

Tomarse en serio la desobediencia civil Un criterio de legitimidad democrática

JUAN CARLOS VELASCO ARROYO

Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid

La democracia puede caracterizarse como un sistema político que convierte la expresión de la voluntad popular en normas vinculantes para todos los sujetos políticos y para todos los poderes estatales. Una adecuada descripción del complejo proceso de elaboración de las normas jurídicas en un Estado democrático no puede alcanzarse con la mera consideración de los aspectos institucionales. Dicho proceso depende en gran medida de la variedad y riqueza de otros elementos no institucionalizados de la vida ciudadana, que sirven de cauce para el ejercicio de los derechos de participación. El principio de la soberanía popular -sobre el que se asienta el sistema democrático- se expresa tanto dentro como fuera de los órganos institucionales de representación.

Si bien el principio de la soberanía democrática, en la medida en que concibe a la ciudadanía como poder legislativo e incluso como poder constituyente, mantiene una estrecha relación con el momento de creación de las normas jurídicas, su mera invocación abstracta no explica suficientemente la génesis y la transformación del derecho, complejos fenómenos que tampoco quedan aclarados desde la perspectiva del proceso legislativo en su dimensión institucional, esto es, la creación estatal de normas jurídicas. La democracia vive de presupuestos que ni las instituciones ni las normas jurídicas crean, sino que sólo canalizan. El parlamento, que encarna el poder legislativo ordinario en cuanto órgano que representa la voluntad popular en los sistemas constitucionales, es, desde el punto de vista de la autocomprensión normativa de las democracias occidentales, la caja de resonancia más reputada de la esfera pública de la sociedad, donde en realidad se generan las propuestas que luego se debaten en las cámaras legislativas. Si esto es así -al menos, normativamente, lo es-, la génesis de la formación de la opinión se encuentra en los procesos no institucionalizados, en las tramas asociativas multiformes (sindicatos, iglesias, foros de discusión, asociaciones de vecinos, organizaciones voluntarias no gubernamentales, etc.) que conforman la sociedad civil:² una auténtica red de redes. Ahí se encuentra precisamente la fuente de dinamismo del cuerpo social, la infraestructura de la sociedad para la formación de la opinión pública y la formulación de necesidades; la sociedad civil constituye la primera instancia para la elaboración de propuestas políticas concretas y, algo sumamente importante, para el control del cumplimiento práctico de los principios constitucionales. Sin embargo, en la práctica de las democracias modernas, los partidos políticos —con sus estructuras burocratizadas y férreamente controladas por sus cúpulas dirigentes— han monopolizado estas funciones, negando a la ciudadanía la oportunidad de definir la oferta electoral y el control del cumplimiento de los programas. De esta negativa experiencia surge la convicción de que son precisas otras formas de participación ciudadana que no pasen necesariamente por el tamiz de los partidos. Los ya no tan nuevos movimientos sociales (ecologismo, pacifismo, feminismo, etc.) y el actual renacer, al menos teórico, de la idea de sociedad civil son muestras reales de esa creciente inquietud.

Algunos pequeños grupos de ciudadanos pueden desempeñar un papel central en la articulación de la voluntad común, pues «las sociedades son colectivos muy plurales que evolucionan al ritmo de cambios de mentalidad que muchas veces son inspirados precisamente por minorías críticas».³ Ciertos cambios sociales se originan a menudo en pequeños movimientos con voluntad de influir en el conjunto social o, dicho de otro modo, «las innovaciones sociales son impulsadas con frecuencia por minorías marginales, aunque más adelante se generalicen a toda la sociedad en un nivel institucional».⁴ En una sociedad en donde la opinión se encuentra dirigida (y, con frecuencia, manipulada) por los *mass media* —como es el caso de las sociedades modernas— el criterio de la mayoría no constituye siempre un criterio de rectitud normativa: «El hecho de que una norma jurídica sea aprobada por mayoría *tampoco* justifica moralmente su contenido y alcance».⁵ Sólo algunas minorías que muestran posturas disconformes se enfrentan a las generalizaciones acrílicas dominantes en un momento dado. La protesta de una conciencia disidente, organizada en movimiento social, es un importante factor de movilización que puede culminar en la elaboración o en la reforma de una norma jurídica. Es, precisamente, desde esta perspectiva desde donde pretendo comprender el fenómeno de la desobediencia civil en las sociedades avanzadas como una piedra de toque de la legitimidad del derecho democrático.

En la bibliografía española (y, con frecuencia, también en la alemana) disponible sobre la materia puede observarse un interés especial por las implicaciones jurídicas de la desobediencia civil —las posibles respuestas del ordenamiento ante la violación de una norma del mismo— o por sus presupuestos morales —en estrecha relación con la cuestión de las razones para la obediencia al derecho-. Sin embargo, la desobediencia civil en sentido estricto es sobre todo un fenómeno

social —la realización de actos ejecutados públicamente por un grupo organizado de individuos— con una marcada finalidad política, tal como puso de relieve la literatura norteamericana surgida con motivo de las actividades del movimiento de derechos civiles.⁶ Forma parte de nuestro vocabulario político, pues se trata de una «acción política», y sólo después cabe considerarla como un «acto antijurídico» merecedor o no de una respuesta judicial o como un «acto moralmente justificado». Tomarse en serio la desobediencia civil implica considerarla fundamentalmente como un legítimo instrumento de participación ciudadana, por encima de cualquier otro tipo de reflexión.

1. Sobre las formas de disidencia al derecho: el caso de la desobediencia civil

Desde la década de los sesenta se ha producido un aumento espectacular de la desobediencia abierta a la ley en el seno de las sociedades democráticas, y no precisamente por parte de delincuentes egoístas, sino de personas inspiradas por ideales tan venerables como los de libertad, paz, igualdad, justicia o conservación del medio ambiente. Numerosos politólogos, sociólogos, iusfilósofos y filósofos morales se han interesado vivamente por los múltiples problemas teóricos y prácticos suscitados por tal fenómeno social. Entre esas cuestiones que reclaman la atención no sólo de especialistas sino también de ciudadanos políticamente conscientes, destacan las siguientes: ¿está obligado el ciudadano a una obediencia acrítica a un gobierno elegido democráticamente?; ¿en qué circunstancias puede negarse obediencia a un gobierno tal o a una ley elaborada mediante procedimientos igualmente democráticos?; ¿puede uno embarcarse como ciudadano o como miembro de un grupo minoritario, en actos de desobediencia civil con objeto de cambiar las leyes a las que uno, teóricamente, ha consentido?; ¿o debe uno esperar a los siguientes comicios electorales para expresar su desacuerdo, puesto que esas leyes —teóricamente, otra vez más— constituyen la voluntad expresa de la mayoría?; ¿una sociedad democrática tiene que ser tolerante con respecto a las formas ilegales de protesta? No se pretende a continuación dar respuesta a tal cúmulo de cuestiones, sino tan sólo establecer un marco teórico-práctico que permita de modo reflexivo una toma de posición.

Una respuesta indirecta a las anteriores cuestiones se encuentra en la teoría de Ronald Dworkin, concretamente en su conocida tesis sobre la necesidad de tomarse en serio los derechos de los ciudadanos.⁷ Según ese planteamiento, el ciudadano se encuentra facultado, bajo ciertas garantías, para adoptar las medidas pertinentes con vistas a la defensa de sus legítimos derechos. Esa facultad general conforma, a su vez, el marco teórico de justificación de los diferentes tipos de disidencia por razones morales o políticas. La posición de Dworkin puede expresarse del siguiente modo:

Tomarse los derechos en serio supone preservarlos en todo caso frente a cualquier objetivo colectivo de la mayoría; es más, la desobediencia a la ley no es un derecho autónomo, sino que constituye una característica de todo derecho fundamental que lo sea auténticamente: desobedecer la norma que vulnera nuestro derecho es hacer patente que somos sus titulares.⁸

Para los diversos individuos o grupos que en un determinado momento se encuentren en minoría, el ejercicio de la desobediencia civil representa en este sentido una forma de expresar pacíficamente sus desacuerdos con la opinión de la mayoría. En algunos regímenes políticos, v.gr., en los de corte totalitario, los disidentes no suelen disfrutar de muchas oportunidades para manifestarse, por lo que ahí puede resultar más oportuno actuar de un modo más radical, no necesariamente respetuoso con las autoridades y sus disposiciones *más* o menos arbitrarias. Por el contrario, las sociedades democráticas aparecen como el escenario habitual en donde se representa la desobediencia civil: por más de las mencionadas razones tácticas, la mayor virtualidad práctica de la desobediencia civil está precisamente allí donde el poder posee la forma de legitimación consagrada en la modernidad, la forma democrática de gobierno. Esta constatación encierra, sin embargo, una cierta paradoja: en la desobediencia civil suele alegarse razones de índole moral precisamente contra un sistema que puede hacer valer su superioridad frente a cualquier otra forma real de gobierno en virtud de la incorporación en su seno de importantes elementos propios del discurso moral:⁹ el proceso democrático sólo es reconocible si se posibilita tanto el ejercicio de la soberanía popular —mediante la aplicación de la regla de la mayoría— y el disfrute de los derechos humanos. A este respecto, la filosofía de Dworkin aunque sumamente sugerente y expositivamente pregnante, no hace suficiente hincapié en el primero de los dos soportes normativos de la democracia. No sucede lo mismo con el planteamiento de Habermas, desde donde es posible integrar ambos elementos en una estrecha relación de modo tal que cada uno de ellos aparece como condición posibilitadora y limitadora del otro.¹⁰ Si se acepta que el procedimiento democrático de toma de decisiones guarda una gran analogía con el procedimiento del discurso moral (analizado, entre otros, por Rawls, Habermas y Alexy) y en ese sentido las correspondientes resoluciones pueden justificarse moralmente, parece poco razonable poner en tela de juicio los resultados de este procedimiento y pretender justificar políticamente la desobediencia civil más allá de las meras razones estratégicas.

