éveil de la tolérance*, Hachette, Paris, 1967, 236-241.

La posición de Locke, el padre de la tolerancia moderna, es bastante más problemática que la de Bayle. Su concepción era más amplia: el pretendía *abrir la sociedad civil no solamente a los judíos, sino también a los mahometanos e incluso a los paganos. Sin embargo, añadió dos condiciones: quedan excluidos de la tolerancia los católicos y los ateos*⁸. Dejemos de lado la exclusión de los católicos sin duda muy condicionada por los prejuicios que estructuraban la sociedad inglesa con Jacobo II; pero notemos que la de los ateos se fundaba sobre aquella idea de Locke según la cual *un ateo, aunque sea virtuoso, no puede comprometerse, ni por razón de sí mismo ni por los demás, a perseverar; es una virtud sin consecuencias porque niega la necesidad de castigos o de recompensas en el otro mundo*⁹. Por tanto, la tolerancia de Locke, consciente de las vinculaciones sociales fundadas en las creencias religiosas, no se funda en una concepción nihilista o solamente neutra de la sociedad humana: en esto se distingue de la tolerancia ideológica de las sociedades laicistas contemporáneas.

Si ahora queremos dar respuesta a la legítima preocupación de Bayle, de Locke y de tantos otros, sobre el peligro de los totalitarismos, notemos que no puede encontrarse en una exigencia teórica de tolerancia. La *tolerancia ideológica* en una respuesta falsa¹⁰. **Decir, para escapar a la tentación totalitaria, que todas las**

8 Cfr. Thierry, P. *La tolérance. Société démocratique, opinions, vices et vertus*, Puf, Paris, 1997, 35-57.

9 *Ibid.*, 38.

10 Nosotros vivimos bajo la amenaza de un terrorismo moral... una moral del confort. El pensamiento único, la moral única son, la mayoría

opiniones tienen valor, legitimaría justamente lo que se ha querido evitar. La única respuesta verdaderamente realista, a nivel filosófico, es la afirmación positiva de la dignidad del hombre como verdad válida para todos. Esta permite un verdadero debate, porque en toda situación el interlocutor es considerado digno, es decir, se le reconoce como sujeto de esa libertad fundamental que se quiere salvaguardar. Una actitud como esta es auténticamente tolerante, o dicho en su sentido clásico, respetuosa y paciente, pero no se sitúa en la *tolerancia ideológica*, en cuanto que supone y afirma una verdad universal.

Si se renuncia a la búsqueda de una verdad sobre el hombre, por naturaleza universal, y que por tanto puede fundar el respeto incondicional que tiene que caracterizar su vida, en cualquiera de sus etapas, los comportamientos concretos hacia el ser humano ya no estarán regulados por la acogida de una verdad que se refiere a su dignidad, verdad que le protege. En realidad, estarán regulados por un equilibrio de fuerzas ideológicas, políticas y financieras.

de las veces, reacciones de comodidad. A veces se le ha llamado conformismo... En un régimen de despotismo, el conformismo puede darse en sentido de la violencia. En democracia, siempre va unido al sentido de la moderación. El problema es que la moderación puede llegar a ser despótica. Tocqueville lo ha explicado bien... Hay algo de totalitario en el pensamiento débil que nos rige actualmente» (Tesson, P. «Un terrorisme intellectuel assez bienveillant». En: Chardon J.M. y Lensel, D. *La pensée unique. Le vrai procès*, Economica, Paris, 1998, 34-35).

De hecho, hemos visto que la *tolerancia ideológica* destruye el único punto de vista que respeta la dignidad del hombre. ¿Cómo sorprenderse entonces de que en nombre de la tolerancia se atente contra la vida de los hijos en el seno de su madre, que se manipulen los embriones humanos? Todo se convierte en posible, excepto respetar incondicionalmente al hombre. Este absurdo, que es un cortocircuito de la razón, se desarrollará en el debate social y legal¹¹.

La dignidad del hombre se sitúa en un plano filosófico; es un dato fundamental que puede contribuir socialmente a un acercamiento de diferentes concepciones filosóficas. Pero con una condición: evitar el indiferentismo que reduce las elecciones fundamentales a simples expresiones de opiniones diversas. La dignidad del hombre exigiría, sobre todo en lo que se refiere al respeto de la vida humana, que el político tenga la prudencia de saber que no está moralmente autorizado para legalizar lo que muchos ciudadanos consideran como una acción indigna del hombre.

