

ARTÍCULO 12. LIBERTAD DE CONCIENCIA Y DE RELIGIÓN

Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de conservar su religión o sus creencias, o cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de profesar y divulgar su religión o sus creencias, individual o colectivamente; tanto en público como en privado.

Nadie puede ser objeto de medidas restrictivas que puedan menoscabar la libertad de conservar su religión o sus creencias o de cambiar de religión o de creencias.

La libertad de manifestar la propia religión y las propias creencias está sujeta únicamente a las limitaciones prescriptas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicas o los derechos o libertades de los demás.

Los padres y, en su caso, los tutores tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

Concordancias: Arts. 13 CADH; 14 y 19 CN; 18 DUDH; 18 PIDCP; 9 CEDH; 10 CDFUE; 3 DADDH; 8 CAFDH; 5 CEDR; 14 CDN.

DIEGO M. PAPAYANNIS (719)

Una justificación política de la objeción de conciencia (720)

El art. 12 de la Convención Americana de Derechos Humanos (CADH) reconoce a los individuos la libertad de conciencia y de religión. Esto implica la libertad de conservar, cambiar, profesar y divulgar su religión o creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado. Asimismo, prohíbe a los Estados partes imponer restricciones que pue-

(719) Investigador del grupo de filosofía del derecho de la Universidad de Girona.

(720) Algunas de las ideas aquí presentadas son una reelaboración de la tesis central expuesta en PAPAYANNIS, DIEGO M., "La objeción de conciencia en el marco de la razón pública", Revista Jurídica de la Universidad de Palermo, Año 9, Nº 1 (julio 2008), págs. 57-83.

dan menoscabar el goce de estas libertades, salvo que exista alguna justificación relacionada con la protección de la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos y libertades de los demás. Esto último, por supuesto, concuerda con lo establecido en el art. 19 CN respecto de la prohibición de dañar a terceros. El art. 12 CADH, en virtud de lo establecido en el art. 75, inc. 22, CN tiene jerarquía constitucional. La objeción de conciencia, entonces, es un derecho que goza de la más alta protección institucional.

¿En qué consiste este derecho? Una primera aproximación sugiere que se trata de preservar la integridad moral de los individuos. Para ello, el Estado debe abstenerse de imponer por medio de la ley cualquier obligación que sea contraria a los deberes que surgen de la moral individual o de la religión de los ciudadanos razonables. Sin embargo, dado que nuestras sociedades están marcadas por el hecho del pluralismo, parece imposible que el sistema jurídico nunca afecte la moral individual de algunos ciudadanos. En este caso, puede advertirse a primera vista que hay una tensión entre las razones que apoyan la obediencia al derecho y las razones que justifican el incumplimiento de ciertas reglas cuando ellas se contraponen con un deber proveniente de la moral individual de los ciudadanos. En qué medida pueden invocarse razones morales para no ser castigado por la inobservancia de una norma válida o para ser liberado de ciertas cargas, y cuál es el límite de la objeción de conciencia son algunas de las preguntas a las que se intentará dar respuesta en lo que sigue. Así, el objetivo de este trabajo es brindar un marco teórico adecuado que dé sentido a la objeción de conciencia en sociedades liberales, democráticas y plurales.

La idea principal que aquí se sostiene es que toda sociedad liberal debe reconocer la *objeción de conciencia*, es decir, el derecho de los ciudadanos a no ser castigados por el incumplimiento de aquellas normas que están en conflicto con los deberes morales que surgen de la doctrina comprensiva que cada uno sustenta. El fundamento de este deber se encuentra en los principios que deben gobernar en toda sociedad democrática marcada por el hecho del pluralismo razonable. Si una sociedad liberal ha de ser caracterizada de este modo, necesariamente debe contemplar la objeción de conciencia entre sus reglas básicas.

No obstante, la objeción de conciencia es muy problemática ya que podría poner en juego la idea de reciprocidad que debe reinar en todo arreglo institucional. Ella exige que todos los que se benefician de un determinado acuerdo social cumplan su parte. Es obvio entonces que el objetor que, según la doctrina tradicional, reconoce la validez de la norma pero se niega a obedecerla alegando razones morales, podría ser considerado como alguien que se aprovecha del funcionamiento de las instituciones *tal como ellas son* sin realizar el aporte que se espera de él. Esta práctica, si ha de ser preservada, requiere una justificación moral.

El desarrollo que sigue, se centrará básicamente en la *objeción de conciencia* antes que en la *libertad de conciencia o religión*, ya que éste enfoque es el más relevante para abordar un análisis de la relación entre el Estado (laico) y los individuos que sostienen distintas creencias, entre las que se cuentan las religiones. Quedará por analizar cuál es el papel del Estado en cuanto a la promoción de los medios necesarios para que los individuos logren llevar adelante su plan de vida con plenitud, cualquiera que éste sea. Es decir, ¿debe el Estado financiar las distintas religiones o sólo debe comprometerse con el respeto de una libertad negativa? Este debate, en extremo interesante e importante, quedará fuera del tratamiento de este trabajo.

En los apartados 1 y 2 se explicará cuál es el marco teórico utilizado para analizar la objeción de conciencia en las sociedades liberales. A la vez, se caracterizará detalladamente lo que implica, desde un punto de vista político, ser objetor de conciencia. El apartado 3 distingue la invalidez por inconstitucionalidad de la objeción de conciencia; esto será fundamental para comprender por qué este instituto, que permite a algunos ciudadanos dejar de cumplir con sus obligaciones jurídicas, no viola el ideal de reciprocidad en los arreglos sociales (apartado 4). Finalmente, en el punto 5 se analizan los límites endógenos y exógenos a la posibilidad de invocar la objeción de conciencia para justificar el incumplimiento de un deber jurídico.

1— *El Liberalismo Político*

Las sociedades democráticas modernas se caracterizan por el hecho del pluralismo razonable. Ello significa que en la misma sociedad conviven personas que practican religiones diferentes, que sustentan distintas doctrinas comprensivas e ideologías que se contraponen en sus puntos de partida. Ante este hecho del pluralismo razonable, Rawls pretende responder desde la filosofía política la siguiente pregunta: ¿cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable formada por ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables? (721).

