

QUE SON LOS DERECHOS HUMANOS

Luis García San Miguel

Derechos morales o derechos jurídicos



A expresión “derechos humanos” se emplea frecuentemente para designar tanto a los “morales” como a los “jurídicos”, de manera ciertamente bastante imprecisa. En efecto “derecho” parece aludir a alguna facultad o posibilidad de obrar concedida o garantizada por un ordenamiento positivo y tener, en consecuencia, un sentido jurídico. En cambio “humano” parece aludir a cierta cualidad o propiedad perteneciente al hombre, quizá a todos los hombres, independientemente de su reconocimiento por un orden jurídico establecido, lo que tiene sentido moral.

Estas ambigüedades del lenguaje son moneda corriente y no extraña a nadie. Por el momento, quizá nunca, no podemos eliminarlas pues el lenguaje sigue su curso al margen de los proyectos de quienes aspiran a reformarlo. Pero esa ambigüedad nos obliga constantemente a adoptar la precaución elemental de advertir al lector u oyente del sentido en que utilizamos los términos.

Suelo emplear “derechos humanos” en sentido “moral”, para designar ciertas facultades atribuidas a los hombres (inmediatamente veremos a quiénes) por las normas morales (se conciban y se fundamenten como se quiera esas normas).

En cambio hablo de “derechos fundamentales”, siguiendo el uso de nuestro lenguaje constitucional, para designar a facultades concedidas o garantizadas por el Derecho positivo. Esta manera de hablar es convencional y arbitraria, aunque no más que cualquier otra. La utilizo, como queda dicho, por mor de la claridad y también, en alguna medida, porque me parece corresponder a la manera de cómo usa los términos la mayoría, al menos en nuestro ámbito cultural.

Los derechos humanos, tal como uso la expresión, son, en suma, exigencias “ideales” frente a los órdenes establecidos, “ideales” no en el sentido de utópicas o inalcanzables sino en el de fundadas en la moral. Cuando las formulamos pretendemos que el orden juridicopositivo se ajuste a las mismas.

Fundamento moral de los derechos

Cuando en el pasado se hablaba de “moral” mucha gente daba por supuesto un cierto sentido unitario de la misma. Se pensaba que sólo había una moral auténtica: la defendida por la Iglesia. Otras concepciones solían considerarse como inauténticas e ilegítimas y ni siquiera merecían el calificativo de “morales”. Pero uno de los presupuestos de nuestras sociedades democráticas es el pluralismo moral: la legitimidad de diferentes concepciones, ninguna de las cuales puede pretender el privilegio de la exclusividad. Lo que nos conduce a la necesidad de defender con argumentos nuestras posturas morales y, en el caso que nos ocupa, de ofrecer las razones en que fundamos esas exigencias de que hacemos objeto al legislador.

A mi juicio las principales posibilidades de justificación de los derechos se vinculan a dos diferentes sistemas filosoficomorales cuyos más destacados representantes son Kant y Mill y que suelen denominarse racionalismo y utilitarismo¹.

Simplificando bastante resumiremos la postura racionalista diciendo que para ella hay normas morales creadas por Dios, que la razón conoce al mar-

¹ Trato más ampliamente estos problemas de fundamentación en “Consideraciones en torno a una fundamentación filosófica de los derechos humanos”, publicado en el núm. 1 del *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad de Alcalá de Henares* (1991-92).

gen de la experiencia y que son válidas para todos los hombres de cualquier época y ambiente social. En estas normas se apoyan los derechos humanos, que no son más que facultades concedidas a los individuos por las mismas. Estos derechos participan así del carácter evidente de que gozan las normas en que se apoyan y son, como ellas, universalmente válidos.

A juicio de los utilitaristas, los fines a que el hombre tiende (la vida, la salud, la paz, etc.) no dependen de la razón sino del sentimiento o, como Hume decía, del corazón. La explicación más plausible de esto es posible-mente que los hombres tienen ciertas necesidades que desean satisfacer. Al conjunto de esas satisfacciones suelen llamarle los utilitaristas felicidad, que, en definitiva, no es nada diferente del bien. Para ellos, el hombre bueno es simplemente el hombre feliz.

