



- ◆ Trabajo realizado por el equipo de la Biblioteca Digital de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 del T.R.L.P.I. (Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 12 abril 1996)

IX. FUNDAMENTACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

1. *La autonomía moral de los Derechos Humanos*

Decir que con la modernidad se produce la separación entre Iglesia y Estado es un modo simple para designar un fenómeno muy complejo que lleva aparejado otras muchas y no menos importantes consecuencias. Se puede citar alguna de las principales. Por ejemplo, la desvinculación del pensamiento científico de la competencia doctrinal de la autoridad religiosa. No se trata simplemente de un proceso de toma de conciencia de que el progreso del conocimiento científico no puede quedar supeditado a criterios de carácter doctrinal que juzgan desde fuera de ese mismo proceso sobre la validez o invalidez de sus inferencias internas. Esa desvinculación no se produce tanto como consecuencia de que los científicos intenten desembarazarse de la vigilancia doctrinal que les fuerce a mantener una ortodoxia que, en general, nadie pretende quebrantar, como del hecho de que los supuestos en que se basa el propio proceso cognoscitivo progresa a medida que se especializa y fragmenta, busca prescindir en su fundamentación textual tanto como sea posible de argumentos trascendentes al texto o a la experiencia, y resulta, por ello, cada vez más inaccesible a vigilancia de ortodoxia alguna¹. Como sea, la aparición de la ciencia moderna supuso un cambio

¹ No se puede decir que se trate de un proceso antirreligioso, ni siquiera está vinculado a la reforma protestante. Los principales científicos eran católicos, como Copérnico, Pascal, Galileo y Descartes. Me baso principalmente en la obra de E. Troeltsch.

cualitativo de las relaciones entre pensamiento y doctrina. Hasta entonces pensar fue pensar *dentro* de una tradición doctrinal. Los procesos intelectuales no se orientaban a aumentar el conocimiento empírico explicativo, sino a discutir los problemas de coherencia interna de la propia doctrina en asuntos referentes a la moral y a las costumbres.

Obviamente, esa discusión no se establecía al margen de la experiencia, pero el conocimiento empírico se concebía como una fuente auxiliar para la confirmación o desautorización de las proposiciones doctrinales. La ciencia moderna rompe con esa práctica. El conocimiento no se orienta a mostrar cómo la experiencia confirma la doctrina, sino a demostrar leyes hipotéticas válidas por sí mismas independientemente de la doctrina o para cualquiera que sea la doctrina de que se trate. Pensar *dentro* de una doctrina es pensar de modo ortodoxo. Pensar *fuera* desdeñando contradecir los nexos doctrinales equivale a ser heterodoxo. Pero con la aparición de la ciencia moderna no es necesario pensar en términos de ortodoxia o de heterodoxia sino de compatibilidad o de incompatibilidad o, si se prefiere, de congruencia o de incongruencia. La ciencia moderna es independiente de la autoridad doctrinal porque es un tipo de conocimiento cuyos nexos son de naturaleza distinta de los doctrinales: son hipotéticos, no inferencias que validen o invaliden la compatibilidad entre juicios doctrinales categóricos.

El progreso científico es acumulativo por división del conocimiento entre especialistas en distintos asuntos. Esta fragmentación acumulativa del conocimiento científico contribuye a su paulatina profesionalización. Un profesional del conocimiento es una autoridad en ese ámbito, lo cual significa que la *autoridad espiritual* no puede pretender ser a la vez *autoridad profesional* en la materia científica en cuestión. Este desplazamiento de la autoridad es el motivo principal de que el contenido del conocimientos resulte cada vez más inaccesible a las posibilidades de un control doctrinal. Las relaciones se invierten, y es la autoridad doctrinal la que requiere la colaboración de los especialistas para asumir su propia función orientadora. Eso no significará que los guías espirituales se vean obligadas a desistir de su tarea orientadora, porque el conoci-

miento científico es material y formalmente distinto del doctrinal. Aquél es de carácter acumulativo e hipotético, progresa a base de comprobar y refutar hipótesis, es, por definición, inestable y sustituable; éste pretende ser una adaptación a las circunstancias de los aspectos morales y valorativos permanentes. Los nexos en que se basa la coherencia interna de ambos tipos de contenidos discursivos son, pues, muy distintos.

Lo que importa señalar es que, originariamente, esta autonomía del conocimiento científico coincidió (y no por azar) con la confirmación de la supremacía del poder político sobre cualquier otra forma de poder socialmente instituido. Las normas del soberano se orientan a asegurar esa subversión de los tiempos modernos, ese giro, subyacente al copernicano, que transforma las relaciones de supeditación de la autoridad temporal política a la espiritual religiosa en relaciones de control de la autoridad espiritual por la temporal. También la ley positiva se convierte progresivamente en fruto de un conocimiento experto, de un juicio técnico cuya función consiste en asegurar un orden político cada vez más complejo.

De esta subversión institucional, intelectual y jurídica surge la idea de que la *ética política* ha de ser también independiente (y, a veces, rival) de la *moral religiosa*. Aquélla puede ser y ha de ser consensuada, ésta depende de convicciones particulares de quienes adoptan o profesan un determinado credo. Pero como hasta entonces la autoridad religiosa había tenido como principal función la orientación ética de los creyentes, la misma idea de que la ética ha de ser independiente de la religión conduce a la creencia de que es necesario distinguir entre preceptos éticos de fundamentación política y preceptos éticos de fundamentación religiosa. Una ética universal sería aquella que pudiera *valer* para cualquier ciudadano independientemente de cual fuese su creencia religiosa, y una ética religiosa sería aquella que pudiera *añadir* cualquier ciudadano a su ética política en el caso de que, además, tuviera creencias religiosas. La ética universal basada en razonamientos o motivaciones políticas cabría denominarla "ética pública", ya que puede ser exigida por imperativos políticos o sea de derecho público, mientras que la ética añadida por principios o creencias religiosas debería de que-

dar reservada, en lo relativo a la necesidad de su cumplimiento, a la conducta "privada"².