Por lo escrito hasta aquí, puede uno hacerse ya la idea de que los problemas teóricos que plantean ciertas prácticas no violentas de disidencia a la ley como la desobediencia civil o la objeción de conciencia, problemas relativos a su

definición y justificación, así como sus consecuencias prácticas, de índole política, principalmente, tienen una indudable relación con la defensa de los derechos humanos: «esta cuestión debería plantearse al menos por los partidarios de los derechos humanos si de verdad los tomaran en serio como auténticos derechos independientes del poder del Estado». En determinadas circunstancias, la desobediencia civil se muestra de hecho como un instrumento sumamente eficaz en la reivindicación de los derechos fundamentales y las libertades públicas. Y no sólo eso, sino que tomando precisamente como base los derechos humanos positivizados, es decir, los derechos fundamentales, parece plausible argüir en favor de la admisión de la disidencia en una sociedad democrática. Esta idea es central entre quienes abogan por la posibilidad de una justificación de la desobediencia civil con argumentos de naturaleza jurídica, esgrimibles delante de los tribunales.²

Por otro lado, la desobediencia civil actualiza el clásico problema de la obediencia al derecho, pues su ejercicio replantea la actitud que deben guardar los ciudadanos con respecto a las normas estatales, poniendo en cuestión la opinión de que el principio de representación democrática conciliaba la obediencia a la ley heterónoma, concebida como expresión de la voluntad general, con la autonomía individual. Al mismo tiempo problematiza la diferenciación entre deber moral y obligación jurídica. Esta es una cuestión que ha despertado un vivo interés en la academia española, pues, en definitiva, ese era el tema sobre el que gira la ya larga polémica desencadenada por **un artículo de Felipe** González Vicén publicado en 1979, que no pretendía ser un ejercicio de confusión, aunque sí logró complicar positivamente el problema al concluir con esta tesis radical y provocativa: «*Mientras que no hay un fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia*». ³ Esta asimétrica conclusión ha suscitado una gran perplejidad entre sus críticos, que sólo puede disiparse mediante una clarificación conceptual, pues, como declaró el propio F. González, «gran parte de la polémica causada descansa en una interpretación equívoca y en un malentendido de lo que yo sostengo». ⁴ Concepciones divergentes de la ética y del derecho se encuentran, sin duda, en la raíz de ese malentendido. De todas formas, no era ésta la forma más convencional de abordar el problema y las réplicas y contrarréplicas no han dejado de aparecer hasta el día de hoy, desde posturas con tonos libertarios (el derecho irrestricto a la disidencia defendido desde el individualismo ético de Javier Muguerza) ⁵ hasta otras francas defensoras del *statu quo* vigente, como Elías Díaz. ⁶ El debate ha tenido el mérito de evidenciar la relevancia del razonamiento práctico basado en principios morales para el posible acatamiento de un ordenamiento jurídico.

Pero la desobediencia civil no es el único instrumento político no institucionalizado de defensa de los derechos individuales. Existe una forma más radical de oposición al derecho que cuenta con una larga tradición: el derecho de resistencia. Su antecedente más próximo puede encontrarse en las polémicas del siglo xvi sobre los límites del poder absoluto del soberano y la defensa del tiranicidio, todo ello dentro de una discusión sobre el dominio legítimo. ⁷ A lo largo del siglo XVIII la noción de resistencia al poder constituido se deshace de su lastre feudal y puede ser ya caracterizado como *desobediencia revolucionaria*, en cuanto que pretendía la subversión radical del estado de cosas reinante en una sociedad política, cambiando el ordenamiento jurídico y la dirección del gobierno. Así, de los escritos de los filósofos ilustrados el derecho de resistencia a la opresión pasa a ser proclamado en la *Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 como garantía de protección de los otros derechos (la libertad, la propiedad y la seguridad). Existe opresión, que en el contexto de dicha declaración equivale al mal gobierno, cuando el poder no se ciñe al fin de toda asociación política, esto es, a la garantía de los derechos del hombre y del ciudadano. De esta manera, el derecho de resistencia presenta, según ese mismo histórico texto, un estatuto peculiar:

Jurídicamente, el derecho de resistencia es un derecho secundario, del mismo modo que son normas secundarias las que procuran la protección de las normas primarias: es un derecho secundario que interviene en un segundo momento, cuando se conculcan los derechos de libertad, de propiedad y de seguridad que son derechos primarios. Distinto también porque el derecho de resistencia interviene tutelando los otros derechos pero no puede a su vez ser tutelado y, por tanto, debe ejercerse por propia cuenta y riesgo⁸

Con la notable excepción de la Ley Fundamental de Bonn de 1949, ⁹ en las cartas magnas contemporáneas no suelen aparecer referencias al derecho de resistencia, pues se considera que su reconocimiento implica situarse fuera del propio sistema, un argumento que fue expuesto con rigor por Kant. ²¹ Otra excepción significativa, ahora entre textos jurídicos internacionales, es el de la Declaración Universal de Derechos Humanos, ²² el principal documento de la humanidad bajo la bandera de las Naciones Unidas, en cuyo preámbulo se encuentra como una razón para la proclamación de esos derechos que:

Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de derecho, a fin de que el hombre no sea impelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión.

Al ceñir el objeto de este artículo a las formas de disidencia en el seno de una sociedad democrática y dada la naturaleza de crítica total que asume el derecho de resistencia, aprecio más conveniente un análisis de la única forma de disidencia parcial no reconocida jurídicamente. Esta opción me permite omitir el análisis de otra institución normativa

con un importante desarrollo en las sociedades democráticas como es *la objeción de conciencia*, pues esta figura ha acabado por emplearse exclusivamente como el reconocimiento de una forma de exención legal a un deber general como es el servicio militar obligatorio —por lo que ha dejado de ser propiamente una forma de desobediencia al derecho— y en este sentido se encuentra hoy en día casi plenamente asimilada por los ordenamientos jurídicos democráticos (el reconocimiento de la objeción de conciencia es, sin duda, una clara muestra de la flexibilidad del sistema político frente a la disidencia, así como de su capacidad para desactivar la carga crítica de la misma). La objeción de conciencia ha de ser concebida, en principio, como una *desobediencia al derecho carente de intencionalidad política*. En la práctica resulta difícil pensar que el individuo que considera inaceptable moralmente un deber jurídico no pretenda simultáneamente transformar la legislación vigente —si su objeción está moralmente fundada, aspirará a que se convierta en ley universal—. Diferente es que por pragmatismo (v.gr. tras la constatación de que la mayoría social se encuentra lejos de concordar con su punto de vista) se renuncie a emprender actuaciones políticas.

Tras esas observaciones se puede esbozar una delimitación conceptual del término en cuestión: el núcleo central de la desobediencia civil gira, sin duda, en torno a la idea general de una *desobediencia al derecho políticamente motivada* ejercida dentro de los patrones de una cultura democrática.²³ Marina Gascón ha ofrecido una definición que considero sumamente ajustada:

Entiendo por desobediencia civil en sentido amplio aquellas formas de insumisión al Derecho motivadas por consideraciones políticas o morales que, no obstante ilícitas, guardan una mínima lealtad constitucional, es decir, aceptan el sistema de legitimidad democrático como el más correcto para la adopción de las decisiones colectivas.²⁴

De estas palabras se deduce, pues, que esta forma de disidencia consiste básicamente en una quiebra consciente de la legalidad vigente con la finalidad no tanto de buscar una dispensa personal a un deber general de todos los ciudadanos (objeción de conciencia), sino de suplantar la norma transgredida por otra que es postulada como más acorde con los intereses generales. Intereses que, no obstante, han de ser identificados a través de un procedimiento democrático de formación de la voluntad.

II. Una aproximación ejemplar a la desobediencia civil: la postura de Jürgen Habermas

La reconstrucción de un espacio público de discusión racional con incidencia activa en la política es el gran objetivo trazado por el programa de ingeniería social elaborado por Jürgen Habermas. Su propia concepción de la política como una práctica comunicativa —siguiendo en esto muy de cerca el pensamiento de Hannah Arendt—, no puede obviar la existencia de fenómenos de violencia estructural indisociables de la vida política,²⁵ en donde se produce un constante entrecruzamiento de poder y violencia. Por eso la propia intervención social y el empeño político que pueden tornar viable el proyecto de recomposición de lo público deben asumir sin complejos la ambigüedad natural del poder. Una práctica social emancipadora no puede excluir totalmente el uso de una forma calculada de violencia o, por lo menos, una forma susceptible de llegar a ser clasificada como violencia por el poder establecido. Aunque en las democracias pluralistas el reconocimiento de la igualdad formal incluye la posibilidad del discurso para todos, ese derecho no puede llevarse a la práctica de manera inmediata, pues, como señala Agnes Heller, «el sistema social es de dominación y la parte dominante no puede ser movida a escuchar una argumentación o a aceptar algún tipo de reciprocidad, a menos que se la fuerce a prestar atención».²⁶ Más allá de la pertinencia o no de esta observación realizada en un tono de reproche contra Habermas en 1981, el hecho es que poco tiempo después éste abordó, en algunos de sus ensayos más combativos, la cuestión de la desobediencia civil como una herramienta válida en el proceso de la formación democrático-radical de la voluntad política, en la tradición más genuinamente republicana. En definitiva, la consideraba como un elemento normal y necesario de la cultura democrática (en sus dimensiones jurídica y política), un instrumento para la realización de los fines del Estado democrático de derecho y para el aseguramiento de la eficacia de los valores y derechos constitucionales, esto es, como vehículo de maduración de la opinión pública y de real participación política de los ciudadanos.