Las normas morales son indicaciones de lo que hay que hacer para obtener aquellas metas. Tienen, por tanto, un carácter puramente instrumental; son medios para un fin. Así, por ejemplo, el sentido de una norma que dijera "debes tomar el medicamento" sería el siguiente: "puesto que quieres conservar la salud (si no quisieras el problema no se plantearía) has de tomar el medicamento que te servirá de medio para ese fin".

Los derechos humanos en esas normas tendrían también el carácter de medios para ciertos fines. Siendo así, por ejemplo, que el hombre quiere ser libre, la realización de ese valor (o satisfacción de esa necesidad) exige que la vida social se organice de tal forma que pueda participar en la elección de sus gobernantes, expresar libremente sus ideas, formar partidos políticos, etcétera. Esas posibilidades de actuación en que, según dijimos, los derechos consisten son instrumentos para el logro de la libertad o, si se quiere, manifestaciones concretas de la misma.

Es obvio, después de lo dicho, que la fundamentación racionalista de los derechos se presenta a sí misma como más sólida. Por de pronto porque las normas en que se apoyan tienen, por así decirlo, el aval de Dios que las crea. También porque la razón las conoce como absolutamente evidentes y universalmente válidas. En cambio, la fundamentación utilitarista parece más endeble, pues, en definitiva, hace descansar los derechos en las necesidades humanas y en el correspondiente deseo de satisfacerlas y ése es un hecho contingente. Los hombres, si estuvieran hechos de otra forma, tendrían otras necesidades y deseos. Por otra parte, como ya dijera Hume, la obtención de esos fines no tiene que ver con la razón. La búsqueda de la felicidad no es, en definitiva, racional (en el sentido de ordenada por la razón) sino irracional, en la medida en que depende del sentimiento. Finalmente, es dudoso que,

desde esta perspectiva, quepa hablar de normas (y consiguientemente de derechos en ellas fundados) universalmente válidos para todos los hombres. Parece más bien que, aunque pueda haber coincidencias entre grupos de individuos, cada uno, en definitiva, puede tener sus propias necesidades y desear satisfacerlas a su manera, a lo que una moral utilitarista posiblemente no tendría mucho que oponer.

Pero el utilitarismo ha de hacer frente a un problema más grave. No es sólo que la fundamentación que ofrece de la moral y los derechos sea más problemática, sino que algunos aspectos de la doctrina son difícilmente compatibles con los derechos humanos. En efecto, los utilitaristas, siguiendo a Bentham, aceptan el principio de la búsqueda de la mayor felicidad para el mayor número, un principio que, a su juicio, ha de orientar la organización social.

Ahora bien, para el utilitarismo parece que la felicidad no incluye a los derechos y, en ocasiones, incluso los excluye. De tal modo que si, para ser feliz, el hombre tuviera que renunciar a sus libertades, la renuncia estaría justificada. Por otra parte se señala que, de acuerdo con aquel principio, los deseos de los más por alcanzar la felicidad pueden legítimamente imponerse a los menos, lo que, en la práctica, comportaría el sacrificio de éstos en favor de aquéllos. Así, creen bastantes autores, que partiendo del principio utilitarista se justificaría la eliminación de los negros o de los judíos y el castigo de cualquier inocente siempre que ello comportara la felicidad de la mayoría blanca.

Ahora bien, resulta obvio que, así entendido, el principio utilitarista, resulta incompatible con los derechos humanos. Pues los derechos son facultades concedidas al individuo para realizarse como ser humano y han de estar fuertemente protegidos. Ello significaría, en la práctica, que, al menos en la generalidad de los casos, se impondrán a los deseos de otros individuos, aunque, como es también obvio, quienes soportan los inconvenientes o limitaciones derivados del ejercicio de los derechos ajenos, tienen, a su vez, sus propios derechos que los demás han de respetar. Todos pierden y ganan en el juego. Pierden en cuanto han de restringir sus posibilidades de acción para permitir que los otros ejerzan sus derechos, pero ganan en cuanto que ellos disponen, a su vez, de esas facultades exclusivas y fuertemente protegidas que los demás no podrán violar. En definitiva, cuando la vida social se organiza de esa forma, es más lo que todos ganan que lo que pierden.