La idea de expresar en una Declaración Universal, los Derechos Humanos responde a esta creencia de que debe haber principios universales de naturaleza ética definibles políticamente con independencia de los credos y creencias religiosas e imponibles como límites al ejercicio leviatánico de la autoridad política. Aunque la Declaración de 1948 prescinde de cualquier referencia doctrinal explícita no cabe duda alguna de que expresa una mentalidad muy particular, característica del devenir ilustrado de la sociedad occidental cristiana. Los contenidos de la Declaración presuponen el principio de separación de Iglesia y Estado. Que la separación es, en sí misma, conveniente es una idea típicamente occidental que se encuentra razonada principalmente en Hobbes y Locke. Su función es distinguir el ámbito público de la moralidad, al que a partir de ahora designaremos con el nombre de "ética", de lo que ha venido en llamarse la zona no pública, que a veces impropriamente se denomina "privada" y que denominaré "moral social"³. La idea que subyace a esta distinción no se reduce a estimar que los imperativos éticos, por ser públicos, han de prevalecer sobre los imperativos morales, por no serlo (o ser "privados"), sino que entre muchos de sus patrocinadores se piensa que, para garantizar el bienestar y la concordia sociales, basta con cumplir los imperativos éticos pues son los políticamente útiles. De este modo la idea de que la ética es independiente de la creencia o de la convicción conduce a menospreciar las fuentes de moralidad basadas

² No se ha reparado lo suficiente en el dato indicativo de que todos cuantos han patrocinado la idea de que es posible deducir los contenidos de una ética universal, partieron siempre de un específico presupuesto religioso. Probablemente la primera iniciativa claramente consciente se debe a Spinoza. Su *Ética more geometrico demonstrata*, pretende ser dependiente de la mera razón pero sólo en la medida en que la religión cristiana no es ni puede ser incompatible con las deducciones de la razón. Con todo, Spinoza yerra en su optimista creencia de que los preceptos de la ética pueden ser deducidos a partir de un axioma fundamental. Ya llegará Hume con la rebaja para despertarnos del sueño espinoziano capaz de engendrar los mayores monstruos a base de encadenar a las definiciones y proposiciones, explicaciones y demostraciones.

³ Para la argumentación de esta preferencia Cfr. L. Núñez Ladevéze (ed.) *Ética pública y moral social*. "Introducción".

en las creencias y a tratarlas como si sólo fueran fetiches, supersticiones o complejos represivos.

Pero, concebida de este modo, la política queda reducida a un inventario de normas instrumentales basadas en el supuesto compartido por Hobbes, Hume y Stuart Mill de que la libertad consiste en poder hacer cualquier cosa que no perjudique a los demás⁴. La fórmula es incitante pues suministra un criterio de racionalización instrumental de la ética. En todo caso el *alter* es la condición que delimita la iniciativa del *ego*. La libertad en sociedad es la resultante de la mutua interrelación de individuos autónomos, libres para actuar mientras no se perjudiquen entre sí. Si la ética es el resultado de este proceso es natural que se admita el acuerdo entre voluntades como único fundamento del contenido de las reglas. Hay *dos objeciones* que se pueden hacer, no obstante, a la creencia de que se pueden determinar las reglas morales mediante acuerdo contractual entre sujetos conscientes.

La *primera* podemos calificarla de humeana. Hume objeta la posibilidad misma de que el acuerdo racional entre compromisarios pueda sustituir a los procesos históricos de elaboración de normas. La tradición y la costumbre, los ritos y las religiones, resultan de un proceso de transacción socialmente cooperativa que es mucho más adecuado que cualquiera otro procedimiento de elaboración de normas, pues en ellos se condensa, expresa y procesa la información de innumerables generaciones. Por esta razón, cada pueblo tiene el derecho de vivir conforme a sus propias creencias y tradiciones. La objeción de Hume se basa en mostrar que las tradiciones y costumbres son insustituibles como reglas de moralidad porque regulan la información de un modo similar a como el mercado procesa los juicios de valor de los distintos actores a través del dinero, medio de intercambio de todas las preferencias subjetivas, los hablantes procesan los significados comunes a través del lenguaje cuyos signos expresan el valor común de todas las transacciones lingüísticas y

⁴ Para Kant la ética surge del deber, pero la política se basa en la libertad, de modo que una sociedad de demonios puede llegar a convivir políticamente con tal de que se cumplan las reglas aunque el cumplimiento no responda a ningún deber ético.

los distintos gustos estéticos representan estratos implícitamente organizados de preferencias y exclusiones axiológicas.

La *segunda* objeción también es, en parte, humeana. Se funda en la idea de que es imposible pretender que pueda expresarse un primer principio que sea, a la vez, base o supuesto para el comienzo de un proceso deductivo⁵. Pero, esta objeción formal, se puede completar con la objeción material a que el principio adoptado como primero lo sea realmente. En realidad, el deductivismo instrumentalista parte de un supuesto que considera como axioma, pero que, a poco que se examine, no puede considerarse como primer principio. El axioma consiste en concebir la libertad como un proceso articulado entre sujetos conscientes, plenamente racionales y capacitados, por tanto, para negociar las normas a las que habrá de ajustarse su conducta. Es la idea del pacto social resucitada modernamente por Rawls.