Algunos de los numerosos escritos de Habermas tienen el sentido específico de una intervención puntual en polémicas que afectan directamente al conjunto de la ciudadanía. Entre dichos escritos se encuentran dos artículos que tratan explícitamente la cuestión de marras. En septiembre de 1983 apareció un ensayo de Habermas titulado «La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho», que habría presentado en un simposio organizado por el Partido Socialdemócrata Alemán.²⁷ Poco después, en enero de 1984, publica otro artículo: «Derecho y violencia. Un trauma alemán».²⁸ Este texto, escrito también con una clara intención polémica, pretende ser una respuesta a quienes entre ambas fechas hicieron notar su apego por concepciones jurídicas autoritarias, carentes de toda sensibilidad hacia

los motivos y manifestaciones de la desobediencia civil.²⁹ En su obra sistemática sobre la teoría discursiva del derecho (*Faktizität und Geltung*, 1992) ha vuelto a la cuestión de una manera más descontextualizada.

En el tratamiento de la cuestión de la desobediencia civil Habermas es, en gran medida, deudor de las teorías de Ronald Dworkin y, especialmente, de John Rawls.³⁰ Prueba de ello es la aceptación de la definición del fenómeno disidente propuesta por el último:

Rawls menciona tres condiciones que han de cumplirse para que se dé una desobediencia civil justificada: la protesta debe dirigirse contra casos muy concretos de injusticia manifiesta; es necesario que se hayan agotado las posibilidades de acción legal correspondientes al caso y las actividades de desobediencia no pueden alcanzar dimensiones que pongan en peligro el funcionamiento del orden constitucional.³¹

Habermas, por su parte, ha definido también la desobediencia civil como el «derecho a la resistencia simbólica», pues:

El concepto [de desobediencia civil] implica una violencia simbólica de la norma como medio último de apelación a la mayoría para que ésta, cuando se trata de una cuestión de principios, tenga a bien reflexionar una vez más sobre sus decisiones y a ser posible revisarlas. Esto presupone consecuentemente que se está en un Estado de derecho, y también una identificación psicológica de quien viola la regla con el orden jurídico vigente, considerado en su conjunto. Pues sólo entonces puede él o ella justificar su protesta recurriendo a los mismos principios constitucionales a que la mayoría recurre para legitimarse.³²

Rawls, Dworkin y Habermas están además fundamentalmente de acuerdo en considerar la desobediencia civil como la realización de actos contrarios a la legalidad vigente, de carácter no violento, cometidos con el objeto de cambiar leyes o decisiones gubernativas mediante el cambio de la opinión pública, sobre la que se trata de ejercer una presión moral. Los actos de los disidentes están, pues, motivados por razones político-morales. La consecuencia práctica que se deduce de esas características es que el Estado no sólo debe tratar a los agentes de esos actos como ciudadanos radicalmente diferentes a vulgares delincuentes comunes, sino que merecen un reconocimiento social de su actitud que denota un radical compromiso democrático, aunque de alguna manera se mantenga su penalización —para evitar el indeseado efecto de normalización—.

Las grandes manifestaciones pacifistas del otoño de 1983, las protestas contra la instalación de los «euromisiles», alimentaron un importante debate moral que dividió a la opinión pública alemana. Las protestas masivas, que incluían violaciones de normas administrativas, pretendían ser justificadas como desobediencia civil. La participación activa de Habermas en el debate conectaba con sus anteriores intereses por replantear críticamente la fundamentación normativa de los sistemas democráticos parlamentarios. En el seno de esa discusión, Habermas expresó su convencimiento de que la desobediencia civil constituye el indicador más fehaciente de la madurez alcanzada por una cultura política democrática. Esa desobediencia moralmente motivada representaría el guardián último de la legitimidad del Estado democrático de derecho, una legitimidad no mensurable sin mayores consideraciones a partir del cálculo exclusivamente procedimental de la regla parlamentaria de mayorías. Aparte de la denuncia contra el intento de prevalecer la voluntad del Parlamento sobre la de la mayoría de los ciudadanos reflejada por las encuestas, en dicha campaña pacifista se pusieron de manifiesto los límites estructurales de los mecanismos del Estado representativo ante un problema que desbordaba los ámbitos tradicionales de legitimación de las decisiones.³³ En la misma dirección, Claus Offe y otros autores recordaron las aporías y ambigüedades que comportan los métodos puramente demoscópicos de configuración de la voluntad, cuya legitimidad moral resulta especialmente dudosa cuando atañen a decisiones cargadas de una irreversible trascendencia futura. Abogaron, por ello, en favor de la limitación del principio de mayoría mediante el sometimiento de los criterios y condiciones de su aplicación a una decisión a su vez mayoritaria.³⁴

La apelación a lo que John Rawls denomina «el sentido de la justicia de la mayoría de la sociedad» es un elemento constitutivo de la desobediencia civil. No se trata de una invocación a una idea indeterminada o abstracta, pues ese «sentido de la justicia» se concreta habitualmente en la norma fundamental del Estado. La disidencia política en su modalidad de desobediencia civil tiene por ello su cabida en un Estado democrático en la medida en que se mantenga un mínimo de lealtad constitucional o aceptación de la legitimidad del sistema, expresada fundamentalmente en el carácter eminentemente simbólico y, por tanto, pacífico de la protesta.³⁵ La violación puntual de ciertas normas vinculantes adquiere entonces un sentido estratégico, un acto calculado para llamar la atención de la opinión pública sobre la incorrección de determinadas decisiones legales o administrativas o sobre la necesidad de dar nuevos pasos para adaptar los principios constitucionales vigentes a las cambiantes circunstancias sociales. El ámbito de acción de la desobediencia civil queda definido y delimitado por estos presupuestos. Se trata de acciones ejercidas por ciudadanos leales que practican una resistencia no violenta, sólo admisible desde la aceptación del sistema jurídico y político:

Este tipo de negativa concreta a la obediencia a la ley con intenciones demostrativas únicamente puede darse dentro de un Estado de derecho reconocido como legítimo, la desobediencia civil se remite a principios fundamentales que son los que sirven para legitimar a la misma Constitución.³⁶

La estrategia de cobertura jurídica y política de la desobediencia civil basada en la remisión al espíritu de los principios y valores reconocidos en el ordenamiento constitucional se ve fortalecida si se adopta, en palabras del último Habermas, «una *comprensión dinámica de la Constitución* como un proyecto inconcluso»,³⁷ esto es, una concepción no esencialista de la misma.³⁸ La Constitución de un Estado democrático es una «obra abierta» con un carácter necesariamente falible y, por tanto, revisable. No es un mero «documento histórico» muerto, sino un proyecto de sociedad justa que señala el «horizonte de expectativas» de una comunidad política y que sus miembros mediante sus diferentes lecturas deben ir adaptando a los cambios sociales. Más allá del papel de meros destinatarios de las normas, los ciudadanos conforman «la sociedad abierta de los intérpretes constitucionales», según la noción acuñada por el iusfilósofo Peter Hübner.³⁹ Esta idea es conciliable con el reconocimiento del Tribunal Constitucional como «supremo intérprete jurídico», pero de ahí no se deriva que sea el «intérprete último de este cuerpo de ley suprema»,⁴⁰ pues la interpretación constitucional en su sentido más amplio no es una actividad circunscrita al estrecho y cerrado círculo de los juristas, sino un proceso abierto a la participación de toda la ciudadanía, única depositaria del poder constituyente.⁴¹