En el plano religioso, el concepto de dignidad implica también una visión del hombre como ser creado. Así, desde la perspectiva cristiana, el hombre encuentra su consistencia última en su ser ima-

11 Esto es lo que se ha podido observar en la reciente controversia en el Téléthon (festival benéfico anual organizado por la Asociación Francesa contra las miopatías), en Francia. Hasta hoy, un verdadero debate, sereno y leal, sobre la cuestión de la ética de los medios utilizados en la investigación biomédica para avanzar en el tratamiento de ciertas enfermedades (en el caso de téléthon, las miopatías), no ha podido tener lugar.

gen de Dios: se tiene en cuenta entonces un determinado designio del Creador deducible de la naturaleza de las cosas (en lo que toca a la vida, podemos citar como ejemplo el crecimiento del ser humano o el finalismo de los fenómenos biológicos en la formación del cuerpo). Los creyentes no pueden imponer una inteligibilidad de los fenómenos de la vida que integre explícitamente una perspectiva de fe. Sin embargo, la aportación de la fe no es intrascendente para la sociedad de los hombres. Para tomar un ejemplo de la vida humana, la fe y la cultura cristianas ciertamente han contribuido a pensar la venida a la existencia de un nuevo ser humano en clave de *evento* (o mejor, de *adviento*). El rechazo a priori, por parte de una sociedad ideológicamente tolerante, de la expresión de esta sensibilidad¹², no

puede sino llevar a un empobrecimiento de la conciencia social de que la vida humana, incluidos sus primeros instantes, es un bien que hay que respetar incondicionalmente, proteger y servir. Se comprende que en este contexto la vida se banalice y se reduzca cada vez más a un simple dato biológico.

De hecho, la tolerancia ideológica priva a la sociedad de la aportación específica de las proposiciones filosóficas y religiosas que se niega a integrar, impidiendo su contribución al bien común.

4. La pérdida del sentido de la objetividad del juicio de conciencia

La tolerancia ideológica está unida siempre a una concepción individualista de la conciencia moral, según la cual el individuo que decide actuar y asumir un comportamiento particular es visto como una especie de mónada totalmente autónoma en sus elecciones. La norma moral se convierte en una amenaza para la libertad. En el mejor de los casos, las normas recibidas de la autoridad moral, de la tradición social, de las prescripciones magisteriales de la autoridad religiosa, serán recibidas como indicaciones, sin duda interesantes, o como opiniones que pueden estimular la reflexión; pero bajo ningún concepto obligarán al sujeto. Es esta perspectiva, vana es la idea de que una ley, escrita o no¹³, se pueda imponer al sujeto, en razón de la misma fuerza de la verdad que en esta ley pueda estar

12 La expresión pública de la sensibilidad de una cultura propia a las tradiciones de un país ya no está totalmente garantizada en las sociedades occidentales, como tristemente ha quedado de manifiesto en dos pequeños incidentes recientes: en Londres, en diciembre de 2006 se ha decidido suprimir en las celebraciones festivas públicas de fin de año toda mención de la Navidad, para no ofender a las comunidades de inmigrantes; en el norte de Italia, una maestra de escuela ha decidido dejar de hacer cantar a los niños los villancicos tradicionales de Navidad, para no ofender a los niños que van a esa escuela. Tras el acto de violencia que consiste en privar a los ciudadanos de un país del acceso legítimo a sus tradiciones, que son parte del bien común, se esconde una antropología totalmente deficiente: desconoce la importancia que, para la cohesión social, tiene salvaguardar los aspectos festivos que asemejan todas las generaciones durante siglos; por otra parte, adolece inconscientemente de un profundo desprecio de los pueblos inmigrantes, al prejuzgar que podrían, en su conjunto, sentirse molestos por la alegre celebración en su país de acogida de una fiesta tradicional.

13 Conc. Oecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et Spes*, 16.

contenida. Las leyes no escritas a las que, después de Sócrates y Sófocles, se referirá el pensamiento cristiano con San Pablo, permiten integrar armoniosamente exigencia racional y enseñanza divina. En cambio, desde el momento en que se rechaza a priori la idea misma de leyes no escritas presentes en el corazón del hombre, se excluye irremediamente toda relación entre Dios y la conciencia. En otras palabras, Dios es expulsado de la esfera moral y no se le reconoce la posibilidad de intervenir más en la acción humana. Muy por encima del problema de la ética, como sabemos, los cristianos tienen toda una concepción de la gracia divina, de su eficacia y su poder para justificar al ser espiritual, que es cuestionada. Las concepciones individualistas, que son también, por definición, necesariamente relativistas, no puede dejar intactos los fundamentos de la fe.