Aceptemos provisionalmente el axioma. El contenido de la ética, las reglas de orden de ese proceso, resulta de la transacción deliberativa, o sea del acuerdo entre individuos deliberantes. El equilibrio resultante de la interacción de voluntades autónomas sometidas a reglas orientadas a evitar interferencias entre unas y otras se denominará *orden social*. La idea es teóricamente atractiva pero, cuando se examina, se advierte que carece de suficiente fundamento. Se basa en una ficción sobre quién es el sujeto de la libertad que da por resuelto lo que constituye el problema esencial. Lo problemático procede de que hay que disponer previamente de un criterio para distinguir entre lo que Kant denominaba "el sujeto activo", capaz de negociar derechos y de representar sus intereses por sí mismo, del "sujeto pasivo", aquel que por ser incapaz de defender los intereses por sí mismo ha de ser incondicionalmente protegido. Pero si los que negocian son sólo los sujetos activos, ¿qué garantías tendrán los sujetos pasivos de que sus intereses serán protegidos

⁵ Son cosas distintas enunciar un primer principio y que ese principio sirva de axioma inicial de un proceso demostrativo, como en la *Ética* de Espinoza o en la *Doctrina de la ciencia* de Fichte. Que haya un primer principio puede ser el resultado de una investigación, pero un axioma es el comienzo de un texto. De que haya un primer principio del pensamiento no se deduce que la tarea de pensar haya de comenzar por hacer axiomático el principio.

por los primeros? El concepto instrumentalista de libertad sólo puede aplicarse a sujetos activos, pero es inaplicable a los pasivos. Para saber quién ha de ser protegido incondicionalmente, aunque no se espere ninguna utilidad a cambio de esa protección, es necesario determinar un principio que trascienda, por definición, cualquier supuesto utilitario o que se base en *la ficción de que todos somos igualmente capacitados para negociar* las normas a que ha de ajustarse la conducta colectiva.

En la exposición de muchos liberales que consideran que la libertad de uno comienza donde acaba la de los demás, parecería que la sociedad estuviera compuesta únicamente por sujetos cartesianos o emilios rusionanos, individuos excogitantes plenamente conscientes, con capacidad de obrar. Pero los seres humanos responden a este patrón sólo temporalmente y muchos no llegan a alcanzarlo nunca. Por ello, el orden social no puede ser el resultado del equilibrio entre sujetos formalmente iguales ante la ley, porque la propia ley no puede reconocer que todos los seres humanos sean igualmente libres ante ella. En consecuencia, es inútil pretender que pueda haber un orden político instrumental separado de algún tipo de fundamentación de naturaleza sustantiva sobre qué condiciones ha de reunir un individuo para que la ley haya de considerarlo humano en todo lo concerniente a la protección jurídica de su dignidad o de sus Derechos Humanos. Sin embargo, es también imprescindible encontrar un orden instrumental pues no todos los sistemas sustantivos de moralidad son compatibles entre sí, y la diferencias de criterios morales de naturaleza sustantiva o religiosa es una de las principales fuentes de discordia social. Locke establece como criterio instrumental el *principio de tolerancia* justamente porque comprende la dificultad de asegurar la convivencia pacífica entre personas que defienden opiniones religiosas incompatibles.

2. *Sobre mínimos y máximos éticos*

Una ética que proceda de un consenso deliberativo (o sea, *ex post*) no puede asegurar un comportamiento moral cuando no haya

motivación instrumental para ello. Hume y los utilitaristas tienen razón cuando aseguran que la solidaridad necesita (*ex ante*) de algún asiento sentimental, de los lazos afectivos, y que no puede emerger de la deliberación intelectual de cuán conveniente sea cumplir reglas. Quienes pretenden estimular la convivencia moral sobre la base de un mínimo ético acordado por conveniencias políticas renuncian a comprender que la autoestima, la exigencia y el rigor para con uno mismo son condiciones intrínsecas de cualquier planteamiento moral digno de este nombre.

Si definimos, pues, la "ética" como el contenido de moralidad exigible por el Estado, podríamos definir la "moral" como el contenido ético no exigible políticamente pero al que estamos obligados por el hecho de ser personas que viven junto a otras, a superar nuestras limitaciones, a ser dueños de nuestra corporalidad y de nuestras sensaciones, a controlar nuestros afectos y a ser coherentes con nosotros mismos en la medida en que los demás necesitan de nuestra coherencia para saber a qué atenerse cuando comprometemos nuestra palabra y, en suma, nuestra dignidad. La ética constituye, pues, el mínimo imprescindible regulable coactivamente para que los demás sepan a qué atenerse respecto de nuestra conducta, aunque no puedan asegurarse de nuestras intenciones; el ámbito en el que nuestra libertad no debe entorpecer a la ajena, el cuántum de moralidad políticamente exigible por la sociedad. Pero la norma moral no puede limitarse a la ética pública, a las leyes políticas que impiden que nuestra conducta resulte hobbesianamente agresiva e interferidora de la voluntad o de los intereses de nuestros convecinos. Trataré de mostrar que, por fundamental que sea para asegurar la convivencia pacífica, *el principio de recíproca tolerancia* en el que se funda la neutralidad moral del Estado no puede ser la *única* base para organizar la convivencia. Toda constitución presupone algún criterio *sustantivo*, como es *la obligación de garantizar la vida a quienes no son capaces de asegurársela por sí mismos*, ante el que no es posible ser neutral.

Para que se entienda más adecuadamente este planteamiento, distinguiré *dos criterios de neutralidad estatal*. El principio de tolerancia lockiano es el más razonable y el aplicable a este problema

en nuestras sociedades postmodernas, donde el pluralismo moral se convierte, a veces, en beligerante disidencia. Pero el punto de vista de Locke consistente en que *la tolerancia presupone que el tolerado tenga criterios morales*, contrasta con otras opiniones expuestas en nombre de la modernidad democrática, principalmente con la de Rousseau, los marxistas y el radicalismo intransigente según la cual *todas* las reglas éticas han de concertarse democráticamente sin presuponer que los ciudadanos tengan criterios morales. El Estado no es neutral sino que *impone una ética* que, por decidida democráticamente, la declara neutral.