Los ciudadanos, que se reconocen como libres e iguales, advierten que no pueden basar sus relaciones de cooperación en ideas que se corresponden con una doctrina comprensiva. Por ello, la deliberación pública se orienta por una concepción política cuyos principios y valores son *aceptables* por todos los ciudadanos. La estructura básica de la sociedad (compuesta por las principales instituciones políticas, económicas y sociales) debe ser evaluada desde este punto de vista, que excluye la admisibilidad de aquellos argumentos que no es posible exigir a otros que comprendan o acepten. Cuando dos individuos de distintas religiones discuten sobre cuál es la solución justa a un determinado problema —por ejemplo el aborto— es altamente improbable que logren ponerse de acuerdo si cada uno se limita a esgrimir

(721) RAWLS, JOHN, *Liberalismo Político*, Barcelona, Crítica, 1996, pág. 33.

argumentos que se derivan de su propia concepción religiosa. Un argumento del tipo *mi religión prohíbe el aborto*, no tiene sentido para alguien que no es de esa misma religión. Del mismo modo, un argumento a favor de la redistribución de la riqueza que invoque como precedente alguna parábola del Nuevo Testamento no puede ser comprendido o aceptado por alguien que no es cristiano; al menos no puede ser comprendido como *un argumento* a favor de la redistribución de la riqueza. Por ello, Rawls delimita el ámbito de la discusión a lo que denomina la *razón pública* (722).

La razón pública es una forma de imponer límites al tipo de argumentos que pueden brindarse en el debate democrático en el momento de diseñar las instituciones básicas de la sociedad. Todos los ciudadanos tienen un deber de civilidad, un deber moral que implica una disposición a escuchar a los demás y un compromiso de fundarse en valores políticos, y no de la propia doctrina comprensiva que se sostiene, cuando se apela a la razón del otro para argumentar sobre cuestiones fundamentales de la vida institucional (723). Por ahora no es necesario explicar cuál es el acuerdo al que Rawls cree que los ciudadanos llegarían sobre la estructura básica de la sociedad. Basta señalar que alcanzarían un acuerdo institucional que sería justo y estable. La estabilidad es importante para Rawls para distinguir lo que él llama un consenso entrecruzado (o superpuesto) de un mero *modus vivendi*. El consenso entrecruzado sería el resultado del reconocimiento por parte de los ciudadanos de que es imposible gobernar sus relaciones sociales sobre la base de doctrinas comprensivas dispares. Por este motivo limitan el acuerdo a las cuestiones políticas, dejando un amplio margen para que cada uno desarrolle su vida según su propia concepción del mundo, siempre que esta concepción sea razonable. La noción de razonabilidad es harto problemática en la teoría de Rawls, pero uno de sus significados se relaciona con que los ciudadanos tienen una predisposición a encontrar términos equitativos de cooperación, aceptando que los desacuerdos en las respectivas doctrinas comprensivas no deben impedir un consenso en la cuestión política. Esto es algo distinto de un mero *modus vivendi*, en tanto éste implica un acuerdo sobre la base de la igualdad de fuerzas, la imposibilidad de imponer al otro un determinado esquema institucional (724). Es evidente que el consenso como *modus vivendi* es totalmente inestable, circunstancial o contingente, ya que al no existir este ánimo de encontrar términos equitativos de cooperación cualquier modificación en las fuerzas sociales es suficiente para abandonar el esquema vigente y pasar a uno de imposición de condiciones. Para ejemplificar, puede que un esquema institucional determinado reconozca la libertad de culto, pero si lo hace como consecuencia de que los grupos religiosos en esa sociedad tienen una capacidad similar de negociación y ninguno logra imponerse sobre el otro, habrá un mero *modus vivendi*, claramente

(722) Sobre la idea de razón pública, véase RAWLS, *Liberalismo Político*, *op. cit.*, pág. 247 y, en general, el cap. VI.

(723) RAWLS, *Liberalismo Político*, *op. cit.*, pág. 252.

(724) RAWLS, *Ibidem*, pág. 180.

inestable; pero si, en cambio, lo que fundamenta el reconocimiento de la libertad de culto es que los ciudadanos son razonables, se consideran libres e iguales y pretenden encontrar términos equitativos de cooperación dado el hecho del pluralismo razonable, entonces, habrá un consenso superpuesto en lo que se refiere a cómo tratar la cuestión de la organización política de esa sociedad. Como consecuencia de ello, los individuos aceptarán la idea de razón pública y por medio de la deliberación alcanzarán acuerdos institucionales que serán justos y estables.

¿Cuál es la relevancia de este debate para el tema que nos ocupa?

2— *La objeción de conciencia y el liberalismo político*

El objetor de conciencia se caracteriza por negarse a obedecer el derecho sobre la base de que la obligación jurídica le exige un comportamiento contrario a sus más profundas convicciones morales, religiosas o filosóficas (725). Así, un caso típico de objeción de conciencia podría ser negarse al cumplimiento del servicio militar invocando una presunta prohibición religiosa o simplemente alegando una posición ideológica contraria a su realización, como ser partidario del movimiento pacifista. Nuestra Corte Suprema ha tenido que lidiar con estos casos cuando el servicio militar era aún obligatorio en nuestro país (726). Resulta conveniente, por ahora, pensar en abstracto la estructura de la argumentación brindada por el objetor.

¿Qué tipo de razón invoca un objetor de conciencia para negarse a obedecer al derecho? Quien desobedece una norma cuyo contenido es claro puede hacerlo por varios motivos. Puede por un lado hacerlo en señal de protesta, cuestionando la justicia de la norma, con la intención de generar conciencia social sobre la necesidad de su modificación. Este es el caso de la desobediencia civil. Por otra parte, puede que quien viola la norma ni siquiera tome como algo relevante el hecho de que la conducta que realiza esté prohibida. Es decir que no incluya a la norma dentro de las premisas de su razonamiento práctico. Este individuo no se motiva por el derecho. Por último, quien no obedece puede estar reclamando algo distinto: puede estar reconociendo que la norma es parte de un sistema en general justo, pero sostener a la vez que cumplir con lo que ella ordena implicaría realizar actos que se oponen

(725) Así fue reconocido en CSJN, *Agüero* 1949, Fallos 214:139; donde se sostuvo que “la libertad de conciencia consiste en no ser obligado a un acto prohibido por la propia conciencia, sea que la prohibición obedezca a creencias religiosas o a convicciones morales”. Asimismo, en la disidencia de Cavagna Martínez y Boggiano en el caso *Bahamondez*, se definió la objeción de conciencia como “el derecho a no cumplir una norma u orden de la autoridad que violente las convicciones íntimas de una persona, siempre que dicho incumplimiento no afecte significativamente los derechos de terceros ni otros aspectos del bien común” (véase CSJN, *Bahamondez*, 1993, Fallos, 316:479).