Esta relación entre libertad y verdad moral no es el único problema que plantea la visión tolerante de la conciencia. Toda la problemática de la conciencia errónea queda así eludida. O bien el error de la conciencia es una posibilidad que permite actuar ordinariamente sin cometer falta moral¹⁴, o bien la realidad misma del error moral es negada, por el mismo echo en que otorga a la conciencia

14 «La conciencia errónea, que permite vivir una vida más fácil e indica un camino más humano, sería también la verdadera gracias, el camino normal a la salvación. La no verdad, el permanecer lejos de la verdad, sería para el hombre mejor que la verdad» (Ratzinger, J. «Coscienza e Verità». En: *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1991, 113-137).

moral un estatuto de infalibilidad, confundiendo de este modo los dos niveles de la conciencia que clásicamente se han designado como *syndéresis* y *conciencia*¹⁵. Me limitaré a subrayar solamente una dimensión importante de la cuestión delicada y ampliamente debatida de la autonomía de la conciencia moral: si existe una especie de soberanía del sujeto moral que, por sus actos, dispone de sí mismo y de la construcción de su propia vida, virtuosa o no, ha estado siempre en el corazón del pensamiento clásico: sólo el carácter razonable del juicio de conciencia¹⁶ da a la libertad los medios para alcanzar, siguiendo la verdad inscrita en el bien moral, su verdadera autonomía (en este caso, el lenguaje común habla de la libertad de los santos). El hombre razonable, sometido a la providencia divina, participa en cierto modo de esta libertad. Tiene la capacidad de gobernarse a sí mismo y de gobernar a los demás. Sin embargo, la autonomía suele verse como una capacidad de la conciencia de decidir el bien. Se afirma en este sentido una especie de primado de las opiniones

15 Notemos que en el artículo citado más arriba, J. Ratzinger propone sustituir el primero de estos términos, demasiado oscuro y poco accesible según él, por el de anamnesia que le parece más claro y más profundo, además de ser particularmente adaptado al lenguaje de la antropología bíblica (*ibid.*, 122ss).

16 «Rationalis creatura (...) sic divinae providentiae subditur quod etiam similitudinem quandam divinae providentiae participat, in quantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex. Conveniens igitur fuit hominibus a Deo legem dari» (Sto. Tomas de Aquino, *Contra Gentes*, III, 114).

morales del sujeto, que no puede nunca equivocarse moralmente si le mueve la sinceridad. Como mucho se admite la posibilidad de que cometa errores; pero éstos son considerados sólo como errores de conocimiento, al fin y al cabo comprensibles; y la conducta moral que se sigue no es en sí misma merecedora de reproche. Se la califica como inadecuada o como inapropiada.

El desplazamiento de sentido del concepto de autonomía de la conciencia, se expresa así en el deslizamiento semántico del lenguaje ético, en el que con frecuencia ya no cabe la formulación de juicios de valor sobre los comportamientos humanos. A título de ejemplo y para seguir en el dominio de la autonomía, Carlo Caffarra ha mostrado cómo el hecho de hablar de *decisión de conciencia* en lugar del término tradicional de *juicio de conciencia* contribuye a vaciar toda posibilidad de referirse a criterios de verdad en el campo de la acción¹⁷.

5. El doble ámbito de la objeción de conciencia

El debate interior que precede a toda decisión moral y a su posterior manifestación visible y pública, es una *deliberatio*, un juicio práctico que se refiere a lo que se propone hacer (o, en el caso de la objeción de conciencia, de no hacer). **Elegir no actuar es también un acto moral,**

con un objeto bien definido: objetar es realizar una acción de negación, en razón de convicciones suficientemente importantes como para ser referidas a la conciencia personal¹⁸. No se objeta para no obedecer a una ley positiva solamente por el motivo de que esa ley no nos gusta, o porque se tiene una opinión distinta a la del legislador. Las leyes positivas obligan cuando provienen de la autoridad legítima a la que estamos sometidos. Las leyes forman un ordenamiento legislativo que debe asegurar la justicia entre los ciudadanos, regular sus relaciones y la buena organización de sus roles y funciones, en todos los dominios de la vida social: economía, educación, salud, cultura, información. Las leyes obligan porque se da por supuesto que protegen los bienes y derechos desde una perspectiva de salvaguardia y promoción, en principio, del bien común.

Los motivos para desobedecer una ley positiva deben poder ser referidos a la instancia de la conciencia, donde entran en juego otras leyes distintas de la ley positiva: estas leyes se distinguen de la ley positiva en que no están sujetas a cambio como las legislaciones humanas; son leyes inmutables y que comprometen la totalidad de la persona. Veamos algunos ejemplos que nos han quedado para la posteridad:

a) *La condenación a muerte de Sócrates*

Nos podemos preguntar cómo la condena a muerte del filósofo ha podido ser

17 Caffarra, C., «L'autonomia della coscienza e la sottomissione alla verità». En: AA.VV, *La coscienza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996, 142-162.