Según el punto de vista de Locke, el Estado tiene como función conseguir alguna perspectiva desde la que armonizar criterios contrapuestos, supuestos de moralidad que pueden entrar en conflicto pero que se deciden, se expresan, se viven, desde *fuera* del Estado. Según el punto de vista de Rousseau, el Estado tiene la decisión sobre la moralidad, ya que la fuente de moralidad es el contrato en la asamblea estatal, y los individuos *tienen que* reconocer que, si su criterio no coincide con el del Estado, es porque están equivocados (Cfr. *Contrato social* L. IV c^a II). La diferencia afecta a la naturaleza, límite y funciones del Estado. Para Locke, y los que siguen su tradición, la potestad del Estado ha de ser *limitada*. No ha de tener más competencias morales que la instrumental de que sirva para remediar los conflictos que, por motivos morales, los ciudadanos se plantean fuera del Estado.

Ese mínimo de condiciones éticas *neutralizadas* o independientes de los principios morales socialmente compartidos por grupos étnicos, religiosos o culturales es indispensable para asegurar la convivencia en los países democráticos. Mas teniendo en cuenta que el proceso de internacionalización del mundo contribuye a que el pluralismo se extienda, hay que admitir que ese conjunto de normas positivamente expresado tiende a generalizarse. De aquí que sea necesario que se encuentre algún principio universal común a ambos supuestos normativos, un nexo *sustantivo* que asegure la compatibilidad entre los sistemas de normas que puedan derivarse de cada uno de los supuestos. Se presume que la Declaración Universal de Derechos Humanos sirva de nexo. Sin embargo, es obvio que los

problemas morales que se plantean en las sociedades modernas proceden de que la Declaración no es garantía suficiente para establecer un *mínimo ético común sustantivo*. La discrepancia procede de que no hay un supuesto a partir del cual definir una sustancia moral que sirva de base al acuerdo sobre el mínimo de moralidad innegociable definida positivamente⁶. Partidarios de que la ética sea mínima y neutral no están dispuestos a aceptar que pueda haber un fundamento moral universal y previo a todo compromiso, por lo que son impotentes para proponer lo que, en consecuencia con su actitud, queda fuera de su alcance: un criterio universal que sea aceptado por los negociadores por su evidencia y no por la conveniencia de los negociantes de llegar a un acuerdo.

La idea kantiana de libertad pretendía delimitar ese criterio que Rawls renovó actualmente en su *Teoría de la justicia*. Sin embargo, es imposible deducir de un acuerdo sobre el procedimiento de resolver conflictos quiénes han de ser los sujetos legitimados para imponer el acuerdo a quienes no participan en el proceso deliberativo, como también es imposible deducir de un acuerdo procedimental un principio sustantivo. Es necesario encontrar un nexo que articule la compatibilidad interna del conjunto de normas instrumentales con el de normas sustantivas. El nexo que permita incluir en las competencias del Estado no sólo el procedimiento de resolver las discrepancias morales sino también *la parte de moralidad sustantiva que ha de servir de fundamento de la Tolerancia y que se presenta en forma de Declaración Universal*.

Si ese nexo existiera no podría ser objeto de transacción o de convenio pues es justamente la insuficiencia de fundamentos de las normas alcanzadas por transacción o convenio lo que hace necesario que haya de encontrarse algún supuesto de compatibilidad entre órdenes normativos diferentes. Dicho de otra manera, del principio de tolerancia no es posible deducir un orden ético sustantivo, pero un orden ético que carezca de una base sustantiva no podrá servir

⁶ La tesis de Bobbio, compartida en España con matices por Victoria Camps y otros, de que no es necesario discutir sobre fundamentos porque hay acuerdo en los Derechos no es realista. En realidad, estamos de acuerdo en los nombres de los Derechos, pero no en sus conceptos.

de garantía suficiente para proteger a quienes no pueden defender sus intereses particulares por sí mismos. Si no fuera así, no sería necesario más criterio normativo que el ético, pero como es así, no toda la moralidad puede reducirse a la ética transaccional ni deducirse del mínimo imprescindible para asegurar una convivencia pacífica entre partidarios de órdenes sustantivo distintos y, a veces, incompatibles de moralidad. No puede reducirse ni deducirse porque si se prescinde de la fundamentación sustantiva de ese "mínimo" se prescinde *eo ipso* del acuerdo mismo, ya que se discutirá si ese "mínimo" protege o no a los incapaces de pactar, y la idea de que hay un acuerdo se convertirá en una ficción dogmática para que la mayoría de los que están de acuerdo excluya a quienes, de hecho, no lo están.

Pero el imperativo político es insuficiente para garantizar un mínimo de ética socialmente estable. Del cumplimiento de las normas políticas no se deriva que la sociedad política sea mejor o peor, sino que funcione de manera más o menos ordenada por imposición (democrática) de unas voluntades sobre otras. El orden de la ética política, por basarse en la necesidad instrumental o utilitaria de asegurar la convivencia, es de naturaleza regulativa y administrativa; no así el orden moral. La idea de una sociedad política moralmente perfecta tiene poco sentido, porque la perfección política de la sociedad se agota en la articulación de las libertades personales. Aunque se cumplieran exhaustivamente todas las reglas políticas que regulan el orden social, la sociedad no sería, moralmente hablando, mucho mejor de lo que es. Que la sociedad sea un ejemplo de orden político no es prueba suficiente de que sea un ejemplo de orden moral porque el que no haya motivos para encerrar a ningún ciudadano en la cárcel no es prueba de que los ciudadanos se comporten solidariamente. El imperativo moral es más abarcador que el político. Absorbe por completo a la persona. Evidentemente hay muchos actos que no son, en sí mismos, morales, pero que indirectamente lo son por ser personales. La persona es el sujeto de autonomía moral y toda su actividad queda directa o indirectamente impregnada de su sustantividad moral. Todo comportamiento queda supeditado a la intencionalidad de la conciencia moral.