Lo que hay que preguntarse es si el principio utilitarista de la mayor felicidad para el mayor número puede interpretarse de manera diferente a la

que acabamos de ver para no resultar incompatible con los derechos humanos. Para que eso fuera posible la interpretación del principio habría de cumplir al menos dos condiciones: que la libertad y otros bienes (como la seguridad) se consideren partes integrantes de la felicidad, de manera que el hombre feliz (bueno, según los presupuestos de la doctrina) fuera el hombre libre y, en segundo lugar, que “mayor número” fuera entendido como “todos”, de tal manera que la felicidad de los más no supusiera el sacrificio de los menos. Si esta u otra semejante interpretación del principio benthamiano se considera forzada, una filosofía moral que admita la legitimidad de los derechos habrá de abandonarla.

Hemos esbozado muy imperfectamente dos posibles forma de fundamentar los derechos humanos. En mi opinión, pese a su apariencia frágil, la utilitarista o, más precisamente, la ética de la felicidad, resulta preferible. No puedo justificar aquí lo que acabo de decir y he de remitirme a otros trabajos. Diré únicamente que la ética racionalista con su pretensión de fundar las normas en Dios y de presentarlas como absolutamente evidentes a la razón ofrece, a mi juicio, más que lo que puede cumplir. Se comprende que quienes anden a la búsqueda de un fundamento absoluto de la moral y los derechos (y, en definitiva, de toda la realidad) se acojan al racionalismo. Habría que preguntarles, sin embargo, sin son capaces de justificar la existencia de un Dios que garantice los derechos y si la razón humana es capaz de conocer algo en el terreno de los hechos y de los valores y no simplemente (como Hume suponía) en el de las relaciones entre ideas. Para Hume, podemos conocer hechos, pero no a través de la razón sino de la experiencia, y respecto de los valores (juicios de deber ser o como queramos llamarlos), sencillamente no podemos conocer nada, puesto que son asunto del corazón o el sentimiento pero no de la razón (ni tampoco de la experiencia).

Y siendo así, que la moral de la felicidad es probablemente mayoritaria, nos encontramos en una situación paradójica. Como ha dicho Bobbio, en nuestra época los derechos humanos tienen una aceptación muy amplia y casi universal pero su fundamento filosófico se ha vuelto problemático. O, como escribe Haarscher, “somos herederos de una tradición en cuyo seno se forjaron los ideales de los derechos del hombre: en el mismo momento (o casi) en que esos ideales adquieren una posibilidad al menos parcial de realización, perdemos su justificación última”². Lo que habría que preguntarse es si acaso debemos contentarnos con esa justificación no “última” sino relativa, no tras-

² Guy. HAARSCHER: *Philosophie des droits de l'homme* (3.ª edición, Bruxelles, 1991, p. 132.

cedente y apoyada en la voluntad, que parece ser la única posible, abandonando las ilusiones de una justificación absoluta. En lo anterior queda indicado que, a mi juicio, la pregunta merece una respuesta afirmativa.

La titularidad de los derechos

La teoría iusnaturalista, de la que todavía dependemos en buena medida, consideraba los derechos como inherentes a todos los hombres por el mero hecho de serlo. Los legisladores positivos suelen emplear, a su vez, el término “todos” a la hora de adjudicar los derechos, “todos” tienen el derecho a la vida, al trabajo, a una vivienda digna, etc.

Pero basta con haber cursado el primer curso de una facultad de Derecho para saber que no hay (o apenas) derechos positivos de titularidad universal. Esto es particularmente cierto de los llamados económico-sociales; quien tiene derecho a la pensión de jubilación no es el hombre por el hecho de serlo sino sólo quien ha cumplido cierta edad, cotizado a la seguridad social, etc. Eso mismo ocurre con derechos de titularidad más amplia, como pudieran ser los políticos; no todos tienen el derecho a voto sino sólo los nacionales que han cumplido cierta edad, están en pleno uso de sus facultades u otros por el estilo. Quizá el derecho a no ser torturado o a un juicio justo sean de titularidad universal. Del derecho a la vida caben dudas, pues, dejando a un lado los problemas del aborto y la eutanasia, están los casos de la pena de muerte, allí donde está legalizada, que parecen excluir a algunos de la titularidad del mismo.

Pero no trato ahora de discutir si hay o no derechos de titularidad universal. Doy por hecho, a efectos dialécticos, que hay alguno. Pero es lo cierto que la inmensa mayoría son de titularidad más o menos amplia pero limitada. Con eso basta por el momento.