La incapacidad para comprender las razones alegadas por los disidentes puede reportar algunas consecuencias indeseadas, pues «las razonables fronteras de la desobediencia civil»⁴² son fácilmente rebasables, cabiendo siempre el peligro de que se trastoque su pacífica condición democrática. Es preciso, por tanto, valorar el hito que su práctica masiva ha significado en la cultura política y jurídica contemporánea, en el sentido de que supone una ruptura con el abstencionismo político (que no hay que confundirlo con el meramente electoral), con el desinterés del ciudadano por los asuntos públicos: en definitiva constituye una manera de participar activamente en la formación de una voluntad política radicalmente democrática. Sin embargo, hay quienes (y en el caso alemán, importantes instancias de poder tales como el Presidente, el Gobierno y el Tribunal Constitucional, así como gran número de juristas) sostienen que la resistencia al derecho, aunque sea de manera no violenta, no sólo es punible, sino moralmente reprochable. Esta visión de las cosas supone una peligrosa ceguera, pues «entre despreciar las motivaciones político-morales del que quebranta la norma y aislar descalificándolo a un enemigo interior no hay más que un paso»,⁴³ que llegan a dar ciertos autores como Martin Kriele, quien afirma que la desobediencia civil se configura como un tipo delictivo caracterizado por la hostilidad a la Constitución, por lo que es una criminalidad moralmente aún más reprochable. En el plano psicológico, Habermas identifica lo que se ha llamado «trauma alemán» como una causa de esta desconfianza ante la desobediencia civil; en el plano teórico, responde a lo que él mismo denomina «hobbesianismo alemán» —una postura adoptada por muchos juristas, en parte, como consecuencia de ese arraigado trauma nacional— y del que en la actualidad es buen representante Josef Isensee. Este autor considera que la desobediencia civil en el Estado de derecho es una perversión de un inaceptable derecho de resistencia, ya que el monopolio de la fuerza y el aseguramiento de la paz constituye el fundamento del Estado moderno y ese objetivo se torna imposible si es el ciudadano quien decide por sí mismo cuándo se produce una resistencia justificada.⁴⁴ Como se podría suponer después de estos antecedentes, la lucha contra el hobbesianismo constituye uno de los núcleos teóricos de la defensa habermasiana de la desobediencia civil. En varias ocasiones Habermas se ha ocupado de dicha cuestión: así, con ocasión de la traducción inglesa de algunos escritos tempranos de Carl Schmitt, escribió un artículo contra la reciente recepción acrítica del pensamiento de este autor y, a través de ella, de Thomas Hobbes.⁴⁵ Tal hobbesianismo implica, teóricamente, la primacía de la legalidad formal y de la seguridad jurídica, entronizados como bienes superiores, sobre la legitimidad del sistema. Puestas así las cosas, una resistencia al derecho, por más que pueda aparecer justificada, rompe siempre la legalidad del ordenamiento jurídico, pues, siguiendo a Hobbes, éste «sólo se apoya en el monopolio estatal de la fuerza, y no precisa de legitimación alguna en razón del apropiado contenido».⁴⁶ La argumentación esgrimida no deja lugar a dudas sobre el carácter autoritario de la solución adoptada: «sólo un Estado monopolizador de fuerza puede impedir el mal mayor, esto es, la guerra civil» y, consecuentemente, «las cuestiones de legitimación deben subordinarse sin reparo alguno al problema de garantizar la legalidad».⁴⁷ Esta tesis no sólo lleva a relativizar el tema de la legitimidad, sino a su práctica anulación. Esta posición aplicada al tema de la desobediencia civil se encuentra viciada desde la raíz al errar en el sentido del problema. No toda disidencia puede ser valorada como acto de violencia: no se trata del posible derecho de resistencia ante un Estado radicalmente injusto, sino de la práctica de una forma de disidencia parcial en un Estado de derecho.

La postura habermasiana frente a la desobediencia civil trata de plantear el problema dentro de los márgenes marcados por la adhesión a un Estado democrático y social de derecho y deslindarse de toda connotación cercana al clásico derecho de resistencia a la opresión, pues considera que tal confusión es interesada por perturbadora. Ahora bien, si sólo en el ámbito del Estado de derecho cabe hablar de desobediencia civil, será necesario precisar en qué basa su pretendida legitimidad:

Desde un punto de vista normativo, el Estado democrático de derecho está constituido por dos ideas

en igual medida: tanto la garantía estatal de la paz interior y la seguridad jurídica de todos los ciudadanos, como la aspiración de que el orden estatal sea reconocido como legítimo por los ciudadanos, esto es, libremente y por convicción.⁴⁸

Esta fundamentación postmetafísica del derecho permite plantear su legitimidad abiertamente, que no se reduce a la mera corrección formal de sus normas:

La legitimidad por parte del Estado democrático de Derecho no se satisface por el simple hecho de que las leyes, sentencias o medidas sean dictadas, pronunciadas o adoptadas conforme el procedimiento prescrito. En las cuestiones fundamentales no es suficiente la legitimidad procedimental: el propio procedimiento y la totalidad del ordenamiento jurídico tiene que poder justificarse fundamentándose en principios.”⁴⁹

Nada, pues, de *obediencia incondicional* al derecho positivo: no todo derecho merece ser obedecido, sino sólo aquel que presenta una adecuación material a los principios constitucionales puede esperar una *obediencia cualificada* de los ciudadanos, una obediencia que prevé, por tanto, la posibilidad de desobediencia. El examen de esta adecuación es lo que distingue precisamente a esa obediencia cualificada. La minoría presta un asentimiento *condicionado* a la decisión de la mayoría sólo si se adopta en un foro público de discusión abierto y tenga un carácter revisable.

El filósofo francfortiano se cubre de enormes cautelas a la hora de justificar la desobediencia civil debido, sin duda, a las fuertes críticas recibidas desde los círculos jurídicos alemanes. Insiste en que esta forma de discrepancia política requiere el respeto de una importante condición: nunca debe ejercitarse fuera del ámbito constitucional. Habermas no defiende, por tanto, un uso revolucionario de la desobediencia civil, tal como se hizo en el seno de los movimientos estudiantiles de los años sesenta. Reconoce la legitimidad de su ejercicio si se emplea en forma de golpes calculados que no tengan más que un carácter simbólico, con una explícita intención de apelar a la capacidad de comprensión y al sentido de la justicia de la mayoría.⁵⁰

III. El sentido político de la desobediencia civil

Se ha convertido casi en un tópico considerar la desobediencia civil como un comportamiento vinculado estrechamente a las convicciones morales. Nadie pone en duda que el sometimiento o el rechazo de un orden de dominación política, en general, y de una ley, en particular, es una decisión que sólo puede tomar cada individuo en la soledad de su conciencia. Pero se pasa por alto el hecho de que los protagonistas de esa forma *estratégica* de acción colectiva no apelan a su conciencia moral en la exposición de razones, sino a los principios reconocidos en el ordenamiento jurídico, con especial referencia a la Constitución. No se trata, pues, de una objeción por motivos de conciencia (en cuyo caso además la probanza tendría que ser más completa, argumentada y rigurosa ante la imposibilidad de alegar motivos socialmente compartidos), sino de un ejercicio de la autonomía pública del individuo, esto es, de su capacidad de autodeterminación como ciudadano: considerado la mayoría de las veces mero destinatario de las normas legales y de las decisiones de la administración, el ciudadano interviene por vía negativa y de modo indirecto en el proceso legislativo también como autor. Con tal forma organizada de disidencia política se interviene activamente en la vida pública de la sociedad y, por tanto, al tratarse de un fenómeno eminentemente político, lo lógico sería insertarla en el marco correspondiente. Por el contrario, la identificación de los desobedientes como seguidores dogmáticos de una ética de la convicción no sería más que una estratagema interesada, pues, como afirma Estévez Araujo:

(...)la imagen de [...] «solipsistas morales» preocupados únicamente por «salvar su alma» sin importarles las consecuencias de sus actuaciones es una falsa imagen creada por la literatura académica que no se corresponde con la estrategia ni las convicciones de la mayoría de los objetores realmente existentes.⁵¹

En todo caso, cabría preguntarse si las acciones que se encuadran bajo la categoría de desobediencia civil buscan realmente resultados eficaces o sólo pretenden tener un valor testimonial. O, utilizando ahora una terminología deudora de Max Weber, ¿la desobediencia civil es una manifestación de la ética de la responsabilidad o de la ética de la convicción? Si fuese un mero obrar en conciencia, como pretenden algunos, habría que incluirla más bien dentro de esta última modalidad ética ya que, como se ha indicado, se ejercita en función de principios morales. Pero, leamos unas líneas de Weber:

Quien actúa según una ética de la convicción, por el contrario, sólo se siente responsable de que no flame la llama de la pura convicción, la llama, por ejemplo, de la protesta contra las injusticias del orden social. Prenderla una y otra vez es la finalidad de sus acciones que, desde el punto de vista del posible éxito, son plenamente irracionales y sólo pueden y deben tener un valor ejemplar.⁵²

En la desobediencia civil hay una explícita llamada de atención a la opinión pública y si se acepta el castigo legal es para que sirva de revulsivo. Se tiene en cuenta, pues, las consecuencias previsibles de la acción (entre las que puede encontrarse también el incremento de las reacciones represoras), pero hay una también explícita vocación de transformación social y de reforma legal. Volvamos de nuevo a Weber:

Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines «buenos» hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas. Ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan «santificados» por el fin moralmente bueno los medios y las consecuencias moralmente peligrosos.⁵³

Resulta, en consecuencia, sumamente curioso —o cuando no cínico— que los «políticos del poder» (*Machtpolitiker*) y los juristas de formación positivista condenen moralmente a los desobedientes por el hecho de emplear esos medios legalmente injustificables. En todo caso, resulta difícil no juzgar como moralmente irresponsable que las decisiones políticas se tomen únicamente en función de los principios (según los parámetros propios de una ética deontológica) y no más bien tomando en consideración las consecuencias previsibles que se derivan de la decisión misma (tal como sostendría una ética consecuencialista). Dicho de otra manera, que las iniciativas no deben justificarse sólo por aquello que las motiva sino también por los efectos que se derivan de ellas.

En algo en que también coinciden tanto Rawls, como Dworkin y Habermas (así como, entre otros, P. Singer, E. Garzón Valdés, J.A. Estévez Araujo o J. Malem),⁵⁴ es en señalar como un requisito imprescindible para considerar un acto de disidencia política bajo la categoría de desobediencia civil el respeto por el orden político vigente, siempre que éste responda a una constitución democrática. No obstante, esta confianza en los mecanismos de toma de decisiones (y ejecución de las mismas) propios del Estado con forma política de democracia representativa no es tan obvia y la emergencia de nuevos movimientos sociales es suficiente prueba de ello. La actualidad de la desobediencia civil no puede ser separada de la crisis de los sistemas democráticos de representación. Su práctica debe ser entendida como una crítica más o menos parcial de los procedimientos representativos tradicionales, pero una crítica en clave democrática radical. En la mente de los citados autores, los argumentos esgrimidos no corren el riesgo de ser utilizados por lo que Elías Díaz denomina una desobediencia «golpista reaccionaria»,⁵⁵ temor racional si se tiene en cuenta la reciente historia de España, pero infundado, en primer lugar, por el carácter no violento de la desobediencia civil. Y, en segundo lugar, aunque no coincida siempre la opinión de los teóricos con la de los desobedientes, aunque éstos no se muestren tan confiados en la democracia representativa, el hecho es que sus argumentaciones se basan en los principios básicos recogidos en las constituciones democráticas, con una especial referencia al respeto de los derechos humanos. Y, en definitiva, un argumento de peso en favor de la práctica de la desobediencia civil sería su adecuación al principio básico de cualquier Estado democrático, esto es, la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones públicas.