3. *Insuficiencia del cooperativismo positivista*

MacIntyre ha escrito que “una comunidad que contempla su vida como dirigida hacia un bien compartido y que proporciona a esta comunidad sus tareas comunes, necesitará articular su vida moral en términos tanto de virtudes como de ley”. Mi sugerencia es que la ética corresponde al ámbito de la ley, y la moral al de la virtud. Lo primero es un asunto que concierne a la organización política de la colectividad; lo segundo a la integración de personas autónomas que se esfuerzan por vivir virtuosamente sus convicciones morales. Pero para vivir algo hay que poseerlo previamente. La modernidad se ha empeñado en reducir toda la moral a la ética y a la ley, y esa es causa de la zozobra, fragmentación y dispersión de las democracias occidentales. A base de insistir en que el fin político de la persona es convivir pacíficamente con los demás se ha olvidado que el fin moral de la persona es su propia perfección como persona. La moral engloba la ética y, a la vez, la trasciende.

Nos sometemos a normas para evitar que nos hagamos daño, porque somos animales peligrosos que, a veces, nos aprovechamos de la inferioridad de los demás. También somos calculadoramente cooperativos porque podemos intercambiar nuestras ventajas por las ajenas y compensar nuestras desventajas con las suyas. De aquí que no sea necesario que nos sometamos a normas que nos obliguen a cooperar porque la expectativa de obtener alguna ventaja mediante la cooperación no requiere de más aliciente para que nos decidamos a hacerlo. Como la cooperación es resultado del trabajo, si se nos obliga a cooperar sin permitírse nos obtener alguna ventaja rehuiremos esforzarnos cuando podamos eludirlo. Trabajamos más activamente si, además, percibimos que de no hacerlo puede perderse la ventaja que esperamos obtener. Por eso, si la obtención de una ventaja no depende de que trabajemos, somos menos cooperativos. El comunismo no fracasaría si nuestra cooperación no disminuyera cuando sabemos que la ventaja que esperamos obtener no depende de que trabajemos, o si, para asegurar la cooperación, bastara una norma que nos incitara a cooperar. Pero si se trata de cooperar, la norma es más bien un estorbo que un re-

quisito, porque en lugar de dejarnos elegir el modo como podemos aplicar nuestro esfuerzo, lo encauza o lo dirige, lo planifica, sin esperar a consultarnos. Mas nadie puede saber mejor que uno mismo qué necesita y qué le sobra, cómo aplicar su trabajo, dónde y cuándo aplicarlo y a cambio de qué. No puede asegurarse que haya cooperación si no hay un riesgo de perder la ventaja que podamos obtener por cooperar. Así, pues, no cooperamos porque se nos obligue o porque debamos hacerlo sino porque resulta útil y porque no hacerlo suele ser más perjudicial que su contrario. Todo el que trabaja espera alguna gratificación por su esfuerzo. Pero si la compensación estuviera asegurada de antemano, nos ahorraríamos el esfuerzo realizado para obtenerla. Este utilitarismo humeano es suficiente para asegurar la cooperación social entre personas que recíprocamente compensan lo que les falta intercambiándolo por lo que les sobra.

Pero este cálculo utilitarista sobre el que Adam Smith cimentó su investigación para contribuir a la riqueza de las naciones sigue siendo insuficiente para explicar la condición social del hombre. Hay comportamientos humanos, básicos, elementales, de los que depende la supervivencia misma de la sociedad, que son irreductibles a cualquier criterio de utilidad. La subsistencia personal, la de cada uno, sólo se garantiza si alguien, por lo común nuestros padres, se sacrifica sin esperar contrapartida alguna. Ni siquiera los lobos lo son tanto como Hobbes presume que lo son los seres humanos. La sociedad humana está poblada por seres débiles cuya vida no es útil para los demás y cuya subsistencia depende de una solidaridad no instrumentalizable: los concebidos, los niños, los discapaces, los enfermos, los enajenados mentales y los ancianos. Estas personas, que somos todos y cada uno en alguna de las fases de la vida, no pueden quedar a merced de la mera expectativa de que el intercambio cooperativo pueda resultar beneficioso para alguien. De aquí que no sea suficiente fundamento de la solidaridad social necesaria para asegurar el mantenimiento de la sociedad humana el utilitarismo cooperativo diseñado por la tradición anglosajona de Hume a James y Stuart Mill. De la incapacidad para ser útiles surge nuestra *obligación* de cooperar, pues sólo cooperando

desinteresadamente sin esperar nada a cambio se puede garantizar la subsistencia.

Ser social por naturaleza consiste en que los condicionamientos naturales convierten en obligación natural la cooperación con el más débil como condición de subsistencia de la propia sociedad. Por esa misma razón, la libertad política no puede hobbesiana ni humeanamente concebirse como el equilibrio de individuos capaces de defender sus intereses que interactúan en igualdad de condiciones legales, pues no todos los individuos interactúan en tales condiciones. De hecho, ninguno puede hacerlo durante buena parte de su existencia. Hace falta, pues, un *plus* ético que no puede emanar de las motivaciones instrumentales que justifican la neutralidad ética del Estado, ya que de estas motivaciones utilitarias no se deduce ningún principio de protección a los inútiles. Si se parte del supuesto humeano de que el Estado sólo garantiza la ética mínima necesaria para la convivencia, y que la cooperación es fruto de la mutua compensación de utilidades, entonces la solidaridad con los débiles queda en una *zona de incertidumbre*: no puede ser impuesta políticamente ni exigirse jurídicamente ni sancionarse penalmente, y, sin embargo, esta solidaridad es una *conditio sine qua non* de la armonía social.