(726) CSJN, *Portillo*, 1989, Fallos: 312:496.

a sus más profundas convicciones. Este es el caso que interesa aquí: el del objetor de conciencia (727).

El argumento del objetor tiene que ver con el hecho de que en una sociedad democrática caracterizada por el hecho del pluralismo, en la que los participantes son razonables, no pueden imponerse deberes a los ciudadanos que sean contrarios a sus convicciones religiosas, filosóficas o morales. Nunca se lograría un acuerdo, un consenso superpuesto, que no incluyera esta libertad de conciencia. Así, Rawls dice que “las personas razonables se dan cuenta de que las cargas del juicio (728) fijan límites a lo que razonablemente podemos justificar ante los demás, razón por la cual [...] aceptan alguna forma de libertad de conciencia y de pensamiento. Es irrazonable que usemos el poder político, cuando lo disfrutemos para reprimir concepciones comprehensivas que no son irrazonables” (729).

Una de las formas en que el derecho protege la libertad de conciencia es por medio de la objeción de conciencia. Esta tiene lugar cuando el individuo solicita al Estado no ser sancionado por el incumplimiento de un deber jurídico que se opone a un deber moral. Es importante aclarar que, según Rawls, la objeción de conciencia no supone la introducción en el ámbito de la razón pública de argumentos provenientes de la propia doctrina comprehensiva del objetor, ya que “no es una forma de apelar al sentido de justicia de la mayoría”. Continúa diciendo Rawls en relación con esto: “no invocamos por tanto las convicciones de la comunidad y, en este sentido, [...] no consiste en una actuación ante el foro público [...] La objeción de conciencia no se basa necesariamente en principios políticos, puede fundarse en principios religiosos o de otra clase, en desacuerdo con el orden constitucional” (730). El hecho de

(727) Sobre las diferencias entre el objetor de conciencia y el desobediente civil, véase MALEM SEÑA, JORGE F., *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona, Ariel, págs. 55 a 57.

(728) RAWLS se refiere a las cargas de juicio cuando alude a las dificultades que enfrentamos a la hora de hacer juicios razonables que tengan sentido. Estas se relacionan, entre otras cosas, con la dificultad de evaluar la evidencia empírica y científica, los posibles desacuerdos en cuanto al peso de la evidencia sobre la que sí hay acuerdo, la vaguedad de los conceptos morales y políticos, las alteraciones que nuestras diferentes experiencias globales producen en nuestros juicios, los conflictos axiológicos a los que nos enfrentamos cuando principios razonables recomiendan cursos de acción incompatibles y la capacidad limitada de cualquier sistema de instituciones sociales respecto de los valores que puede admitir, de modo que hay que proceder a una selección a partir de un amplio espectro de valores morales y políticos que podrían ser realizados. Véase RAWLS, *Liberalismo Político, op. cit.*, págs. 85-89.

(729) RAWLS, *Liberalismo Político, op. cit.*, pág. 92.

(730) RAWLS, JOHN, *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pág. 336. Sin embargo, al analizar la justificación de la objeción de conciencia toma el caso de la negativa a participar en actos de guerra y ejemplifica a partir de quien se basa en principios políticos para ello. El análisis no es para nada esclarecedor ya que sigue existiendo la posibilidad, que RAWLS deja de lado sin fundamentar, de que alguien alegue razones de conciencia basadas exclusivamente en

que la actuación del objetor no sea política implica que puede mantener en secreto las razones que le impulsan a violar la regla jurídica (731). En el esquema que propone Rawls, esto no puede ser de otro modo. No obstante, creo que la objeción de conciencia es algo más que una actuación privada del ciudadano. Como se verá más adelante, de ser acogido favorablemente, su reclamo supone una modificación del sistema jurídico, y para modificar la estructura básica de la sociedad se requiere apelar al sentido de justicia de la mayoría.

¿Qué significa que la actuación del objetor no es política o que puede ser secreta? El único modo coherente de interpretar esto es afirmando que el objetor no pretende modificar el estado de cosas, es decir, no discute la legitimidad ni la validez de la regla, como pauta general. No obstante, pretende que esa regla que reconoce como válida no le sea aplicable a su caso concreto. En ese sentido restringido su reclamo no es político. ¿En qué sentido puede ser secreta la objeción? Que sea secreta dependerá de si para ejercer su derecho a objetar requiere de una acción judicial o no. Si se trata por ejemplo de evitar cumplir con el servicio militar por motivos religiosos, el objetor no tendrá más remedio que solicitar una exención, y para conseguir un fallo favorable deberá brindar buenas razones. Además, la carga de argumentar convincentemente garantiza que tras la objeción de conciencia no se enmascare una violación de los términos equitativos de cooperación. ¿Cómo se distingue al desertor del objetor? ¿Con qué elementos cuenta la comunidad política para distinguirlos más allá de las razones que uno y otro presenten como justificación del incumplimiento? Parece difícil entonces caracterizar a la objeción como una acción puramente secreta y no dirigida a la comunidad. El objetor tiene un deber frente a la comunidad de dar buenas razones que justifiquen su incumplimiento, de lo contrario nada lo diferencia de quien se aprovecha injustamente de los beneficios de la cooperación sin soportar las cargas que ella importa. Teniendo esto en cuenta, resulta criticable que Rawls presente a la objeción de conciencia como un acto privado, que no requiere argumentación frente al resto de la sociedad.

Por otra parte, resulta más acertado interpretar el reclamo del objetor de conciencia como dirigido a modificar el sistema introduciendo al menos una excepción para casos como el suyo. El objetor no impugna la justicia de un sistema que en general lo beneficia. Lo que reclama es que las instituciones se adecuen de modo que sus convicciones morales sean preservadas, siempre que esto sea posible. Por ello, su acción sí es pública, es decir que está dirigida a la comunidad porque tiene como objetivo alterar levemente las instituciones básicas de la sociedad.

Admitir todo esto no implica caracterizar esta práctica como contraria al ideal de razón pública que Rawls sostiene, porque siempre habrá una razón

su doctrina comprensiva. Sobre esto último, véase *Teoría de la Justicia*, *op. cit.*, pág. 343 y ss.