18 Ratzinger, *op. cit.*

obra del primer gobernante democrático de la historia. No carece de interés considerar el contexto político y cultural de este proceso porque no faltan semejanzas con el contexto occidental de este principio del siglo XXI. Atenas salía agotada de una guerra que había segado la vida de casi una cuarta parte de su población (guerras del Peloponeso); si dos tentativas de revocar el poder democrático han fracasado, los debates intelectuales se encuentran en cambio amenizados por las paradojas de los sofistas. Su habilidad, heredado del racionalismo jónico, consistía en poner en cuestión todos los fundamentos de la ciudad, en particular los dioses y las leyes. Al insinuar la duda sobre todo lo que había contribuido a la gloria de Atenas en el siglo de Pericles, eran considerados como una amenaza. Fue en base a la originalidad de Sócrates y al impacto de su enseñanza como sus acusadores llegaron a formular contra él dos graves acusaciones: corrupción de la juventud y creencia en dioses que no eran los de la ciudad, y así hacerlo condenar a muerte como resultado de un proceso del que ha pasado a la posteridad el admirable discurso del condenado.

La muerte fue aprobada por una mayoría de 280 votos contra 221; ¡nos encontramos ya con un consenso democrático en un asunto que supone una muerte! En su defensa, el filósofo pone por delante la rectitud de su propia conciencia y afirma tener en su muerte una suerte mejor que aquéllos que le condenan injustamente: *Estad persuadidos de que si me hacéis morir, tal como lo acabo de declarar,*

*vosotros causaréis un mal que va más allá de mi propia persona; pues a mí, ni Anitos ni Meletos pueden ocasionarme ningún mal; no pueden porque estoy convencido de que un hombre malvado jamás puede perjudicar a un hombre justo. Los bienes terrenos, e incluso salvar la vida misma no me parecen tener una dignidad semejante a la pureza de conciencia: No niego que puedan lograr mi condena a muerte, al destierro o a la pérdida de mis derechos de ciudadano, penas que para Anitos y los otros pueden ser males muy grandes, sin embargo yo no soy de su opinión; más bien creo que es mucho peor hacer lo que Anitos hace hoy, que es intentar hacer morir a un inocente*¹⁹.

Nos podemos preguntar lo que hace a la muerte, a ojos de Sócrates, una suerte mejor que la injusticia que consiste en condenar al inocente. Aquí, **el sentimiento religioso alcanza la convicción moral y le da toda su perspectiva**. Se trata de un juicio de los dioses, y de todos los que nos han precedido hacia el Hades: *pues al llegar al reino del Hades, liberados de los que aquí se hacen llamar jueces, nos encontraremos con los auténticos jueces, que, según cuentan, siguen ejerciendo allí sus funciones: Minos, Radamanto y Triptólemo, y toda una larga lista de semidioses que fueron justos en su vida. ¿Y qué me decís de poder reunirnos con Orfeo, Museo, Hesiodo y Homero? ¿Qué no pagaría cualquiera por poder conversar con estos héroes? En lo que a mí se refiere, mil y mil veces prefiero estar muerto, si tales cosas son verdad*²⁰.

19 Platon, *Apología de Sócrates*, 30 c y 30 d.

20 *Ibid.*, 41 a.

b) *La estructura de la libertad de los creyentes*

Desde el principio, los cristianos se han encontrado fuera de la ley, primero judía y luego romana. Desde el principio, su testimonio es evidentemente de naturaleza religiosa, lo que explica el desencañamiento de las persecuciones. Gracias a la intervención de Gamaliel, los apóstoles que acompañan a Pedro escapan a la ira del Sanedrín que quiere condenarlos a muerte. El delito es haber desobedecido a la orden de dejar de enseñar en nombre de Jesús. La respuesta de Pedro comienza por dar una regla absoluta de discernimiento: *hay que obedecer a Dios antes que a los hombres*, principio que acompañará a todos los bautizados después de él; sigue con el anuncio del kerygma, y a continuación, añade el Apóstol, él y sus compañeros son testigos con el Espíritu Santo que Dios da a los que le obedecen. Estas palabras referidas por los Hechos de los Apóstoles proporcionan la estructura de lo que es para los cristianos la objeción de conciencia específica que les puede conducir al martirio. Esta expresa la libertad del creyente²¹.