Lo cierto es que los liberales positivistas jamás redujeron la moral, como ahora suelen hacerlo los radicales, a las reglas políticas de reciprocidad. La apelación de Hume al sentimiento universal de benevolencia es una muestra. Pero Hume, cuya explicación es contradictoria, es el responsable, en gran parte, de esa reducción utilitarista de la moral. Por un lado, dice: “la *obligación moral* está en proporción con la *utilidad*” (*Investigaciones*, § 33); “la *convención pública* es lo que regula la moral” (*Id.* § 39); la utilidad pública de estas virtudes (se refiere a las “*virtudes sociales*” o “*públicas*”) es la circunstancia principal de la que derivan sus méritos” (*Id.* § 41); por otro, “todo hombre tiene una fuerte conexión con la sociedad y se da cuenta de la imposibilidad de subsistir en solitario” (*id.* § 42). Muy aristotélicamente, apela al “*afecto de los padres*, que es el lazo más fuerte e indisoluble que se da en la naturaleza” (*Id.* § 65). Pero su filosofía no puede dar cuenta de un

concepto de "naturaleza" que permita entender al hombre como un *ser no sólo biológica sino también moralmente natural*, es decir, como alguien que ha de cumplir determinadas normas morales, no sólo por motivos *instrumentales*, sociales o públicos —que es lo que el Estado positivista garantiza— sino también por motivos *naturales* (que son las que nos obligan e inducen a sacrificar nuestro interés para ayudar al débil).

Hume incluye las motivaciones naturales en las instrumentales, pero excluye la posibilidad de entender la biología *natural* como una condición *espiritual*, y no sólo material, que explica lo *social*. Tiende a identificar lo moral con los *sentimientos* hasta el punto de precisar que "nuestro juicio corrige o trata de corregir lo que se nos presenta, pero *no es capaz de prevalecer sobre nuestro sentimiento*" (*Id.* § 53, n. 37; el subrayado es mío), todo lo que diga sobre la moral natural dependerá exclusivamente de "los sentimientos", y cualquier sentimiento que nos determine justificará la conducta que adoptemos. Así no es posible articular una moral que incluya alguna norma incondicionalmente cooperativa, pues puede que el "afecto de los padres" sea el "lazo más fuerte e indisoluble que se da en la naturaleza", pero, por utilizar el lenguaje de Hume, eso es una condición "de hecho", no "de derecho". Si nuestro "sentimiento de progenitores" no respondiera a que ese "lazo indisoluble" es una obligación moral y no un mero hecho instintivo, entonces de nada servirá que se diga que el lazo es indisoluble pues cualquier padre lo podrá disolver simplemente con *sentir* que necesita disolverlo. Y ese es exactamente el punto de vista que se impone en las sociedades del bienestar en el tratamiento, sin duda instrumental, del aborto (y de la eutanasia, sea dicho de paso).

Una ética reducida a asegurar la convivencia pacífica entre personas que interactúan no puede ofrecer ningún motivo para el sacrificio del interés egoísta en beneficio del más débil, del que no puede proporcionarnos utilidad o contraprestación alguna. Que este argumento "instrumentalista", propio de una moral concebida como el equilibrio de competencias recíprocas de actores que interactúan, lo proclamen muchas veces quienes más se distinguen por denunciar la insolidaridad de la competencia mercantil y lo expongan en

nombre de la solidaridad, es una de las más paradójicas incongruencias de la discursividad contemporánea. Una ética concebida como un método de evitación de la violencia, y una libertad de rai-gambre leviatánica según la cual es lícito y moral todo lo que no perjudique a los demás, resulta tan delicuescente que no puede servir de base para garantizar ni siquiera el mínimo ético que el Estado necesita asegurar.

Según Locke, en cuya obra se funda la Teoría del Estado Limitado, la capacidad deliberativa en la democracia ha de ser limitada porque de otro modo el cumplimiento de las normas morales no correspondería al plano de la conciencia o de la intención de los ciudadanos sino al plano político y el Estado tendría la facultad de actuar contra la voluntad de los ciudadanos aun en el caso de que fuera contraria a su conciencia. De hecho este segundo supuesto sirve de base al planteamiento de Rousseau, heredero, en gran parte, del *Tractatus theologicus politicus* de Spinoza. Según Rousseau, el Estado, a través del pacto social, o sea de la Asamblea deliberativa de los ciudadanos, es la fuente de la moralidad y, por tanto, a él corresponde la función de decidir las normas morales. En la actualidad, caído el marxismo, que era el heredero intelectual de Rousseau y Spinoza, lo que se discute es los límites de la capacidad del Estado, en términos más bien lockianos, aunque no siempre de modo tan congruente que en el fondo no se piense y en la forma no se argumente en términos rusionianos o espinozianos.