(731) MALEM SEÑA, *op. cit.*, pág. 56.

pública que permita la introducción de razones provenientes de la doctrina comprensiva del objeto. Rawls mismo admite que puedan introducirse en la *discusión política pública* ideas pertenecientes a una *doctrina comprensiva*, religiosa o no religiosa, siempre y cuando se presenten a la vez razones políticas que sean por sí mismas suficientes para habilitar la introducción de ideas provenientes de doctrinas comprensivas (732). Según esta condición exigida por Rawls, la introducción de ideas provenientes de una doctrina comprensiva está justificada si se esgrime una razón pública en apoyo a la introducción de la idea, pero no a la idea misma que se sostiene. Esto podría ocurrir en la objeción de conciencia cuando se esgrime una razón política para permitir que un deber moral prevalezca sobre un deber jurídico. Así, por ejemplo, alguien que no es de mi misma religión no podrá comprender que yo no deba abortar, pero puede comprender, si ha captado el concepto de religión, lo que significa para mí tener un deber moral o religioso de no abortar. Aquí hay una razón pública que puedo esgrimir: que las razones religiosas son importantes para los planes de vida de quienes las sostienen.

Una última cuestión que es importante resaltar es la distinción entre la teoría ideal y la teoría no ideal de Rawls. En la teoría ideal la *objeción* de conciencia no tiene razón de ser. Siendo la estructura básica de la sociedad perfectamente justa no existen argumentos que puedan brindarse para no obedecer el derecho. Sí se presupone en la teoría ideal que los individuos gozan de una *libertad* de conciencia, ya que esto constituye una condición necesaria para el consenso superpuesto. La libertad de conciencia implica la posibilidad de albergar aquellas creencias que uno considere verdaderas, mientras que la objeción de conciencia es una forma de evitar la sanción al incumplir un deber jurídico siempre que se cumplan ciertos requisitos. Ahora bien, cuando las instituciones sociales no son perfectamente justas puede darse el caso de que alguna carga impuesta a un grupo de individuos sea contraria a sus deberes morales. Por esta razón, se da lugar, entre otras cosas, a la objeción de conciencia. Este tipo de instituciones persiguen solucionar los problemas que surgen cuando se aplican los principios de justicia en condiciones no ideales. En otras palabras, la objeción de conciencia tiene sentido en un sistema que generalmente es reconocido como justo por los ciudadanos y ellos obran de conformidad con sus normas por esa razón. En una situación de opresión, por ejemplo, no tendría ningún sentido hablar de objeción de conciencia. Cuando el sistema no es en general justo ningún ciudadano tiene el deber de obedecerlo. La objeción de conciencia es la herramienta de la que disponen los individuos cuando en un sistema *justo* una determinada norma afecta de modo relevante su doctrina comprensiva. Este deber general de obedecer el derecho nace del deber natural que tienen los ciudadanos de apoyar y fomentar las instituciones justas (733). Aún sin

(732) RAWLS, JOHN, "The idea of public reason revisited", *64 U. Chi. L. Rev.* 765, págs. 783-784.

(733) RAWLS, *Teoría de la Justicia*, *op. cit.*, pág. 306 y ss.

compartir el punto de vista de Rawls o cómo él concibe este deber natural y sus consecuencias, resulta plausible afirmar que existe un deber político de sostener instituciones que propongan términos equitativos de cooperación. A partir de aquí, tiene sentido entender la objeción de conciencia solamente en un sistema que en general es justo. En este contexto, este instituto cumple una función de modificación de sistema. El objetor solicita que se adapte un sistema generalmente justo de modo que él pueda cumplir con su parte sin contrariar los mandatos de su propia doctrina comprensiva. En el apartado 4 se explicará que el modo en que la objeción de conciencia contribuye a modificar el sistema es imponiendo una obligación alternativa para compensar la obligación que el objetor deja de cumplir, o no imponiendo la sanción cuando la carga que se elude es incompensable, y ello es así para no violar la reciprocidad que debe existir en los acuerdos sociales.

3— *La invalidez y la objeción de conciencia*

En nuestro país, la objeción de conciencia está reconocida jurídicamente. Como se explicó en la introducción, el art. 12 CADH consagra un derecho que goza de jerarquía constitucional, según lo dispuesto en el inc. 22 del art. 75 CN. Siendo ello así, uno podría pensar que cualquier norma que imponga a los individuos una obligación contraria a los deberes que derivan de su culto, religión o doctrina comprensiva razonable es inconstitucional. En otros términos, podría parecer que la objeción de conciencia es un reclamo de invalidez por inconstitucionalidad de la norma jurídica. No obstante, no es éste el mejor modo de concebir la objeción de conciencia.

Cuando un individuo infringe una norma de inferior jerarquía amparándose en lo que establece una norma de jerarquía superior, su acción puede ser justificada simplemente sosteniendo que el derecho no le exigía realizar la conducta prescripta por la primera norma. Es decir, cuando alguien impugna la validez constitucional de una norma, reclama no ser sancionado por el incumplimiento de la norma cuestionada ya que en ningún caso tenía la obligación de realizar la conducta allí especificada. Por otra parte, el reclamo del objetor de conciencia es de naturaleza distinta. El reconoce la validez de la norma, pero invoca una justificación de tipo moral por haber desobedecido y a la vez reclama que no se le aplique el castigo. Vistos de este modo, ambos conceptos resultan claros e inconfundibles. En la inconstitucionalidad habrá una contradicción entre normas del mismo sistema jurídico y ésta debe ser resuelta negando la validez de la norma inferior. En la objeción de conciencia la contradicción se da entre el deber que impone una norma del sistema jurídico y un deber moral (734) que surge de la propia doctrina comprensiva

(734) MALAMUD GOTI, JAIME, “Cuestiones relativas a la objeción de conciencia”, en Bulygin, Eugenio - Farrell, Martín - Nino, Carlos S. - Rabossi, Eduardo (compiladores), *El lenguaje del derecho. Homenaje a Genaro Carrió*, Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1983, pág. 280. La Corte Suprema sostuvo que no es violatorio de la objeción de conciencia el art. 230 del Código Civil que impone un modelo de

del objetor, y la resolución de la cuestión no afecta la validez de la norma. Esto significa que en el caso del objetor la decisión judicial no dirá que él no tenía el deber de hacer lo que la norma exigía, sino simplemente que está justificado el incumplimiento de ese deber y, por lo tanto, la no imposición del castigo correspondiente. Cuando de inconstitucionalidad se trata, el juez en su sentencia declarará que el impugnante no tenía el deber de hacer lo que la norma inferior exigía.