Los elementos que constituyen esta estructura son los siguientes:

1. Las leyes divinas priman;
2. solamente en el caso en que la ley humana contradice formalmente la ley divina el creyente puede encontrarse en la situación de desobedecer;

3. la predicación es una transmisión de una verdad precisa sobre Dios: enseñar *en nombre de Jesús*;
4. la predicación es hecha posible por la fuerza y la ayuda del Espíritu Santo;
5. el creyente no puede vacilar: la objeción es un deber de conciencia justamente porque el Don del Espíritu Santo le ha sido dado.

c) *La fidelidad a la Iglesia como contenido de la objeción de conciencia del cristiano: el caso de Tomás Moro*

Los cristianos saben desde este momento que la presión de los acontecimientos puede requerirles elegir el camino estrecho que les lleva a no renegar de su fe. Santo Tomás Moro constituye sin duda el ejemplo más destacado en el principio de los tiempos modernos de una objeción de conciencia fundada en motivos religiosos, y más concretamente de pertenencia eclesial: habiendo abandonado, como sabemos, a su mujer para poderse casar con Ana Bolena, el rey Enrique VIII se encontraba en la necesidad de hacer declarar nulo su matrimonio bajo pena no solamente de ser excomulgado, sino también de enfrentarse con problemas insolubles de sucesión. Puesto que Roma, poniéndose de parte de Catalina de Aragón, rechazó la anulación de su matrimonio (23 de marzo de 1534), la legitimidad de la sucesión real de los hijos que nacieran del matrimonio del rey con Ana Bolena quedó automáticamente en entredicho. El rey reaccionó haciendo admitir por su Parlamento una nueva ley de sucesión de

21 Schooyans M., *Le terrorisme à visage humain*, F.X. de Guibert, Paris, 2006, 112.

la Corona de Inglaterra. Quien rechazara el contenido sería considerado *traidor*. Todos los altos funcionarios debían prestar juramento: los miembros de la Cámara de los comunes así como la de los Lores. Entre los Lores solamente el obispo Fisher rechazó hacerlo.

De hecho, había dos juramentos diferentes: el primero se refería a la sucesión real y se dirigía a los laicos. El segundo estaba destinado a los clérigos, a los cuales se imponía la supresión de toda autoridad del Papa en Inglaterra. Cuando Moro sea juzgado, el argumentará la invalidez de la ley de sucesión respecto de la ley natural. Pero la cuestión de la sucesión no fue la única que se le planteó a Tomás Moro. En efecto, cuando le presentaron el texto del juramento, descubrió que se le exigía no solamente aprobar la sucesión real, sino también la autoridad del rey sobre la Iglesia de Inglaterra. Sabemos por su yerno Roper lo difícil que fue su combate interior. En efecto, Tomás debió no dejarse llevar del amor a su familia justo en el momento en que, en Lambeth, se le exigió juramento. Tuvo el coraje de protestar por el carácter ilegal del doble juramento que se le pedía. Se le requirió explícitamente que diera prioridad sobre sus dudas y su conciencia a su deber de obediencia al soberano. En efecto, el episcopado, exceptuado Fisher, había ya abandonado su unión con Roma.

Entonces Tomás Moro fue encarcelado por *contumacy*. La firmeza de la que dará prueba hasta el final se acompañará de un sentimiento muy agudo de su propia debilidad, de suerte que el ejemplo que él da de una objeción de conciencia profun-

damente cristiana en sus motivaciones, es primeramente la expresión de un don divino: *Yo no puedo sino esperar que no recurran a medios violentos de coacción, pero si fuera el caso, que Dios con la ayuda de su gracia así como la de las múltiples oraciones de las personas fieles me dará la fuerza para mantenerme firme... porque estoy totalmente cierto de que si alguna vez yo prestara juramento, estaría actuando en total contradicción con mi conciencia personal*²².

Moro muestra que el derecho a objetar a una ley injusta no es el fruto de una decisión altiva de alguien que se pone por encima de las leyes. Es más, la dificultad, como en su caso preciso, de ejercer este derecho como por etapas, atestigua que el martirio no es nunca escogido a priori: es el final de un esfuerzo laborioso para encontrar a toda costa una solución que salvaguarde los derechos de la conciencia al mismo tiempo, si es posible, que el respeto a la autoridad.

Tomás Moro no es un revolucionario. Su problemática no es en primer lugar de naturaleza política. Tomás Moro no escapa a ninguna de las obligaciones que se le imponen: el va a Lambeth porque ha sido convocado ahí, da testimonio de respeto y consideración a su soberano, y no se desentiende de ninguna de las obligaciones formales que le son planteadas, a excepción de aquello que justamente lleva a la objeción de conciencia: el rechazo de la autoridad del Papa. En ningún momento se niega la legitimidad

22 Citado por Ganne E.M., *Thomas More L'homme complet de la Renaissance*, Nouvelle cité, Montrouge, 2002, 216.

del legislador en cuanto tal: **la objeción se refiere solamente a la ley considerada injusta.** Como para todo verdadero objeto de conciencia, *su pasividad, su docilidad a las sanciones impuestas impiden que se le tenga por traidor o rebelde. Sólo su incapacidad asumida da testimonio de su adhesión al Estado, al que reconoce la autoridad soberana y el poder de legislar*²³.