4. *El sujeto pasivo y el principio de igualdad ante la Ley*

Creo haber mostrado que, por fundamental que sea para asegurar la convivencia pacífica, el principio de tolerancia y de neutralidad no puede servir de única base para organizar la convivencia. Ahora trataré de mostrar, como corolario, que no es posible que la Constitución de un Estado deje de presuponer algún principio de protección del más débil, de la infancia, de los incapacitados y de los ancianos, principio que, por no proceder de un criterio *instrumental*, o sea derivado de los intereses de actores capacitados para

defenderlos en la interacción social, denominaré *sustantivo*. Hume reconoce ese principio sustantivo cuando habla de un “sentimiento” o “inclinación natural”, pero lo desmiente al reducir lo “natural” a mero “sentimiento”. El sentimiento no es tan “natural” si no es universal, si no tiene la fuerza de obligarnos en el caso de que no lo sintamos como nuestro. Pero Hume no puede dar mejor respuesta a la obligación moral que la de que, de hecho, *todos* tenemos un sentimiento de benevolencia. Pero si no tenemos ese sentimiento que Hume proclama que tenemos por acorde a *¿nuestra naturaleza?*, no hay ninguna razón para que obremos de la forma que los sentimientos incitan a actuar a los demás si resultare que a nosotros no nos incitan del mismo modo. Si no hay una naturaleza normativa previa es inútil apelar, como Hume, a que el sentimiento de protección de los progenitores hacia su hijo procede de la naturaleza, pues basta con que el padre no lo sienta para que no actúe como si tuviera lo que, de hecho, no tiene⁷.

El principio de Tolerancia no sólo es *instrumental* (se trata de tolerar al prójimo para asegurar la convivencia pacífica entre discrepantes morales) sino *restrictivo*, no universal, pues sólo es aplicable a los previamente capacitados para defender sus intereses. El ciudadano sujeto de derechos y deberes que ha de tolerar a otro ciudadano sujeto de derechos y deberes, no es más que una *parte* de la comunidad como conjunto de todos los sujetos que merecen protección jurídica. Si no hay una noción previa de persona es imposible asegurar que se aplique sin restricción discriminatoria. Pero la definición que se ofrezca no puede depender sólo de criterios científicos, por ser hipotéticos y revisables⁸, ni sociológicos, por ser relativos.

La comunidad política está formada por ciudadanos que han de tolerarse recíprocamente unos a otros y por personas que han de ser

⁷ En la época de Hume esto no era un problema, porque los sentimientos que describía como naturales eran los de la sociedad en que vivía, pero ciertos sentimientos que hoy a muchos les resultan naturales, como el de matar los *nasciturus*, equiparar jurídicamente a las parejas de hecho con los matrimonios, o practicar la poliginia, a Hume le hubieran escandalizado.

⁸ No creo defender dogmatismo alguno sino ser consecuente con la idea postpopperiana de que el conocimiento científico es conjetural.

protegidas, a veces, incondicionalmente, por intolerantes que sean. Un demente, un recién nacido, un anciano han de ser socialmente protegidos, independientemente de que sean tolerantes o intolerantes. El principio de tolerancia *no es, pues, un principio universal* ni el primero de los principios en que se funda la organización política democrática pues si lo fuera tendría que ser universalmente aplicable. Sin embargo, cuando, en nombre del Estado, se trata de aplicar, el principio de neutralidad y de tolerancia se interpreta como si de hecho fuera lo que no es: una pauta de aplicación universal que pudiera valer para todos los seres humanos que han de padecer —y no sólo disfrutar— las consecuencias de las normas del Estado. Pero ocurre que a base de repetir que todos somos iguales ante la ley se ha llegado a creer que es verdad que todos somos legalmente iguales unos a otros. Eso no es cierto ni para la propia ley. El principio de igualdad ante la ley debería enunciarse así: “todos los que la ley declara iguales han de ser tratados por la ley como iguales”. Muchos confunden la igualdad humana con una igualdad legal imaginaria. Pero los niños no son iguales ante la ley a los adultos. Hay que tolerarles comportamientos que a aquéllos no se les admite. Por eso se les exige y castiga menos y se les protege más. También los enfermos, los ancianos y los discapacitados, que no pueden disponer de sus facultades físicas o mentales, han de ser protegidos y no solamente tolerados. Por tanto el principio de igualdad ante la ley no se puede confundir con el de igualdad humana universal porque *no todos los individuos son iguales ante la ley*. Sólo son legalmente iguales las personas definidas por la ley como iguales. ¿Por qué razón o cómo se justifica esa, lo pongo entre comillas, “discriminación” del principio de igualdad legal?

Ronald Dworkin ha dedicado un interesante estudio al principio de Tolerancia aplicándolo a la regulación legal del aborto en las sociedades democráticas. Su argumentación se basa en la sugerente distinción de lo que llama “fundamentos o razones de carácter autónomo o sustantivo” y “fundamentos o razones de carácter derivado o individuales”. Profundicemos en esta diferencia. Llama “de ca-

* Hay otras *desigualdades* legales como los privilegios de inmunidad parlamentaria que no comentamos.

rácter autónomo o sustantivo”, aquellas razones que no presuponen ni dependen de ningún interés particular; y “de carácter derivado” las que satisfacen intereses particulares o propios de un individuo. Interesa enfatizar el punto de vista de Dworkin de que la oposición al aborto se basa en razones de carácter autónomo o sustantivo y no derivado. Según Dworkin, y creo que tiene razón, el feto no tiene un interés propio en sobrevivir. Adjudicar un interés al feto es una idea exótica porque carece de conciencia. La distinción obliga, pues, a discernir quiénes son los sujetos que pueden expresar y defender intereses propios. En general, esos son los que el derecho reconoce como poseedores de capacidad jurídica y de obrar por sí mismos de modo que cualquier disposición legal que hagan tendrá plenos efectos legales. Son los sujetos definidos por el derecho como *iguales ante la ley*. La norma dispone que son capaces de defender sus intereses individuales por sí mismos.