En resumen, quien cuestiona la validez de la norma, a diferencia del objetor, no solicita que el sistema se adecue para preservar sus intereses morales permitiéndole a la vez cumplir con su parte en un esquema de cooperación social más amplio que en general beneficia a todos. Quien impugna la validez de la norma alega que el sistema tal como es no le impone la obligación. Por ello, no debe compensar ninguna carga ni las instituciones deben adecuarse imponiéndole obligaciones alternativas.

4— ¿La objeción de conciencia viola la reciprocidad?

Para Rawls la sociedad es un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo (735). Esta cooperación debe darse en términos equitativos que definen una idea de reciprocidad. La reciprocidad a su vez implica que todos los que se comprometan con la cooperación y cumplan con ella resulten beneficiados (736). Esta idea se halla entre medio de la imparcialidad, que es altruista, y la ventaja mutua (737). En este marco, el acuerdo que alcanzarían los individuos en la posición original incluiría dos principios de justicia: según el primero, cada participante en la práctica, o afectado por ella, tiene un derecho igual a la mayor libertad posible compatible con la libertad del resto; según el segundo, las desigualdades son arbitrarias salvo que: a) estén vinculadas a cargos y posiciones accesibles a todos y b) sea razonable esperar que resulten ventajosas para todos (738).

matrimonio disoluble. El reclamo de los demandantes consistía en la posibilidad de incluir una cláusula de indisolubilidad para adecuar el acto matrimonial a sus creencias religiosas. Las razones por las que se niega el planteo son dos: por un lado, la norma no impone una obligación jurídica que se contrapona con una obligación moral. Es decir, el divorcio no es obligatorio, sino facultativo en ciertas circunstancias, por lo que la colisión entre deberes es inexistente. En segundo lugar, el derecho de los cónyuges de cambiar de religión también importaría una contradicción con la admisión de la cláusula de indisolubilidad solicitada. Véase CSJN, CSJN, *Sisto*, Verónica Eva, 1998, Fallos 321:92.

(735) RAWLS, *Liberalismo Político*, op. cit., pág. 44.

(736) *Ibidem* pág. 46.

(737) *Ibidem*, pág. 47.

(738) RAWLS, JOHN, "Justice as Reciprocity", en *Collected Papers*, Harvard University Press, 1990, pág. 191. En *Liberalismo Político*, RAWLS reemplaza esta formulación por la siguiente: a) cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones. En primer lugar, tienen que estar vincu-

Para responder si la objeción de conciencia viola la reciprocidad, la práctica debe interpretarse a la luz de estos principios. El problema podría plantearse del siguiente modo: cuando alguien invoca su derecho a la objeción de conciencia para no ser sancionado por incumplir un deber legal, la esfera de libertad del objetor se amplía, por lo que la equidad en la cooperación se quebraría. Otro modo de ver la cuestión sería afirmar que las cargas de la cooperación no estarían distribuidas equitativamente cuando a algunos se les permite objetar el cumplimiento de un deber jurídico por razones morales, religiosas o filosóficas. ¿Es correcto este planteo? Existen razones para creer que no, aunque debe advertirse sobre la necesidad de que, cuando ello sea posible, el objetor compense la carga de la que se lo libera, al no recibir la sanción, con algún otro tipo de carga. En esta misma línea puede desestimarse la crítica con dos argumentos.

En primer lugar, no existen objetores y no objetores *ex ante*. Todos pueden ser objetores si se diese el caso de que una obligación legal colisionase con un deber moral que el ciudadano en cuestión alega tener. De este modo, el esquema de libertades es igualmente amplio para todos, ya que no existen deberes legales que de antemano algunos no están obligados a cumplir y otros sí. Además, el deber legal subsiste, pero la sanción no se aplica; y, por esta razón, el objetor debe compensar la carga que elude con alguna otra. Cuando se plantea la inconstitucionalidad de una norma, en contraste, deja de existir el deber jurídico y, por lo tanto, no debe compensarse la carga. Esto se explica porque la carga estaba ilegítimamente impuesta sobre quien impugna la validez de la norma. Al no haber nadie previamente identificado la reciprocidad no se viola en el esquema institucional. Las instituciones, al reconocer la objeción de conciencia, admiten una figura que podrá generar desigualdades una vez que empiece a funcionar. Algunos serán de hecho objetores y otros no, pero para eliminar al menos en parte esas desigualdades se impone un deber de compensación de cargas. Por ejemplo, alguien que solicitase una exención al servicio militar por razones morales podría ser legítimamente obligado a compensar su carga pagando un impuesto extraordinario o realizando otras tareas para la seguridad nacional u otras tareas de beneficio público. Los tribunales así han resuelto esta cuestión en distintas oportunidades (739).

ladas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades; y en segundo lugar, las desigualdades deben ser a mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (*op. cit.*, pág. 328). Sin embargo, a los fines del argumento desarrollado en este punto la última formulación de los principios es menos clara que la empleada, aunque la conclusión a la que se llega se mantendría. Ello en tanto la nueva formulación del segundo principio sigue siendo respetuosa de la reciprocidad, pero este elemento es más difícil de apreciar. Un acuerdo, cualquiera sea, incluyendo los principios con la formulación tal como está en *Liberalismo Político*, para ser aceptable debe respetar la reciprocidad, y la idea de reciprocidad está mejor capturada en la primera formulación al hablar de desigualdades que resulten ventajosas para todos.

(739) En el fallo *Portillo*, citado anteriormente, la Corte Suprema, en relación con la negativa a prestar servicio militar sostuvo: “el incumplimiento estricto de

En segundo lugar, cuando no fuese posible compensar la carga de otro modo, la desigualdad está justificada por el segundo principio de justicia. Así, la objeción de conciencia genera desigualdades del tipo allí previsto, de aquellas que funcionan en ventaja de *todos* los miembros de la sociedad, ya que *todos* pueden ser potencialmente objetores. Hay que tener presente que quien no puede ser objetor es porque no tiene ningún código moral, y quien no tiene algún código moral no es razonable en la teoría de Rawls (740). En la sociedad, como en un equipo de fútbol, los participantes aceptan ocupar distintos puestos y, consecuentemente, gozar de distintos tipos de reconocimiento y beneficios. ¿Por qué aceptan esto? Porque es beneficioso para todos (741). Del mismo modo, en la sociedad todos aceptarían las desigualdades que pueda llegar a producir la objeción de conciencia cuando las cargas son imposibles de compensar porque es beneficiosa para todos. Piénsese también que las cargas que imponen las normas no impactan del mismo modo en todos los ciudadanos. Así, si un deber jurídico es contrario a un deber moral de los católicos, por ejemplo, el costo de cumplir con el deber jurídico es mayor para quienes sostienen ese culto que para el resto de la sociedad. ¿Es esto equitativo? Cuando está bien articulada por una buena teoría constitucional, la objeción de conciencia permite una redistribución equitativa de cargas igualando para todos los costos de cumplir el derecho. En este sentido, no admitir la objeción de conciencia viola la reciprocidad ya