El rechazo de actuar contra su propia conciencia se ha desarrollado a lo largo de los siglos en un sustrato cristiano; se refiere, como hemos visto, a materias tan diversas como el servicio de armas, la negación de la fe, las leyes contra la Iglesia por parte del poder temporal. Detrás del rechazo a una ley o de la desobediencia a un mandato inmoral, está siempre presente una fuerza que, más allá de la firmeza de un testimonio personal, es sentida e interpretada por la autoridad civil como una amenaza potencial. La negación de los adolescentes mártires de Uganda, por ejemplo, a doblegarse a los caprichos inmorales del rey ha sido interpretada y juzgada como un crimen de lesa majestad.

6. La secularización de la objeción de conciencia: los tiempos modernos

La objeción de conciencia se expone, por naturaleza, a represalias y sanciones, salvo que esté reconocida por la ley misma. La objeción de conciencia de los tiempos modernos se ha secularizado al cristalizar en torno a dos temas precisos.

23 Cfr Broc M., Pietra R. «L'objection de conscience», *Esprit* (10 octubre 1963), 375.

El primero es el *servicio militar*, obligación civil requerida por la mayor parte de las legislaciones y que impone a todo joven adulto un cierto tiempo de servicio en el ejército; este servicio implica recurrir al uso de las armas en el caso en que el país se viera sometido a un conflicto armado. El rechazo de esta eventualidad por parte de aquéllos que se han llamado objetores de conciencia a dado lugar a una codificación que ha sido el fruto de una larga evolución durante más de un siglo. El estatuto de la objeción de conciencia, el contexto cultural y político de Occidente en el cual esta acción ha sido legitimada por la ley, así como el objeto de lo que con frecuencia se ha convertido en una reivindicación de naturaleza política, nos obliga a confrontarla con la tradición de la objeción de conciencia tradicional.

El segundo campo de aplicación es reciente, y se refiere tras algo menos de medio siglo a la cuestión de la práctica del aborto, despenalizada y finalmente legalizada. El hecho de que el aborto provocado sea no solamente tolerado sino incluso reconocido como un derecho y una libertad individual, crea una situación totalmente inédita en la historia de las expresiones públicas de las exigencias de la conciencia personal: es el objeto mismo de un derecho positivo lo que llega a ser objeto de la objeción de conciencia.

Examinemos solo el segundo ejemplo de la objeción de conciencia relativo al desarrollo reciente de la objeción de conciencia en materia de salud.

Los debates actuales referidos a la objeción de conciencia en materia médica se han desarrollado primeramente en torno

a la *despenalización* y a la *legalización* del aborto, para referirnos a un gran número de cuestiones suscitadas actualmente en contextos muy diferentes. Las problemáticas abordadas son numerosas. Entre estos problemas que han dado lugar a la objeción, además del aborto, se encuentra la cuestión del rechazo, por parte de ciertos pacientes, de recibir ciertos cuidados (es el caso de la transfusión de sangre para los Testigos de Jehová, por ejemplo), el rechazo a participar en actos de eutanasia, la esterilización, la participación en la ejecución de la pena capital, la investigación que implica la destrucción de embriones, las técnicas de reproducción asistida, y tantas otras cuestiones. Todas ellas se refieren a la práctica médico-quirúrgica por una parte, y a la investigación biomédica por otra; no los trato, en la perspectiva de esta conferencia, más que bajo el ángulo particular de lo que caracteriza este tipo de objeción de conciencia:

- desde el punto de vista de la autoridad del Estado, es una concesión hecha al ciudadano exactamente como lo fue la licencia concedida al objetor de negarse al servicio de las armas. Notemos que este derecho a abstenerse de actos «médicos» (o pseudo-médicos, tratándose del aborto y de todo lo que amenace la vida humana), o a actos de investigación que impliquen manipulaciones juzgadas por la persona como moralmente inaceptables, se funda o bien en exigencias éticas (la tradición hipocrática) o bien en motivos

religiosos. Con frecuencia ambos coinciden, además, por las razones ya expuestas al tratar del testimonio de los mártires cristianos.

- desde el punto de vista del sujeto objetor, estos nuevos campos de aplicación, comparados con el ámbito del servicio militar, dan a la objeción de conciencia, al menos todas las veces que una vida humana está en juego, una consistencia moral objetivamente superior: negarse a servir en el seno de las fuerzas armadas de su propio país es un caso reconocido de objeción de conciencia; sin embargo, nacie puede poner cuestionar en el plano moral el derecho de un país a poner los medios proporcionados a la defensa de su territorio y a la protección de sus ciudadanos. En cambio, el poner en peligro cierto la existencia de un ser humano inocente por un acto deliberado justifica no solamente la objeción de conciencia, sino que la impone absolutamente.