Las actividades públicas de los ciudadanos se canalizan cada vez menos a través de opciones partidistas. La acción política discurre en las sociedades avanzadas frecuentemente por otros cauces menos institucionalizados: los movimientos alternativos (feminismo, ecologismo, pacifismo, etc.) o las organizaciones no gubernamentales de cooperantes voluntarios.⁵⁶ Esta actitud es un buen reflejo, sin duda, de las deficiencias democráticas del sistema de representación de partidos que tantos politólogos han estudiado a lo largo de este siglo. Si la insatisfacción persiste y no se desea permanecer inactivo ante la inexistencia de alternativas globales realistas, lo más apropiado sería corregir algunas disfuncionalidades observadas en la democracia representativa o, al menos, complementarla con otras fórmulas. De ahí la búsqueda de nuevas formas de participación ciudadana que no pasen necesariamente por el tamiz burocratizado de los partidos políticos y que incidan en los procesos políticos de formación de la opinión pública y de toma de decisiones.

Los desobedientes civiles invocan principios morales universales que sirven de marco normativo a la democracia, principios que están incorporados en el derecho constitucional moderno tales como el respeto por la dignidad de la persona humana, la libertad, la igualdad, la solidaridad, la participación política. En las argumentaciones justificatorias aducidas por quienes desobedecen civilmente se entrecruzan razones de índole político-morales y también jurídicas. Quienes actúan así están convencidos de la inutilidad de los procedimientos legales, bien por su lentitud insoportable o bien por su probada falta de eficacia. El disidente busca otras vías de participación distintas a las convencionales, que le relega a la posición de sujeto pasivo. Eso no significa que sea un antidemócrata, sino más bien un demócrata radical. Por

ello, si una minoría se muestra en completo desacuerdo con una ley, su aplicación o con una decisión gubernamental, debería emprender a lo sumo, aunque estuviera convencida de hallarse en una posición de superioridad moral, el ejercicio de la desobediencia civil, pero nunca el camino hacia la suplantación violenta de la mayoría,⁵⁷ que por su parte tampoco estaría legitimada para aplastar la minoría disidente.

Una interpretación adecuada de la desobediencia civil sería considerarla un complemento de la democracia indispensable para la creación y sostenimiento de una cultura política participativa. El desarrollo de la democracia sólo es viable si se permite la eclosión —a veces conflictiva, pero siempre enriquecedora— de la disidencia. Las minorías en una democracia no han de abjurar de sus convicciones, pero han de evitar por su lado cualquier imposición que vaya más allá de la coacción simbólica del mejor argumento. La mayoría puede ejercer tanto una omnipotencia legislativa como una insostenible presión moral sobre el conjunto de la sociedad, llegando a quebrantar cualquier opinión que se muestre disconforme, pero mayoría y verdad (y corrección normativa) no coinciden forzosamente, y de ahí que la decisión de la mayoría haya de permanecer siempre revisable a la luz de los mejores argumentos. Si la democracia presupone la búsqueda común de acuerdos, resulta esencial que existan opiniones divergentes e, incluso, contrapuestas para que de ese proceso pueda surgir una opinión racional. El disenso es, por tanto, tan esencial como el consenso. La disidencia tiene así una función creativa con un significado propio en el proceso político. Y, en este contexto, la desobediencia civil puede ser un instrumento imprescindible para proteger los derechos de las minorías sin violentar por eso la regla de la mayoría, dos principios constitutivos de la democracia.

Dado el marco oligopólico de los medios difusores de opinión pública, los movimientos ciudadanos no encuentran con facilidad canales adecuados para que sus deliberaciones lleguen al resto de la población y sus propuestas logren ser incluidas en la agenda política. Para superar esos obstáculos, la transgresión de una norma jurídica con la finalidad explícita de provocar un debate lo más abierto posible sobre su justicia, su constitucionalidad o, simplemente, su oportunidad, puede constituir una posibilidad legítima. Ese carácter provocador que aún mantiene la desobediencia la hace sumamente idónea como factor de agitación del espacio público, contribuyendo al aumento del debate de ideas en su seno. La nueva cultura política emergente que representan los movimientos sociales exige, para seguir profundizando en el componente participativo de la democracia representativa, una mayor valoración de la disidencia política. Por todo ello, la desobediencia civil merece ser tomada en serio.

IV. A modo de excursus: sobre la insumisión como forma de desobediencia civil

Entre finales de los años sesenta y principios de los setenta tuvo lugar en los Estados Unidos un amplio debate público sobre la desobediencia civil. Dicho debate generó una abundante literatura —de la que en gran medida es deudora la reflexión europea— y aunque en él participaron numerosos académicos, no se planteó ni se experimentó como una cuestión puramente académica. Surgió más bien como un intento teórico de explicación y, a menudo, de justificación de fenómenos sociales —la protesta contra la guerra de Vietnam y la rebelión en los baños negros— que habían irrumpido con enorme fuerza en la vida política del país.

Desde hace ya unos años, la desobediencia civil ha dejado de plantearse en España como una mera reflexión mimética sobre cosas acaecidas en otras latitudes. Así, tras el tardío reconocimiento constitucional de la objeción de conciencia al servicio militar en 1978 y su regulación legal en 1984, se ha registrado un espectacular aumento de la misma (en torno del 25 % de los llamados a filas, el porcentaje más alto en Europa) y, simultáneamente, una masiva negativa a cumplir tanto el servicio militar obligatorio como la prestación social sustitutoria, constituyendo un fenómeno sin parangón entre los países democráticos: a finales de 1994, más de diez mil jóvenes se habían declarado «insumisos», tal como se denomina en España a los que practican la objeción total, de los cuales más de doscientos han sido ya condenados a penas de privación de libertad de hasta dos años, cuatro meses y un día.

No se trata ahora tanto de argumentar pormenorizadamente en favor de las demandas concretas manifestadas por los insumisos, ni de explicar en detalle la enredada historia del pacifismo español —desde su primera lucha por el reconocimiento del derecho a la objeción de conciencia hasta su impugnación total de la política de defensa—, ni tampoco de investigar en las posibles conexiones de algunos sectores del movimiento de insumisión con la conciencia nacionalista de algunas regiones. Se pretende sólo ejemplificar con un fenómeno real y cercano las virtualidades prácticas que la disidencia organizada tiene en un Estado democrático de derecho.

Los insumisos, que pretenden la supresión total del servicio militar obligatorio, actúan con la convicción de que su conducta se explica y se justifica como una manifestación más de esa forma de disidencia típica de las sociedades con una cultura democrática conocida como desobediencia civil.⁵⁸ Esta perspectiva se contrapone frontalmente a la opinión expresada desde algunas instancias oficiales que consideran que el ejercicio de la insumisión es una postura egoísta de pura conveniencia particular, una manifestación de «comodidad insolidaria» y un «comportamiento extravagante». Anteriormente ya se habían utilizado expresiones similares para descalificar la motivación de muchos objetores, que era entonces explicada como pura y simple voluntad de «escaqueo».⁵⁹ Para que se pudieran tener en cuenta, en un debate

serio, esas acusaciones públicas denigratorias contra los objetores, en un primer momento, y contra los insumisos, posteriormente, tendrían que estar acompañadas de sólidas pruebas que mostraran el abnegado idealismo de los soldados de reemplazo, a no ser que el valor sólo se presuma cínicamente para éstos.

Quienes realizan tales acciones mantienen, sin embargo, que se guían por razones ideológico-pacifistas (su objetivo próximo es la supresión total del servicio militar obligatorio y para muchos la meta última es la desmilitarización de la sociedad), que se exponen públicamente, y además es un hecho que asumen expresamente las consecuencias legales de su actitud. Se trata, pues, de un gesto de coraje civil en la medida en que representa una reacción social frente a una decisión que ha sido tomada a espaldas de la opinión pública y que en gran medida no la comparte. Al decir esto no se pretende, una vez más, minar la legitimidad del parlamento, sino aportar al mismo por cauces no convencionales — extrainstitucionales, por fuerza, ya que los otros se encuentran obstruidos— un caudal de opinión y de deliberación generado por ciudadanos que aquél representa, pero no monopoliza. Sin estos aportes de ideas y opiniones no pueden darse ni mantenerse los rasgos de un sistema democrático.