esta obligación legal no conlleva un peligro grave o inminente a los intereses protegidos por el Estado toda vez que el servicio que se exige debe ser cumplido en tiempos de paz y no requiere, necesariamente, limitar la libertad de conciencia, si es posible hallar alternativas que no eximan al sujeto obligado de sus deberes para con el Estado, pero que tampoco violenten sus convicciones con grave riesgo de su autonomía”. Más adelante, citando la Convención Europea de Derechos Humanos, la Corte añadió: “en la ya citada Convención Europea se ha previsto que los objetores de conciencia puedan cumplir servicios alternativos —que por lo menos deben prolongarse por igual lapso que el servicio normal— en tareas de asistencia social u otros trabajos de importancia nacional, contemplando inclusive las necesidades de los países en vías de desarrollo (resolución 337, ap. C, arts. 1º y 3º)”.

(740) También Scanlon argumenta contra quienes no se preocupan por las razones morales, de la siguiente manera: “las razones que reconoce una persona son importantes para nosotros porque ello afecta el tipo de relaciones que podemos establecer con ella [...] Si una persona no percibe el valor de la música, o el del ajedrez, o no valora la inmensidad de la naturaleza, entonces no podremos discutir con ella acerca de estas cosas, ni podremos disfrutar juntos de ellas [...] Una persona que no puede compartir nuestro entusiasmo por una u otra ocupación valiosa aun puede ser un buen vecino [...]. Sin embargo, los efectos de no ser movido por las consideraciones acerca de lo correcto y lo incorrecto no son tan limitados. Este defecto conlleva una diferencia fundamental porque lo que se pone en juego no es el reconocimiento compartido de algún valor externo, sino, más bien, la actitud de la otra persona hacia nosotros (concretamente, el que no vea por qué es importante que nos pueda justificar sus acciones) [...], el amor no cree que se le deba a nadie la consideración que la moralidad describe en virtud de ser una persona”. Véase, SCANLON, T. M., *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?*, Barcelona, Paidós, 2003, págs. 206 y 207.

(741) Véase RAWLS, “Justice as Reciprocity”, *op. cit.*, pág. 195.

que no sería equitativo que para algunos cumplir con las normas fuese más gravoso que para otros.

Es verdad que el cumplimiento de la ley siempre resulta de hecho más costoso para algunos que para otros. Algunos son perezosos por naturaleza, otros tienen más paciencia y aguardar en un semáforo rojo no les resulta tan costoso como a la mayoría de los conductores o, a la inversa, no tienen paciencia y esperar el cambio de luces les resulta insoportable. Todo esto es cierto, pero de ahí no puede concluirse que el derecho pueda imponer cargas inequitativamente o que usualmente las imponga. Las cargas son equitativas si *ex ante* nadie resulta perjudicado en comparación con el resto. Esto, sin embargo, no es suficiente. El tipo de carga que de hecho resulta desigual entre los distintos ciudadanos no puede estar relacionada con las profundas convicciones. Es decir, aun cuando el costo de cumplimiento sea variable según uno esté de acuerdo con la norma, esté en contra o le sea indiferente, no se viola la reciprocidad si a todos se les reconoce como límite de la obligación jurídica el respeto de los deberes morales impuestos por la propia doctrina comprensiva. La objeción de conciencia es la herramienta con la que en un sistema democrático generalmente justo se hace valer ese límite. La obediencia al derecho no puede exigir a los ciudadanos razonables el incumplimiento de sus deberes morales.

En síntesis, la objeción de conciencia garantiza la reciprocidad y no la viola porque en principio puede imponerse sobre el objeto la obligación de compensar la carga que elude cuando objeta. Por otra parte, si por algún motivo no fuese posible compensar la carga, aún así no se violaría la reciprocidad por dos razones: a) porque los objetores y no objetores no están identificados *ex ante* y b) la objeción de conciencia precisamente permite igualar para todos el costo de cumplir con las normas jurídicas, no imponiendo el castigo correspondiente cuando el deber legal se contrapone con deberes morales del ciudadano.

5— *Los límites de la objeción de conciencia*

Caracterizada la objeción de conciencia en sus rasgos centrales, deben ahora analizarse brevemente los límites que imponen los tribunales al ejercicio de este derecho.

Un primer límite endógeno está dado por la seriedad del reclamo. La objeción de conciencia no puede ser un instrumento por el cual los individuos evaden sus obligaciones jurídicas, alegando que éstas vulneran sus creencias más profundas. En este sentido, sólo pueden objetar quienes enfrentan un *genuino* conflicto entre los deberes jurídicos y los deberes morales de su doctrina comprensiva razonable.

Ahora bien, ¿es suficiente que el conflicto sea genuino? Es decir, ¿es relevante el tipo de creencia en la que se sustenta la objeción? El esquema que se ha propuesto no exige que se distinga entre las distintas creencias. Sólo es

necesario distinguir entre creencias si pensamos que hay creencias mejores que otras o creencias serias y creencias poco serias (742); creencias que deberían ser protegidas y creencias que no deberían serlo. Una sociedad pluralista no puede clasificar las distintas creencias de este modo. En todo caso, la objeción de conciencia protege los deberes morales basados en cualquier tipo de creencia. Es cierto que nuestra práctica tiende a reconocer ciertos reclamos sin problemas, como el del miembro de alguna religión mayoritaria, y en otros casos puede ser más difícil lograr una sentencia favorable. Pero ello no tiene que ver con la caracterización de la objeción de conciencia que aquí se expuso. Ello tiene que ver principalmente con que no hay un método certero para saber cuándo estamos en presencia de una creencia que afecta la propia identidad del demandante y cuándo estamos frente a un individuo que pretende evitar cumplir con las normas por motivos egoístas; y en el caso de las religiones mayoritarias se ha generado, tal vez injustificadamente, una presunción de que ellas sí afectan a sus seguidores de un modo significativo. Entonces, la objeción de conciencia protegería a un individuo que cree que los extraterrestres lo castigarán si cumple con su deber de armarse en defensa de la patria; siempre que su creencia fuese genuina y que el mismo sistema no determinase que el hombre está demente. Cuando una creencia se basa, por ejemplo, en hechos falsos, tendemos a pensar o bien que quien la sostiene en realidad no expresa un sentimiento genuino, por lo que su reclamo no debe ser atendido, o bien que las capacidades de ese individuo están alteradas, por lo que la exención de la sanción, si corresponde, se deberá a motivos distintos de la objeción de conciencia. Lo mismo ocurre si pensamos que los hechos en los que se basa una creencia *probablemente* sean falsos, como en el caso del individuo que cree en los extraterrestres. Como no existe evidencia alguna de que los extraterrestres existan, tendemos a desestimar su reclamo.