Observemos que el derecho internacional no desconoce la existencia de tal deber puesto que, en ciertos casos, ha podido reprochar a unos subordinados el haber, en el contexto de un conflicto, ejecutado órdenes a las cuales deberían haber desobedecido (participación en crímenes de guerra), incluso cuando estos actos estuvieran falsamente presentados como una investigación científica; este fue el caso en el segundo proceso de Nuremberg hecho a los médicos nazis en

1946-1947. Retengamos de estas observaciones el hecho del encadenamiento de responsabilidades en el mal realizado.

Lo encontramos en modo particularmente desarrollado en la cuestión del aborto: preparación de la ley, presión a través de los medios de comunicación, trabajo del legislador con diversas contribuciones de los juristas, participación de los diputados que votan las leyes, la preparación de las condiciones materiales (establecimientos hospitalarios, servicios sociales, prescripciones «médicas») que animan y orientan a las personas, finalmente la ejecución del acto, con todos los aspectos de cooperación inmediata y mediata en la acción abortiva. Las leyes de despenalización han sido una forma políticamente sutil de presentar a la opinión pública lo que ya había sido dicho por una intención de legalización pura y simple: en este sentido, la Ley Weil de 1975 en Francia no ha sido en Europa occidental más que la primera de una larga serie. Para negociarla, convenía presentarla con un término técnicamente neutro, moralmente aséptico si se puede decir así (*interrupción voluntaria del embarazo*) o mejor aún, sólo por las iniciales (IVE). Después de algunos años, se ha utilizado también el término *salud reproductiva* para designar el aborto provocado realizado en el ámbito de los cuidados médicos a la madre. La historia reciente de los últimos treinta años no ha hecho sino incrementar un movimiento que es presentado no solamente como un derecho individual (derecho de la mujer a disponer de sí misma), sino a establecer condiciones de una verdadera eugenesia,

incluyendo el aborto *terapéutico* en los procedimientos habituales de selección de embriones sanos por eliminación de los embriones portadores de una enfermedad (por ejemplo en el contexto del diagnóstico prenatal).

En este contexto, la objeción de conciencia se pone en diversos niveles: el de los profesionales de la salud y el de los políticos. Tomaremos como ejemplo el caso de la legislación francesa.

La ley prevé en este país un derecho a la objeción de conciencia para los profesionales de la salud, pero restringiendo de tal modo la posibilidad de su ejercicio, que de hecho ha establecido un sistema de *derecho al aborto*. Todo se articula en torno a la distinción entre establecimientos públicos y establecimientos privados. Como la objeción no se reconoce a los establecimientos, sino solamente a las personas, problema que por otra parte se ha planteado recientemente en varios países, todos los establecimientos públicos deben prever servicios donde el aborto pueda ser practicado. Los médicos especialistas en obstetricia que trabajan en esos establecimientos no pueden oponerse a que se practiquen abortos en su servicio. En el caso de que lo hicieran, se les solicitaría que dejaran la medicina pública. En el sector privado, evidentemente no se obliga a los médicos a practicar el aborto, ni a aceptarlo si son responsables de un establecimiento. Sin embargo, tienen que indicar a los pacientes que lo deseen un lugar alternativo, donde podrán someterse a la interrupción del embarazo. Negarse a orientarles supondría incurrir en graves

sanciones si el paciente decidiera poner una denuncia (por ejemplo, apelando a razones médicas: infecciones u otras).

Para las enfermeras que están vinculadas a un servicio donde se practica la IVE, tienen la libertad de pedir un cambio de servicio, algunas veces no sin dificultades.

Este sistema requiere varias observaciones. La primera es que con la objeción de conciencia tenemos un *derecho teórico*, y no un derecho práctico. No tiene absolutamente el mismo estatuto que el derecho al aborto: va acompañado de restricciones y de tales condiciones de aplicación, que su ejercicio público margina al que lo usa y a veces le expone a sanciones. Lo que es verdad para los tocólogos del sector público, lo es a fortiori para la profesión de los farmacéuticos que no pueden negarse a vender productos considerados y catalogados como contraceptivos, cuando en realidad son productos abortivos. Así nos encontramos de nuevo en el campo de la objeción de conciencia suscitada por el aborto, con las mismas limitaciones que las incómodas condiciones que hemos indicado en el campo de la objeción de conciencia contra la actividad militar.

La segunda observación es una consecuencia de lo anterior: los valores superiores que solos, en principio, justifican que uno rehúse en conciencia la participación en una acción juzgada como moralmente inaceptable, no son considerados por la autoridad estatal como verdaderamente superiores, ni siquiera de hecho equiparables a los valores considerados políticamente como consensuados (como la libertad del individuo, la tolerancia).