Es una opinión ampliamente compartida entre los estudiosos de la materia que la regulación legal de la objeción de conciencia desarrollada en España a partir de 1984 fue sumamente restrictiva con respecto a las expectativas suscitadas por el texto constitucional de 1978, llegando incluso a incluir elementos de carácter punitivo: dicha ley si no es literalmente inconstitucional, es al menos manifiestamente discriminatoria, pues ampara, v.gr., en su mismo preámbulo un tratamiento desigual —más oneroso en tiempo de prestación— para los objetos. Las posteriores sentencias del Tribunal Constitucional en 1987 desestimando los recursos del Defensor del Pueblo y de la Audiencia Nacional sirvieron para reforzar las tesis de los colectivos de objetores más radicales (en concreto, aunque no en exclusiva, del Movimiento de Objetores de Conciencia) que se vieron abocados a una campaña de desobediencia sin precedentes en Europa Occidental, que ha recibido el apoyo y la solidaridad de abogados, periodistas, profesores universitarios, clérigos y diversos colectivos que ante los tribunales se han autoinculcado como instigadores. El problema no radica, sin embargo, en la justicia constitucional ni en la ordinaria. Resulta conocido también el malestar de muchos jueces (que se plasma en una desconcertante jurisprudencia que va desde sentencias absolutorias hasta las condenatorias con elevadas penas de diversa duración) ante la obligación de aplicar unas normas que han perdido el consenso social que todo precepto necesita para ser aplicado con un mínimo de legitimidad. De ahí que en los últimos tiempos se ha agudizado el callejón sin salida al que está conduciendo un enfoque puramente represivo del problema (las penas impuestas judicialmente tienen el carácter de un puro y simple castigo, careciendo de cualquier efecto resocializador). La legislación española sobre la objeción de conciencia no puede tildarse de más que de profundamente errada, no por timorata, sino por abiertamente hostil frente a un derecho que es considerado más bien como un riesgo frente al que hay que adoptar medidas; una legislación que practica sistemáticamente la sospecha y la penalización frente al objeto.⁶¹ La actual aplicación de la ley de objeción de conciencia contiene además un factor de incertidumbre que viola la seguridad jurídica del ciudadano (varón) y su más elemental libertad para planificar la vida. A diferencia de lo dispuesto en la normativa que regula el servicio militar, no existen unos plazos conocidos de antemano para iniciar la prestación social, pudiéndose demorar arbitrariamente más de tres años tras el reconocimiento de la condición de objetor. Los intentos legislativos en 1991 del Gobierno español —no llevados todavía a cabo— pretendiendo inhabilitar o dificultar el acceso de insumisos a empleos públicos no parecen facilitar la resolución de esta conflictiva situación.

El debate en la sociedad española sobre esta cuestión sigue abierto e incluso candente desde hace años: periódicamente sentencias judiciales y declaraciones gubernamentales provocan interminables comentarios en los distintos medios de comunicación y en la opinión pública.⁶² En todo caso, estas torpes maniobras tendentes a coartar el libre ejercicio del derecho constitucional a la objeción no solucionan el auténtico problema de fondo: el relativo al modelo de servicio militar y, por ende, el modelo de defensa, pues esto es lo que, al fin y al cabo, se cuestiona. Tras los drásticos cambios de la política mundial y de la tecnología militar en los últimos años, el sentido mismo de los ejércitos modernos, algo que incumbe a todos como ciudadanos y como contribuyentes, está sujeto ciertamente a revisión.⁶³ Que estas cuestiones y, en particular, las referentes al servicio militar, se hayan incluido en la agenda política se debe en gran medida a la actitud poco sumisa de unos pocos.

Si se acepta «la nada desdeñable importancia del *disenso* de los individuos para la vida democrática»,⁶³ la insumisión, que ciertamente es la fórmula más radical de disidencia practicada actualmente en el solar hispano, ha de ser considerada más bien como una actitud que abunda en los fundamentos normativos mismos de la democracia. En la medida que no sea una mera forma de amparo de situaciones personales, por muy dignas de consideración que sean, la postura de denuncia tanto del servicio militar obligatorio —sólo para varones, no se olvide el dato— como de la prestación social —concebida siempre como un servicio sustitutorio y nunca como un bien en sí mismo— adoptada por los insumisos concuerda con los patrones señalados por la doctrina para tipificar la desobediencia civil. De acuerdo con sus rasgos formales, la insumisión es equiparable a los fenómenos de reivindicación de los derechos civiles en Sudáfrica, India o Estados Unidos producidos a lo largo del presente siglo. Es un movimiento colectivo, no individual; no violento, pues, por lo general, no va más allá de la resistencia pasiva; supera claramente el ámbito de la privacidad, buscando la mayor publicidad posible para sus actos y poniendo por testigo de la legitimidad de su gesto a la sociedad civil; una actitud no

sólo declarativa, sino que se ve reforzada por el sacrificio personal que supone asumir las penas de privación de libertad. La explícita pretensión manifestada por los insumisos de provocar un debate en la sociedad sobre el modelo de defensa nacional con el objeto de cambiar la actual política gubernamental y el eco provocado son un claro síntoma de la demanda social de superación de la obligatoriedad del servicio militar y, al mismo tiempo, de la vitalidad participativa en los asuntos públicos de una parte, aún minoritaria, de la ciudadanía. La insumisión pasará a la historia como primer caso en España de resistencia no violenta de carácter masivo frente a una obligación deslegitimada socialmente. Y aquellos representantes parlamentados que se esfuerzan por mantener a cualquier precio el servicio militar obligatorio y castigar a quienes lo impugnan abiertamente, algún día no lejano serán conocidos como los auténticos y empecinados insumisos a la voluntad popular.

NOTAS

1. Cfr. Ingeborg Maus, «Sinn und Bedeutung von Volkssouveränität in der modernen Gesellschaft», *Kritische Justiz*, n.º 2 (1991), pp. 137-150.

2. Cfr. Charles Taylor, «Der Begriff der "bürgerlichen Gesellschaft" im politischen Denken des Westens», en M. Brumlik y I. Brunkhorst (eds.), *Getneinschaft und Gesellschaft*, Frankfurt, Fischer, 1993, pp. 117-148; y U. Ródel *et al.*, *Die demokratische Frage*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

3. Francisco J. Laporta, «Ética y derecho en el pensamiento contemporáneo», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1989, vol. III, p. 259.

4. J. Habermas, *La necesidad de renovación de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 185.

5. EJ. Lapona, «Ética y derecho en el pensamiento contemporáneo», art. cit., p. 262. La regla de la mayoría tan sólo aporta una pauta orientativa, pero en sí misma no es ninguna garantía de racionalidad, ya que «no hay nada que abone la opinión de que lo que la mayoría quiere es correcto» (J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México, PCE, 1979, p. 356). Esta idea no vale, sin embargo, como argumento para que una minoría se imponga unilateralmente contra el parecer expreso de la mayoría, sino sólo como una razón en favor de la revisabilidad de toda decisión democrática.

6. Cfr., v.gr., los dos colectivos a cargo de Hugo Adams Bedau, *Civil Disobedience. Theory and Practice*, Nueva York, Pegasus, 1969, y *Civil Disobedience in focus*, Londres / Nueva York, Routledge, 1991; así como H. Arendt, «Desobediencia civil», en ídem, *Crisis de la República*, Madrid, Taunjs, 1973, pp. 59-108.

7. Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984, cap. VIII. Debe advertirse que Dworkin vincula de modo confuso la desobediencia civil a la objeción de conciencia, cfr. Javier de Lucas, «Una consecuencia de la tesis de los derechos: la desobediencia civil según R. Dworkin», *Doxa*, n.º 2 (1985), pp. 197-207.

8. Luis Prieto Sanchís, «Ideología liberal y fundamentación iusnaturalista de los derechos humanos», *Anuario de Derechos Humanos*, n.º 4 (1986-1987), p. 292.

9. Elías Díaz ha defendido esta tesis aduciendo la superioridad del principal elemento procedimental de las democracias, «el criterio de las mayorías como más justa y más ética regla de decisión» (E. Díaz, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, Debate, 1984, p. 59). Habermas, por su parte, ha afirmado que «[...] también la regla de la mayoría puede interpretarse como un procedimiento que tiene por fin posibilitar aproximaciones realistas a la idea de un consenso lo más racional posible cuando urge la necesidad de decidir» (J. Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 81).

10. Cfr. J. Habermas, «Nachwort», en *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994, pp. 66-68.

11. José María Rodríguez Paniagua, *Lecciones de Derecho Natural como introducción al Derecho*, Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, 1985, p. 145.

12. Cfr. Ralf Dreier, «Widerstandsrecht und ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat», en Peter Glotz (ed.), *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, pp. 54-75. Según este autor, la desobediencia civil puede justificarse y declararse como *conforme al sistema* en cuanto que implica el ejercicio de ciertos derechos fundamentales o en cuanto estrategia para obtener la declaración judicial de inconstitucional de una ley (o la modificación de la jurisprudencia). Con todo, cabe criticar a esta última interpretación de la desobediencia civil que presupone un sometimiento de los sujetos a la constitución incompatible con una concepción seria de la soberanía popular (cfr. I. Maus, «Sinn und Bedeutung...», art. cit., pp. 136-138). En favor de una justificación constitucional de la desobediencia civil, cfr. JA. Estévez Araujo, *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, Madrid, Trotta, 1994.