(742) La palabra *serio* tiene dos significados en este contexto. El primer significado de seriedad está relacionado con ideas que son mejores que otras. Sobre esta cuestión no es necesario asumir compromiso alguno, aunque la jurisprudencia sí toma una posición al respecto. El otro sentido de *serio* tiene que ver con lo que es atendible. Así, un caso de objeción de conciencia será serio si realmente afecta las íntimas convicciones de quien objeta.

Los sentidos de *serio* que aquí se distinguen pueden apreciarse también en la jurisprudencia: “[...] los tribunales no pueden determinar si la creencia es justa o injusta, razonable o irrazonable, y [...] siendo ella seria debe ser respetada [...]”; “[...] la naturaleza, contenido o imperatividad de los preceptos a los que dice adherir quien plantea la objeción de conciencia no son revisables por vía judicial”; véase CCiv y Com. de San Isidro, Sala I, 29/12/1998, *Ch. M., E. c. Colegio de Abogados de San Isidro*, LLBA 1999, 519. Al decir que el contenido de los preceptos invocados por el objeter no son revisables judicialmente, el tribunal emplea el concepto de *serio* en el primer sentido. En cambio, cuando afirma que la creencia *seria* debe ser respetada, se refiere al segundo sentido. Ya en *Portillo*, citado anteriormente, la Corte Suprema exigió que quien invoque la objeción de conciencia “haya de hacerlo con sinceridad [...]” y demuestre “que la obligación de armarse le produce un serio conflicto con sus creencias religiosas o éticas contrarias a todo enfrentamiento armado”. Este mismo criterio fue expresado por Cavagna Martínez y Boggiano en su disidencia del caso *Bahamondez*, *ya cit.*

Mientras más alejados de la verdad nos parezcan los hechos que subyacen a una creencia, más tentados estaremos de pensar que el demandante es un farsante o un demente (743). No obstante, esto no ocurre con las religiones mayoritarias. Ningún juez analizará, por ejemplo, cuán alta es la probabilidad de que Dios haya descansado el séptimo día. Pero, nuevamente, éste no es un problema del modelo que se ha defendido sino de nuestra práctica social que tiende a ver en las religiones mayoritarias un reclamo serio indiscutiblemente y no tan serio en otro tipo de creencias como la filosofía kantiana o los extraterrestres.

El segundo límite es exógeno, y las sentencias suelen formularlo con expresiones parecidas a la siguiente: “la libertad de conciencia en su ejercicio halla su límite en las necesidades de la seguridad pública, del orden público, de la salud y de la moralidad pública” (744).

¿Qué significa este enunciado? ¿Cuáles son los límites de la objeción de conciencia? ¿Puede un reclamo colectivo prevalecer sobre el reclamo del objeto? Contrariamente, ¿puede el reclamo del objeto, cualquiera sea, prevalecer sobre el interés de la mayoría? Analicemos dos ejemplos. En el primer ejemplo, un individuo alega que la prohibición de matar a otros seres humanos se contrapone parcialmente con su deber de matar a los infieles, es decir, aquellos que no profesan su misma religión. En el segundo ejemplo, el

(743) La jurisprudencia exige de algún modo que el actor genere la convicción de que el deber jurídico se contrapone con un deber moral. Así, en un caso en el que los demandantes alegaron “razones de conciencia con base en creencias religiosas que no les permitirían participar en la elección de autoridades, porque sólo Dios puede establecerlas”, la Cámara Nacional Electoral respondió que “la plena libertad de conciencia del ser humano permanece incólume en el orden religioso estando asegurada cuando se ha instaurado el voto obligatorio en cosas temporales, ya que puede determinar sus decisiones como dicha conciencia le dicte, por eso el voto es individual (art. 9º), gozando de la garantía de su secreto (arts. 13 y 85). Justamente, el voto secreto encuentra único fundamento en resguardar absolutamente la libertad de conciencia y determinación para evitar cualquier tipo de influencia o dominación ideológica y pueda esa persona humana —ciudadano elector— decidir de acuerdo con sus creencias”; véase CNac. Electoral, 21/03/1991, *Pieroni*, La Ley 1991-E, 165. La Cámara analizó la consistencia del planteo, no su contenido. Si el deber de estos fieles es abstenerse de elegir a las autoridades, porque entienden que esta facultad está reservada a Dios, siempre tienen la opción de votar en blanco y para ello no necesitan ser eximidos de su deber legal. En el mismo sentido, CSJ Santa Fe, *Holder*, 1994, La Ley 1995-C, 174.

(744) En el caso *Ch. M., E. c. Colegio de Abogados de San Isidro*, (ya cit.), la disidencia de Cavagna Martínez y Boggiano en el caso *Bahamondez*, ya citado, sostuvo que la objeción de conciencia “en su faz positiva, constituye un ámbito de autonomía jurídica que permite a los hombres actuar libremente en lo que se refiere a su religión, sin que exista interés estatal legítimo al respecto, mientras dicha actuación *no ofenda, de modo apreciable, el bien común*” (la cursiva me pertenece). Asimismo, el art. 12, inc. 3, CADH dispone: “La libertad de manifestar la propia religión y las propias creencias está sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos o libertades de los demás”.