Ahora bien, siendo eso así, hay que entender que el término “todos” al que tan aficionado es el legislador constituyente y el firmante de las declaraciones universales de derechos, quiere decir, en realidad, “algunos”. Claro está que algún lector pudiera objetar que lo que acabamos de decir vale para los derechos positivos (jurídicos) pero no para los morales.

La objeción, sin embargo, no me parece aceptable, pues si consideramos que los derechos morales son exigencias dimanantes de la conciencia individual (pretensiones que los ciudadanos tienen de que el orden jurídico se

configure de cierta manera) no tiene ningún sentido que éstos le exijan al legislador lo que éste no puede cumplir. ¿Podríamos, por ejemplo, exigirle al parlamento el reconocimiento de una pensión otorgada por la seguridad social para todos los ciudadanos sin distinción de edad ni de circunstancias y no sólo para un sector limitado de la población? ¿Tendría sentido que le exigiéramos el reconocimiento del derecho a contraer matrimonio para todos los ciudadanos cualquiera que fuera su edad y no sólo para los que hayan alcanzado cierta madurez psicológica y física?

Un legislador positivo no puede ir repartiendo derechos a troche y moche, como caramelos a los niños. Ha de ajustarse a posibilidades realistas, y quien le haga objeto de exigencias morales ha de atenerse, a su vez, a estas mismas posibilidades, si no quiere perderse en un moralismo vacío y, en definitiva, ridículo.

Por mucho que la tradición iusnaturalista nos haya acostumbrado a pensar en términos universalistas y por muy cómodo que ello resulte (pues si todos tienen de todo no habría desigualdades y posiblemente tampoco haya conflictos), hemos de aceptar el hecho de que la vida social ha de organizarse repartiendo bienes escasos y entre esos bienes figuran los derechos y también los deberes. No todo el mundo puede tenerlo todo.

Otra cosa sería que, en vez de concebir los derechos morales como exigencias concretas, los concibiéramos como grandes declaraciones programáticas o de principio. Aquí las cosas pudieran ser un tanto diferentes. En efecto, principios tales como “todos tendrán derecho a la educación” o “todos tendrán derecho a un nivel de vida digna” o “todos tendrán derecho al libre desarrollo de la personalidad”, por poner sólo algunos ejemplos, pudieran tener efectivamente alcance universal.

Como el lector percibe inmediatamente, ello sólo será posible si el contenido de los principios es muy amplio y, en cierto modo, vago. En ese caso habrá muchas formas concretas de realizar el principio o de ponerlo en práctica. Así, por ejemplo, cabría decir que la acción del Estado que presta atención a un minusválido, la que construye escuelas u otros centros educativos y la que garantiza el cumplimiento de los contratos válidamente establecidos, son manifestaciones de una actividad encaminada a garantizar el libre desarrollo de la personalidad. Claro es que, en concreto, los derechos concedidos al minusválido serán diferentes de los otorgados al estudiante y al contratante, pero todos ellos pudieran constituir, en definitiva, manifestaciones o realizaciones de aquel derecho más amplio y general.

Hay que advertir inmediatamente que no se trata de una cuestión puramente lingüística, los principios generales constituyen polos de orientación

indispensables, en torno a los cuales se articulan derechos más concretos. Así, el principio que reconoce el derecho de todos a la libertad política se concreta en el de los derechos al voto, a la formación de partidos, libre expresión de las ideas, etc. Falto de aquellos principios generales, el legislador andaría a ciegas y podría, por ejemplo, reconocer incoherentemente el derecho al voto y negar la libre formación de partidos o de expresión de las ideas.

Se puede discutir si la conexión entre lo general y lo particular es de carácter lógico (como ocurriría si los derechos concretos “se dedujeran” de los principios) o simplemente pragmática. Que al menos tienen una conexión pragmática es algo difícilmente discutible, como muestra la experiencia cotidiana: no hay libertad política sin partidos, elecciones, propaganda libre, etc. Que la conexión sea pragmática indica, a su vez, que no es muy rígida y que hay varias formas prácticas de realizar el principio general. Pero tampoco es absolutamente flexible, y así, quien, por ejemplo, pretendiera que la mejor manera de realizar la libertad política consiste en prohibir los partidos, la propaganda y las elecciones estaría estableciendo una conexión difícilmente justificable.