13. Felipe González Vicén, «La obediencia al Derecho», en ídem, *Estudios de Filosofía del Derecho*, Tenerife, Universidad de La Laguna, 1979, p. 388. El fundamento de la desobediencia, según este pensador, no se podría hallar en otro lugar que en la conciencia moral individual que es «el órgano de confrontación ética del propio ser». La conciencia, que siempre es libertad, no puede estar forzada a hacer lo que no se debe querer. Y su posición sólo resulta inteligible si se acepta la especificidad de la obligación ética: «La obligación ética no puede nunca basarse en la heteronomía de razones o motivos de índole práctica, sino sólo en los imperativos de la conciencia individual» («La obediencia al

Derecho. Una anticrítica», *Sistema*, n.º 65 [1985], pp. 101-115). Los argumentos esgrimidos en la polémica no le han hecho vacilar al autor en su posición original, declara siete años después, sino que le afianza aún más en que: «Hay un fundamento ético absoluto para desobedecer en algunos casos al Derecho, a saber, siempre que el cumplimiento de una norma jurídica contradiga los imperativos de conciencia ética individual. Esta conciencia ética es lo que hace al hombre, lo que presta valor a su personalidad individual, y frente a ella no prevalece ninguna realidad normativa» (M. Atienza y J. Ruiz Manero, «Entrevista con Felipe González Vicén», *Doxa*, n.º 3 [1986], pp. 320-321). Esa posición tan personalista le lleva a distinguirse también del desobediente civil, pues «lo único que el desobediente ético pretende es la paz consigo mismo» (*ibidem*). Además de en esos dos citados artículos, F. González ha vuelto al tema en otra ocasión: «Obediencia y desobediencia al Derecho. Unas últimas reflexiones», *Sistema*, nY 88 (1988), pp. 105-109.

14. Felipe González Vicén, «La obediencia al Derecho. Una anticrítica», art. cit., p. 101.

15. Muguerza reivindica el derecho de la disidencia del individuo frente a la comunidad:

«Cualquier individuo está legitimado a desobedecer cualquier acuerdo o decisión colectiva que atente según el dictado de su conciencia contra la condición humana» (J. Muguerza, «La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia», *Sistema*, nY 70 [1986], p. 39). Se le podría objetar que su postura es una invitación a la anarquía, puesto que deja al arbitrio de cada cual la cuestión de quién ha de decidir cuándo la situación es tal que como para justificar la desobediencia. Ante esta misma objeción John Rawls contesta de un modo muy semejante al propuesto por Muguerza: «realmente cada uno debe resolver la cuestión por sí mismo, aunque, por supuesto, puede que decida erróneamente», pues «el ciudadano es responsable de lo que hace» (John Rawls, «La justificación de la desobediencia civil», en ídem, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 100).

16. Un ordenado relato de esta disputa puede encontrarse en el siguiente artículo de Juan Ramón de Páramo, «Obediencia al derecho: revisión de una polémica», *Isegoría*, n.º 2 (1990), pp. 153-161.

17. La justificación del derecho de resistencia es frecuente en los textos de la filosofía neoescolástica católica y en parte del primer pensamiento político protestante, así como entre los monarcómacos. En su configuración inicial (siglos XVI-XVII) presentaba aún los caracteres de una institución jurídica feudal y premoderna. La intención práctica a menudo no era otra que la de defender el *statu quo* y frenar aquellas medidas modernizadoras y tímidamente igualizadoras de la monarquía absolutista que afectaban a los privilegios estamentales. Sobre esta cuestión puede consultarse, entre una abundante bibliografía, la siguiente recopilación: A. Kaufmann y L.E. Backemann (eds.), *Widerstandsrecht*, Dartnstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

18. Norberto Bobbio, «La Revolución Francesa y los derechos del hombre», en ídem, *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991, p. 141.

19. En el artículo 20.4 de la *Grundgesetz*, incorporado al texto constitucional en 1968, se reconoce el derecho a la resistencia contra todos los esfuerzos dirigidos a eliminar el orden democrático. Sin duda, pesaba en el ánimo de los legisladores alemanes la experiencia constitucional de la República de Weimar y el advenimiento del nazismo. Se trataba de evitar de nuevo un suicidio legal de la democracia del Estado de Derecho. Este precepto ha sido criticado con el argumento, entre otros, de que es contradictorio admitir en el derecho positivo un derecho a violar el derecho, pues un derecho tal sólo es pensable como derecho suprapositivo (cfr. Ralf Draier, «Widerstandrecht und...», art. cit., pp. 56-57).

20. Cfr. I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 149-155. Además de aportar la idea de la seguridad jurídica como importante bien que debe protegerse, Kant aducirá que para que un pueblo esté autorizado a la resistencia debería haber una ley pública que lo permitiera, pero tal disposición sería contradictoria porque el soberano, en el momento en que admita la resistencia contra sí mismo, renuncia a la propia soberanía y el súbdito se convierte en soberano en lugar suyo. Contradicción que, a mi juicio, no es tal si se toma en serio la idea de la *soberanía popular*, esto es, que el pueblo es el auténtico soberano. Cfr. Ingeborg Maus, *Zur Aukldrung der Demokratie*, Francfort, Suhrkamp, 1992. Con todo, resulta paradójico que ese pensador que niega legitimidad a toda sublevación popular contra las tiranías sea el mismo que dirige encendidos elogios a la Revolución Francesa.

21. La conocida ineficacia que singulariza a las normas del derecho internacional público sólo puede compensarse mediante disposiciones específicas de algunos ordenamientos jurídicos nacionales, como v.gr. el alemán o el español. La Ley Fundamental alemana de 1949 declara de modo general la validez directa de las normas del derecho internacional (art. 25), aunque concede a su Tribunal Constitucional la competencia de dirimir la aplicabilidad de dichas normas en los casos dudosos (art. 100.2). Por su parte, la Constitución Española de 1978 reconoce la Declaración Universal de Derechos Humanos en particular como criterio de interpretación de las normas relativas a los derechos fundamentales (art. 10.2).

22. A lo largo de este siglo se ha generalizado el reconocimiento jurídico de la objeción de conciencia específica al servicio militar, de ahí que no carezca de sentido plantearse no ya tan sólo si la objeción de conciencia debe ser institucionalizada jurídicamente, sino si se puede incluso defender la existencia de algo así como «un derecho (humano o moral) general a la objeción de conciencia» (cfr. A. Ruiz Miguel, «Sobre la fundamentación de la objeción de conciencia», *Anuario de Derechos Humanos*, n.º 4 [1986-1987], pp. 399-421). De esta cuestión me he ocupado con más atención en mi Memoria de Licenciatura: «Ley y moralidad: la desobediencia civil en una sociedad democrática»,

Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

23. El deseo de reformar la legislación y las políticas vigentes es un criterio válido para distinguir la desobediencia civil de la objeción de conciencia: «Hay dos tipos de desobediencia jurídica por razones morales en las que puede incurrir un ciudadano: una es la **objeción de conciencia**, que se caracteriza por el hecho de que el individuo cree que una obligación jurídica que se le impone está en conflicto con una de sus obligaciones morales, o sea que la primera le impone una conducta que está prohibida por sus principios morales o religiosos. El otro tipo importante de inobservancia moral del derecho es la **desobediencia civil**, que consiste en la inobservancia de ciertas normas jurídicas con el fin de lograr, a través de diversos mecanismos, la derogación de esas u otras normas que se consideran inicuas» (Carlos S. Nino, *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Barcelona, Ariel, 1989, pp. 406-407). Con estas definiciones de Nino encuentro un único punto de discrepancia: su olvido del móvil específicamente político —no sólo moral— de los desobedientes civiles.

24. Marina Gascón Abellán, *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, p. 42.

25. «En las instituciones políticas —y no solamente en ellas— hay engastada una violencia estructural. La violencia estructural no se manifiesta como violencia, sino que más bien, sin hacerse notar, bloquea las comunicaciones en las que se forman y propagan las convicciones generadoras de legitimidad» (J. Habermas, «El concepto de poder en Hannah Arendt (1976)», en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1985, p. 221). Arendt y Habermas comparten preocupaciones tales como el empeño de restaurar el dinamismo del espacio público, la crítica al funcionalismo de las ciencias sociales o la voluntad de conceder un lugar propio a la actividad política. Habermas ha leído atentamente la obra de Arendt, cuya influencia resulta decisiva en su concepción de la opinión pública y en su idea del poder comunicativo. Sobre las afinidades y disimilitudes entre estos dos autores, cfr. Joel Roman, «Habermas, lecteur de Arendt: une confrontation philosophique», *Les Cahiers de Philosophie* (Lille), n.º 4 (1987), pp. 161-181; Jean-Marc Feny, *Habermas. L'éthique de la communication*, París, PUF, 1987, pp. 75-115; y Seyla Benhabib, *Selbst und Kontext*, Francfort, Suhrkamp, 1995, pp. 96-130.

26. Agnes Heller, «Habermas y el marxismo», en *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984, p. 295.

27. Cfr. Peter Glotz (ed.), *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, op. cit.

28. Estos artículos componen el capítulo III («Otoño de 1983 o la neutralización moral del derecho») del libro de Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1987.

29. Cfr. Basilius Streithofen (cd.), *Frieden im Lande*, Lübbe, Bergisch Galdbach, 1983. Habermas utiliza varias contribuciones de este libro colectivo como blanco de sus críticas contra el «hobbesianismo alemán».

30. «Cuando inicié un análisis de la desobediencia civil el año pasado, como respuestas a acontecimientos contemporáneos, la obra de Rawls y Dworkin me proporcionó los puntos de referencia más importantes» (J. Habermas, *Ensayos políticos*, op. cit., pp. 192-193).

31. J. Habermas, *Ensayos políticos*, op. cit., pp. 57-58. La definición de Rawls, que a su vez sigue explícitamente a Hugo A. Bedau (en concreto su influyente artículo «On Civil Disobedience», *Journal of Philosophy*, nY 58 [1961], pp. 653-661), reza así: «Un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno» (John Rawls, *Teoría de la Justicia*, op. cit., p. 405; cfr. también ídem, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 90-101).