Tercera observación: los tocólogos y ginecólogos no están en la situación de poder ejercer su profesión en condiciones serenas; se exponen a sanciones eventuales si, en el ejercicio del diagnóstico prenatal, cometen un error de apreciación que disminuiría la enfermedad de un feto, influyendo así en la decisión de la madre de dejarlo nacer. Pero aquí se nota el desequilibrio: cuando, por el contrario, el error del médico supone la muerte del feto, mientras que la madre desea el nacimiento del niño, el médico no es perseguido²⁴.

El recorrido de la historia reciente del aborto en Francia permite comprender una deriva que, en vista de lo que pasa cada vez en más países, margina cada vez más al objetor de conciencia. El hecho de que desde 1982 (Ley Roudy) los abortos sean reembolsados por la Seguridad Social, muestra que el acto de abortar ya no es considerado como una acción negativa que la ley inicial de 1975, a pesar de sus intenciones lejanas, pretendía querer disuadir a las madres de realizar. El acto de abortar ha llegado a ser prácticamente lo contrario de una elección inicua, porque no supone mayor desaprobación que la decisión de traer al mundo a un niño. El Estado mismo facilita las condiciones de ejecución y el hecho de que lo reembolse es simbólicamente su llamativa y triste expresión material.

La ley sanciona ciertas acciones militantes interpretadas como no respetuosas de la ley e intolerantes. Desde 1993, se ha creado incluso un nuevo delito: *obstaculi-*

24 Cfr *Généthique* 72 (décembre 2005).

zar la IVE. El paralelo con el delito de la *insumisión*, en el ámbito militar de otros tiempos, es instructivo: *obstaculizar la IVE* conlleva penas de prisión comparables (de dos a tres años de prisión); pero la descripción del delito parece indicar que la IVE designa un bien social objetivo, y no un mal que el Estado se abstendría de sancionar al despenalizarlo. *Insumisión*, en cambio, se refiere solamente a una actitud subjetiva (la acción de no someterse a la acción del servicio militar). Queda claro: la IVE en la cultura contemporánea se ha convertido en un bien, no solamente para la persona libre de practicarla, sino para la misma sociedad que lo permite, lo impulsa, y lo promueve y financia. Como demuestra la experiencia, este planteamiento no puede sino extender cada vez más la práctica del aborto banalizándola. En julio de 2001, las condiciones de acceso a este procedimiento fueron objeto de nuevas medidas de las cuales algunas podrían, sin ser injustos, ser calificadas como incitadoras: el plazo legal se amplía a doce semanas, la autorización de los padres es suprimida para las menores, y también la entrevista hasta entonces obligatoria para las mujeres mayores desaparece. En noviembre de 2004, fue firmado por el Ministro de Sanidad (!) un decreto autorizando el aborto químico en casa.

El caso del aborto es paradigmático: la ideología que lo ha establecido y fomentado presentándolo como un derecho personal de las mujeres embarazadas, ha privado a la sociedad de toda posibilidad de reflexionar serenamente sobre

la cuestión fundamental del estatuto del embrión, por justo miedo a que no se ponga en cuestión esta opción legislativa. Haciendo esto, ha perdido la capacidad de confrontarse éticamente a los desafíos que representan cierto número de prácticas médico-quirúrgicas y de manipulaciones ligadas a la investigación biomédica. Cómo, en virtud de qué, podría manifestar una reserva de principio respecto a los procesos que implican la destrucción de muchos embriones, si no ha aceptado hasta ahora afrontar objetivamente el problema en el caso del aborto. Ha excluido de toda reflexión futura sobre estos temas los criterios esenciales que le habrían permitido afrontarlos serenamente.

Una tal acción política tiene un efecto inmediato sobre las posibilidades que tendrán los ciudadanos en el futuro de ejercer un derecho a la objeción de conciencia respecto a procedimientos científicos amenazadores para la vida humana. Esta acción política pone las condiciones para una limitación inmediata y después una supresión expresa del derecho a la objeción de conciencia en el ámbito del respeto a la vida humana. En este momento, se manifiesta una voluntad jurídica de evolucionar hacia la abolición de ese derecho del hombre ligado por tanto a las exigencias más fundamentales de la conciencia moral de los hombres. La razón sugerida es clásica: la objeción expresaría un medio para sustraerse a la ley, y violaría el principio de igualdad de todos ante ella.

Entonces se cumpliría lo que ha sido nuestra tesis inicial: una sociedad

tolerante no puede tolerar que se ejerza en su seno un derecho de objeción de conciencia, porque no es capaz de aceptar y respetar los valores superiores que se expresan en ella. Entonces ella elige los valores consensuados, de los cuales algunos, infaliblemente, la conducen a la muerte.

Recibido: 17-12-2007

Aceptado: 08-04-2008