objeto alega que la prohibición de aniquilar cierta especie animal se contrapone con su deber de hacerlo en ofrenda a su dios. En el primer ejemplo la negativa de reconocer el derecho al objeto es fácilmente justificable desde la teoría liberal, ya que en este caso el individuo no estaría respetando el principio de daño a terceros. En los mismos términos que se vienen empleando, este individuo no sería razonable ya que no reconocería la libertad y la igualdad de aquellos a quienes él denomina “infieles”. Este tipo de reclamos, entonces, no están protegidos por la objeción de conciencia y no son motivo de preocupación para una teoría liberal. El segundo ejemplo es un poco más problemático. Uno podría intentar demostrar, del mismo modo que en el primer ejemplo, que el pretendido objeto tampoco respeta el principio de daño a terceros, aunque este camino es más oscuro. La mejor explicación de por qué este caso no es atendible desde la objeción de conciencia es que se trata en primer lugar de una carga no compensable. Es decir, el objeto no puede compensar su omisión de no matar a esa especie animal con otra carga similar. Esto, según se dijo, no constituye un argumento definitivo. Lo que sí es definitivo es que en el caso de cargas no compensables su incumplimiento no puede implicar que la sociedad esté sustancialmente peor. Una sociedad en la que una especie se extingue es una sociedad más pobre, y ello es motivo suficiente para imponer una prohibición de matar a esos animales, aun cuando el acto no generalizado de matar a unos pocos ejemplares no implique la extinción sino que sólo contribuya a ella. Aunque el daño marginal de matar a un animal sea insignificante, la lógica de la acumulación exige castigar ese acto, dado que se trata del tipo de actos que hace que todos estemos peor.

Para terminar de aclarar esta cuestión, pensemos en el caso de los objetos al servicio militar. Uno podría pensar que si todos los que son reclutados objetaran nos quedaríamos sin ejército y todos estaríamos sustancialmente peor. Pero si todos deciden objetar, tal vez haya buenas razones para no imponer un servicio militar obligatorio y, en lugar de ello, profesionalizar las fuerzas armadas (745). Parece ser que lo que nos hace estar sustancialmente peor en ese caso es la existencia del servicio militar y no la objeción de conciencia. En definitiva, qué es estar sustancialmente peor no es algo que pueda ser definido de antemano. Si a cualquiera de nosotros se nos preguntase en qué condiciones estaríamos sustancialmente peor como personas, esto es, en qué condiciones nuestro bienestar disminuiría sustancialmente, no sabríamos qué decir y tal vez nos limitaríamos a señalar algunos ejemplos de circunstancias en las que estaríamos peor. En todo caso, no podríamos generalizar o formular una regla al respecto. Del mismo modo, son los agentes políticos y los tribunales los que deben evaluar el impacto de la objeción de

(745) Al discutir la resistencia al servicio militar, Dworkin apunta que limitar la libertad de expresión tiene un valor pequeño si “quienes auspician la resistencia sólo consiguen persuadir a unos pocos que de otra manera no se habrían resistido [...]” pero si consiguiesen persuadir a muchos, “esto constituye un hecho político importante que no puede ser ignorado”. Véase, DWORKIN, RONALD, *Los derechos en Serio*, Barcelona, Ariel, 1984, pág. 323.

conciencia en el caso puntual ponderando el peso relativo de los principios en juego y no haciendo un mero análisis consecuencialista. Esto implica contemplar cómo el ejercicio de la objeción de conciencia repercute sobre otros principios, que sustentan otros derechos colectivos o individuales, y determinar cuál debe prevalecer en las distintas circunstancias.

Apartándonos del segundo caso, y tratando la cuestión más genéricamente, la formulación empleada por los tribunales, citada al comienzo de este punto, parece reflejar el principio de daño a terceros: ello ocurre con la protección de la seguridad pública, el orden público y la salud pública. Por supuesto, y por razones conceptuales, la moralidad pública debe quedar al margen del análisis, pese a que los jueces se refieren a ella, ya que en un Estado liberal como el descrito, la moralidad pública se limita simplemente al consenso en lo político, que incluye la objeción de conciencia. Entonces, sería un sinsentido afirmar que el límite a la objeción de conciencia está también en la moralidad pública, de la cual la misma objeción de conciencia es a su vez parte. Además, es contradictorio que un juez invoque la moralidad pública como límite a la objeción de conciencia y a la vez sostenga que la razonabilidad de la creencia no puede ser juzgada ni ponderada por el poder judicial. Cuando se habla de moralidad pública parece que se contraponen contenidos de una doctrina estatal con los de una doctrina particular, y esto es un gravísimo error. No es así como funciona la objeción de conciencia ni la propia idea de razón pública.

LA CONVENCION AMERICANA DE DERECHOS HUMANOS Y SU PROYECCION EN EL DERECHO ARGENTINO



DIRECTOR

ENRIQUE M. ALONSO REGUEIRA

AUTORES

CRISTINA ADÉN, ENRIQUE M. ALONSO REGUEIRA,
JORGE AMOR AMEAL, CAROLINA S. ANELLO,
MARÍA ELEONORA CANO, AYELEN ARGELIA CASELLA,
JOSEFINA COMUNE, SANTIAGO EYHERABIDE, DIEGO FREEDMAN,
AGUSTINA FREIJO, SANTIAGO J. GARCÍA MELE, LUCAS GUARDIA,
SONIA SOLEDAD JAIMEZ, JESSICA MOIRA KAWON,
FEDERICO LAVOPA, PABLO LEPERE, DANIEL LEVI,
NATALIA M. LUTERSTEIN, ANGELINA GUILLERMINA MEZA,
MARIÁNGELES MISURACA, DIEGO M. PAPAYANNIS,
NICOLÁS M. PERRONE, ROMINA VERÓNICA PETRINO,
MARÍA LUISA PIQUÉ, LUCIANA T. RICART,
VANESA FLAVIA RODRÍGUEZ, SHUNKO ROJAS,
SEBASTIÁN SCIOSCIOLI, FEDERICO THEA,
LEONARDO TOIA, ALEJANDRO TURYN



LA LEY

Alonso Regueira, Enrique M.
Convención Americana de Derechos Humanos y su
proyección en el Derecho Argentino.. - 1a ed. - Buenos Aires :
La Ley; Departamento de Publicaciones de la Facultad de
Derecho, 2013.
608 p.; 24x17 cm.

ISBN 978-987-03-2415-7

I. Derecho Público. I. Título
CDD 340.9

Copyright © 2012 by Facultad de Derecho U.B.A. Av. Pte.
Figuerola Alcorta 2263 (C1425CKB) Buenos Aires

Copyright © 2012 by La Ley S.A.E. e I.
Tucumán 1471 (C1050AAC) Buenos Aires

Impreso en la Argentina

Todos los derechos reservados Ninguna parte de esta
obra puede ser reproducida
o transmitida en cualquier forma o por cualquier medio electrónico o
mecánico, incluyendo fotocopiado, grabación
o cualquier otro sistema de archivo y recuperación de información, sin
el previo permiso por escrito del Editor

Printed in Argentina

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723