32. J. Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*, op. cit., pp. 137-138.

33. Cfr. José Antonio Estévez Araujo, «El sentido de la desobediencia civil», *Arbor*, n.º 503- 504 (1984), pp. 133-134.

34. Cfr. Francisco Colom González, «Legitimidad y democracia: dos décadas de un debate inconcluso», *¡se goría*, n.º 2 (1990), pp. 168-169. La opinión de dichos autores concuerda, en gran medida, con la preocupación de Tocqueville por frenar los «efectos tiránicos de la omnipotencia de la mayoría», el mal característico de los sistemas democráticos (cfr. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1989, cd. crítica y trad. de Eduardo Nolla, vol. 1, pp. 241-255).

35. Cfr. J. Habermas, *Escritos políticos*, op. cit., p. 73.

36. *Ibidem*, p. 73. Con posterioridad, Habermas ha vuelto a matizar que «Sólo frente a un Estado que se presenta con la pretensión de ser legítimo puede plantearse la cuestión de si, y llegado el caso cuándo, la evidente injusticia de las relaciones vigentes justifica la desobediencia civil» (J. Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*, op. cit., p. 162).

37. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, op. cit., p. 464.

38. La idea —común en el ámbito de la crítica literaria— de tratar todo texto escrito como una obra abierta a tantas lecturas como lectores tenga, ha encontrado una notable recepción en el derecho constitucional como instrumento adecuado para evitar su excesiva hipostatización. Cfr. Karl-Heinz Ladeur, «Postmoderne Verfassungstheorie», en U.K. Preuß (cd.), *Zum Begriff der Verfassung*, Francfort, Fischer, 1994, pp. 304-331. Según este autor, puede constatarse el predominio de la «ponderación» en la jurisprudencia constitucional y de la interpretación que sirve de base a ese modo de

proceder, la «constitución abierta»: una norma que ofrece un amplio marco para las controversias políticas, adaptando flexiblemente los temas formulados socialmente mediante ofertas legales de compatibilización.

39. Cfr. Peter Habermas, *Verfassung als öffentlicher Prozess. Materialien zu einer Verfassungstheorie der offenen Gesellschaft*, Berlín, Duncker & Humblot, 1978.

40. John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, pp. 232-234. Esta distinción es, sin duda, una manera polémica de romper ese nudo gordiano de los estados constitucionales, origen de constantes tensiones entre los parlamentos y los tribunales constitucionales: la dificultad de desarrollar un concepto de constitución en el que pueda desplegarse la fuerza creadora de lo político. Cfr. Ulrich K. Preuß, «Einleitung: Der Begriff der Verfassung und ihre Beziehung zur Politik», en ídem, *Zum Begriff der Verfassung*, op. cit., pp. 7-33.

41. Estévez Araujo ha utilizado esta misma idea para dotar de un sólido respaldo constitucional a la desobediencia civil. Dado que el fomento de procesos abiertos de formación de la opinión pública se ha convertido en un nuevo referente valorativo garantizado constitucionalmente (este es el sentido de la proclamación del *pluralismo político* como un valor superior recogida, p. ej., en el artículo primero de la Constitución española de 1978), entonces la desobediencia civil tendría reservado un importante papel: «la defensa de la Constitución» (entendida como una actividad tendente a derogar o a evitar que se dicte normativa infraconstitucional incongruente con la Constitución), pues su ejercicio contribuye a «instaurar los procedimientos que conviertan la defensa de la Constitución en un proceso participativo» (J.A. Estévez Araujo, *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, op. cit., p. 143).

42. Cfr. J. Habermas, *Escritos políticos*, op. cit., p. 72.

43. *Ibidem*, p. 74.

44. Para Hobbes la idea de un «mal gobierno» hubiera sido una *con traditio in termini*, puesto que frente a la aterrorizadora alternativa de una regresión social al estado de naturaleza cualquier forma de gobierno le parecía mejor que su inexistencia (cfr. Claus Offe y Ulrich Preuß, «Instituciones democráticas y recursos morales», *Isegoría*, n.º 2 [1990], pp. 55-56). No parece muy razonable, en mi opinión, aducir estas teorías de Hobbes en el caso de la desobediencia civil, que no pretende abolir o suplantar el poder constituido, sino sólo reformar alguna determinada política del gobierno o alguna parte del ordenamiento jurídico.

45. J. Habermas, «Carl Schmitt: los terrores de la autonomía», en *Identidades nacionales y postnacionales*, op. cit., pp. 67-82. Del mismo autor, véase también: «Das Bedürfnis nach deutschen Kontinuitäten», *Die Zeit* (3-12-1994), pp. 17-18. Un estudio más pormenorizado es el de Ingeborg Maus, *Bürgerliche Rechtstheorie und Fachismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts*, Munich, 1980.

46. J. Habermas, *Ensayos políticos*, op. cit., p. 80.

47. *Ibidem*, p. 81.

48. *Ibidem*, p. 83.

49. *Ibidem*, p. 83.

50. Cfr. J.F. Malem Seña, *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona, Ariel, 1988, p. 151.

51. J.A. Estévez Araujo, *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, op. cit., p. 31, nota 60.

52. Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 164-165.

53. *Ibidem*, p. 165.

54. Peter Singer, *Democracia y desobediencia*, Barcelona, Ariel, 1985; Ernesto Garzón Valdés, «Acerca de la desobediencia civil», *Sistema*, n.º 42 (1981), pp. 79-92; J.A. Estévez Araujo, *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, op. cit.; Jorge F. Malem Seña, *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, op. cit.

55. Elías Díaz, *De la maldad estatal y la soberanía popular*, op. cit., pp. 84-85. Con disimulada precaución ante la opinión defendida por Felipe González Vicén de que es siempre más ético desobedecer que obedecer, este autor apunta el peligro que supone dar argumentos a aquellos que no son precisamente «acrataprogresistas».

56. Cfr. Claus Offe, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Sistema, 1988. Sobre el marco teórico de estos movimientos, véase J. Riechmann y F. Fernández Buey, *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Barcelona, Paidós, 1994. Este libro ofrece una cartografía de los movimientos alternativos y una interesante reflexión sobre el reto práctico representado por los mismos.

57. Aunque desde una visión demasiado individualista, que no es precisamente la que anima el ejercicio de la desobediencia civil, Muguerza mantiene lo siguiente: «Desde la perspectiva ética del individualismo que he estado tratando de proponer no se desprende, pues, no faltaba más, que un individuo pueda nunca imponer legítimamente a una comunidad la adopción de un acuerdo que requiera la decisión colectiva, sino sólo que el individuo se halla legitimado para desobedecer cualquier acuerdo o decisión colectiva que atente, según el dictado de su conciencia, contra la condición humana» (Javier Muguerza, «La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia», *Sistema*, n.º 70 [1986], p. 39). Con ciertas puntualizaciones, el imperativo de la disidencia formulado por Muguerza también podría ser aplicado al derecho y, en esto comparto la opinión de Atienza, podría cumplir un papel importante en el campo de la argumentación jurídica (cfr. M. Atienza, *Las razones del Derecho*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 216).

58. Esta opinión no es unánime entre la doctrina. Hay quien mantiene que la complejidad del fenómeno de la insumisión no respeta las etiquetas tradicionales y, por tanto, no se puede equiparar con la desobediencia civil. Cfr. Gerardo Landrove Díaz, *Objeción de conciencia, insumisión y derecho penal*, Valencia, Tirant lo Blanch, 1992, pp. 77-86.

59. De la satanización de la objeción de conciencia se ha pasado a la de la insumisión. En el dictamen de la comisión parlamentaria sobre el modelo de Fuerzas Armadas, del 27-6-1991, se afirma que «Esta conducta, enfrentada al ordenamiento constitucional, es, además de delictiva, socialmente insolidaria, por lo que se hace necesario establecer las medidas oportunas para erradicarla». El Ministro de Defensa español ha declarado, en clara referencia a la insumisión, que vivimos en «un tiempo proclive a destacar o justificar comportamientos extravagantes aunque sean profundamente insolidarios» (Madrid, 6-1-1995).

60. Cfr. (1. Cámara Vilar, *La objeción de conciencia al servicio militar*, Madrid, Civitas, 1991).

61. El debate ha encontrado abundante eco en los medios de comunicación, en los programas electorales de los partidos, en el parlamento y en foros de discusión como el seminario internacional patrocinado por la Asociación de Periodistas Europeos, recogido en M.A. Aguilar y R.L. Bardají (eds.), *El servicio militar: ¿obligatorio o voluntario?*, Madrid, Tecnos, 1992.

62. El listado de cuestiones pendientes de revisión es bastante amplio. Sin afán de exhaustividad, pueden citarse las siguientes: misiones encomendadas a las Fuerzas Armadas aquende y allende de las fronteras, número de sus efectivos, grado de profesionalidad de los mismos, presupuesto asignado, eventual uso de armas biológicas, químicas o atómicas, etc. Que algunas de estas cuestiones tengan una dimensión no exclusivamente nacional, no significa que haya que considerarlas como asuntos intergubernamentales inaccesibles a la discusión y decisión ciudadana.

63. Javier Muguerza, «Una nueva aventura del barón de Mtinchhausen?», en K.O. Apel et al., *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 162.

Juan Carlos Velasco Arroyo es doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid (1993). Tras una estancia como investigador becado en la Universidad Goethe de Francfort, ejerce actualmente como investigador contratado en el Instituto de Filosofía del CSIC. Su trabajo se ha centrado primordialmente en la filosofía jurídica de Jürgen Habermas y, en términos más generales, en cuestiones propias de la filosofía política y del derecho.