¿Podemos decir, en definitiva, que los derechos-principios son de titularidad universal y que los derechos-normas son de titularidad particular? No veo inconveniente en principio en hablar de ese modo. Pero consideraciones de tipo práctico pudieran llevarnos a expresarnos más cautelosamente.

En efecto, el término “derecho” es ambiguo y se refiere tanto al principio como a la norma. Siendo esto así, si decimos que los derechos son de titularidad universal, inducimos al oyente a pensar que todos tienen las mismas facultades concretas, por ejemplo a una pensión (aunque no hayan cumplido cierta edad) o a contraer matrimonio (aunque sean niños carentes de uso de razón). Y esto crearía una gran confusión, especialmente entre quienes no estuvieran iniciados en las sutilezas del lenguaje de los juristas. Desgraciadamente, el propio legislador es responsable de esa confusión en muchos casos. Veamos un ejemplo bastante claro: “Toda persona (art. 23.1 de la *Declaración universal de los derechos del hombre*, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 10 de diciembre de 1948) tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo”. Entendido como “principio”, la traducción del texto pudiera ser aproximadamente ésta: “Los Estados están obligados a realizar una política económica orientada al pleno empleo, aunque ese objetivo sólo pueda lograrse a largo plazo”. Pero es obvio que mucha gente lo entenderá como “norma” y lo traducirá aproximadamente

así: “Todos tienen derecho actualmente a un puesto de trabajo y el Estado está obligado a proporcionárselo y, si no puede lograrlo por el momento, a establecer un seguro contra el paro”.

Es sabido que la regulación del derecho al trabajo establecida por nuestra Constitución se presta a análogas interpretaciones. Todo ello debe llevarnos, a mi juicio, a expresarnos con cierta cautela, para evitar equívocos y, sobre todo, para no crear falsas expectativas. No debemos decir, por tanto, que todos los seres humanos tienen, por el hecho de serlo, los mismos derechos, aunque, ello pudiera ser defendible en cierto sentido. En cualquier caso, está claro que los derechos positivos, o que aspiren a positivizarse, no pueden ser de titularidad universal.

Los derechos frente a la decisión mayoritaria y el interés general

Dworkin ha insistido en la prevalencia de los derechos sobre el voto mayoritario y sobre consideraciones de interés general. Este es uno de los temas clásicos de la tradición liberal. Los liberales temieron que la democracia pudiera volverse totalitaria, adoptando decisiones violadoras de los derechos. No se trataba de un hipótesis puramente teórica, pues la revolución francesa ofrecía ejemplos importantes de esa violación.

Hoy en día, ese supuesto peligro parece haberse conjurado pero no cabe descartarlo por completo. Eso ocurriría, por ejemplo, si un parlamento adoptara una decisión suprimiendo la libertad de prensa o de formación de partidos políticos, estableciendo un partido único, etc.

¿Quién debe tener la primacía en este caso, el derecho individual o la decisión mayoritaria? Para responder a esta pregunta conviene tener en cuenta lo que aquí está en juego. El conflicto se plantea, a mi juicio, entre la conciencia individual (que, por la razón que sea, afirma la validez de cierto derecho) y la decisión de la mayoría (que lo niega).

Planteadas así las cosas, la conciencia individual puede seguir uno de estos dos caminos: someterse a la decisión mayoritaria (porque crea que esa decisión es siempre justa o porque es la menos injusta posible) o bien mantener sus propios derechos frente a la mayoría, considerando que “su” solución es la justa. Ciertamente en ambos casos la última palabra la tiene la conciencia individual, que es quien decide someterse o no a la mayoría. Pero esa decisión lleva en el primer caso al sometimiento y en el segundo a la

independencia. El caso es semejante al del creyente que puede utilizar su libertad para someterse al dictamen de una iglesia o que, incluso dentro de la iglesia, conserva su propio criterio. La solución del problema depende, en definitiva, del mayor o menor peso que se atribuya a la conciencia individual. Aquí no creo que quepan soluciones universalmente válidas y desde luego no soluciones universalmente aceptadas. En definitiva, se trata de un asunto de opinión, aunque algunos traten de revestir esa opinión de supuesta objetividad.

La mía es favorable a la conciencia frente al dictamen de la mayoría. Creo, en consecuencia, que el individuo puede mantener la legitimidad de cierto derecho aunque la mayoría no lo respete. Lo que equivale a decir que, a su juicio, la mayoría puede “equivocarse”.

Ahora bien, si de verdad le importan los derechos, el individuo no debe perder de vista lo siguiente: que el procedimiento democrático es, en la práctica, el más adecuado para establecer y defender esos derechos. Es algo que muestra la historia: democracia y derechos van juntos, en líneas generales y dictadura y derechos van por separado. Y siendo esto así, la conciencia individual habrá de aceptar, en la mayoría de los casos (luego veremos posibles excepciones), el procedimiento democrático. Lo que significará que, en la práctica, habrá de luchar con procedimientos democráticos para cambiar la opinión mayoritaria. Si no lo hiciera así, intentaría desbaratar la democracia sustituyéndola por algún tipo de dictadura y el remedio sería peor que la enfermedad: por haber defendido un derecho perjudicaría a los demás y el balance de conjunto sería negativo.

Cuando la transición española, algunos católicos formulaban reparos a la democracia, alegando o temiendo que este régimen legalizara el aborto. Este temor no era infundado, como luego vimos, pero el dilema con que se encontraban estos católicos era: oponerse a la democracia para defender la prohibición del aborto (lo que, en la práctica, equivalía a mantener el régimen anterior) o apoyar una situación general más favorable a los derechos, como también la experiencia demostró posteriormente, a costa de aceptar junto con ellos el aborto. Esta segunda es, a mi juicio, una postura más favorable a los derechos y la que debe adoptar una conciencia liberal.

No quiere decir lo anterior que no quepan algunas excepciones. Así, una democracia que adoptará decisiones masivamente contrarias a los derechos (estableciendo, por ejemplo, un régimen de terror), la conciencia individual pudiera oponerse legítimamente a la democracia, apoyando incluso una solución dictatorial transitoria y más favorable (o menos desfavorable si se

quiere) a los derechos. Claro está que cabe legítimamente dudar de si, en ese supuesto, el régimen sigue siendo democrático o si, por el contrario, se ha anulado a sí mismo convirtiéndose en dictadura. Ejemplos de esta desnaturalización de la democracia pudieran ser las votaciones que dieron lugar a la victoria del nazismo (en el supuesto de que la elección hubiera sido efectivamente democrática y libre), las recientes elecciones argelinas, anuladas por el partido gobernante, y ciertas medidas adoptadas por los revolucionarios franceses en el pasado, que también desnaturalizaron la democracia.

Salvo estos casos excepcionales, una conciencia individual que tome los derechos en serio ha de aceptar, como dijimos, la justicia procedimental o formal de la democracia, porque ese procedimiento conduce también a la mejor solución material. Y si se quiere algún cambio (el religioso, por ejemplo, que quiere prohibir el aborto), ha de buscarlo de acuerdo con aquel procedimiento y no contra el mismo.

Por lo demás, el propio régimen democrático favorece esta actitud, reconociendo el derecho a la libertad de conciencia y de opinión, lo que equivale en la práctica a reconocer el derecho de todo individuo a oponerse a la decisión mayoritaria e intentar cambiarla.

Digamos, finalmente, que las Constituciones democráticas suelen consagrar, dentro de ciertos límites, la prevalencia de los derechos frente a las decisiones del Parlamento. En efecto, al establecer un catálogo de derechos especialmente protegidos permiten declarar inconstitucionales ciertas leyes y también ciertas decisiones del Gobierno.

Pero dijimos que esto tiene lugar dentro de ciertos límites pues, con una mayoría especialmente cualificada, el Parlamento puede modificar las tablas de derechos, desconstitucionalizando a alguno de ellos, lo que establece el predominio de la voluntad mayoritaria sobre los derechos. Cuando se cumplen estos requisitos, la voluntad mayoritaria es, en la práctica, efectivamente soberana. Por ello no afecta a lo que hemos dicho anteriormente: cuando el Parlamento constitucionaliza o desconstitucionaliza un derecho, la conciencia individual puede legítimamente oponerse y tratar de cambiar las cosas, intentando la formación de una nueva mayoría más conforme con sus presupuestos morales. Todo individuo puede e incluso debe hacerlo.