Si la distinción entre “fundamentos autónomos” y “fundamentos derivados” tiene que ver con la defensa legal de intereses propios frente a aquellos que arguyen motivaciones fundamentales para oponerse a esos intereses, entonces es obligado que nos preguntemos a qué clase de individuos reconoce la ley la plena capacidad de defender sus intereses por sí mismos. Y esto es lo que también se pregunta implícitamente la ley al imponer requisitos para distinguir entre sujetos jurídicamente activos y pasivos, entre quienes tienen capacidad legal y quienes no la tienen. Sólo ciertos individuos, de acuerdo con algún fundamento extraconstitucional que da sentido a la norma, son plenamente iguales ante la ley porque son los únicos que, conforme con tal criterio, están plenamente capacitados para defender sus intereses propios. Sólo traslaticiamente podría decirse que un perro tiene interés en conservar su vida, o en conservar el medioambiente; tampoco puede hacerlo un feto, ni tan siquiera podríamos decir que un bebé, un niño, un enfermo mental o un incapaz tengan interés como lo tiene una persona legalmente capacitada para ser “igual” a las demás.

En realidad no somos todos, por prescripción de la misma ley, jurídicamente iguales a los demás, sino que *todos podemos llegar a ser iguales* según la ley si se dan las condiciones normales de desa-

rollo. Pero, ¿cuáles son estas condiciones del "libre desarrollo de la personalidad" ¹⁰⁰? La ley podrá definir las pero no dependen *in toto* de lo que la ley decida. La ley tiene que decidir lo que previamente se reconoce como ser capacitado para defender intereses. La ley puede ser arbitraria porque ni la normalidad ni la anormalidad, ni la cordura ni la demencia, ni la enfermedad ni la salud, dependen, en última instancia, de lo que la ley defina. Así, pues, el problema no consiste en ponernos de acuerdo quienes tenemos capacidad para pactar en una definición que afecta a los incapacitados para el pacto, sino en encontrar un criterio adecuado en el que fundar nuestras definiciones sobre lo que es o deja de ser una condición correcta para estimar que una persona puede valerse por sí misma para defender sus intereses frente a las pretensiones de las demás.

Llego, pues, a la siguiente conclusión: la distinción entre defensa de intereses derivados y protección a individuos indefensos basada en razones fundamentales no sirve para abordar el debate sobre el aborto como un problema de conflicto de creencias que no pueda ser atendido por una Constitución. No es una discusión entre distintos criterios privados de moralidad que deban tolerarse entre sí porque se les aplicara el principio de neutralidad del Estado. Todo Ordenamiento legal, lo quiera o no, incluye ambos tipos de preceptos: los relativos a la defensa de intereses y los relativos a la protección de quienes no pueden defenderse a sí mismos. Aunque muchos exigen la despenalización del aborto argumentando que *todo* individuo tiene un derecho incondicional a disponer de su cuerpo, eso no se corresponde con la realidad social ni biológica ya que no todos los individuos pueden disponer con la misma libertad de su cuerpo y si la ley permitiera que algunos puedan hacerlo de modo incondicional entonces dejaría en inferioridad a quienes biológica, corporal o psicológicamente no están capacitados para ello.

Por motivos no declarables expresamente porque son independientes de cualquier declaración, pacto o decisión que se pueda adoptar por una Asamblea, sea o no democrática, la ley tiene que distinguir entre quienes, por utilizar una expresión kantiana, son

¹⁰⁰ Adopto la expresión del Art. 10 de la Constitución española de 1978

“sujetos activos” de la ley, o promotores interesados, y quienes son “sujetos pasivos”, o meramente beneficiarios. No pueden ser igualados pues esa igualdad situaría a los segundos en inferioridad de condiciones para la defensa de lo que no pueden defender —sus intereses derivados— que acarrearía su plena indefensión. No hay posibilidad alguna de que una Constitución no *presuponga* algún fundamento autónomo, o motivo sustantivo del que el propio ordenamiento no puede dar cuenta, para hacer una distinción entre personas plenamente iguales ante la ley —porque se las reconoce autonomía para decidir por sí mismas cómo han de defender sus intereses— y personas a las que la ley las protege por razones de tipo *fundamental* —ya que no pueden defenderse por sí mismas y ni siquiera se puede decir que sean conscientes de que tengan algún interés en defender algo propiamente suyo, individualmente intransferible: su subsistencia, su vida—¹¹.

Muchos reducen el problema del aborto a una colisión entre exigencias *fundamentalistas* de ciudadanos que tienen creencias religiosas acerca de lo que es ser una persona humana y personas que piensan que sólo a ellas corresponde decidir sobre su cuerpo. Pero es obvio que no es posible reducir la protección jurídica a sólo lo que tiene conciencia y puede defenderse por sí mismo. El ordenamiento no puede aducir argumento alguno de carácter “derivado” para “fundamentar” esa distinción. No puede, porque la responsabilidad jurídica entre una persona que está en perfecta condición para defender sus intereses propios, y un individuo que no lo está no puede ser *equitativamente* equiparable. Y por esta razón la “igualdad legal” no iguala a todos sino que *distingue* a aquellos que pueden defender sus intereses exigiéndoles más responsabilidades que a aquellos que no están dotados para hacerlo. Todo criterio de “igualdad legal” es discriminatorio. La discriminación no se puede basar en razones de las que Dworkin llama de tipo derivado, tiene que basarse en razones autónomas, trascendentes a la Constitución en tanto texto pactado por la voluntad de un conjunto de sujetos capaces de defender sus intereses discriminados de un conjunto de su-

¹¹ Artículos 10, 15 y 20 de la Constitución española de 1978.

jetos incapacitados para defenderlos. Dworkin se confunde al pensar que un ordenamiento jurídico puede ser un sistema de transacciones entre sujetos que defienden intereses derivados o propios, porque sería un texto discriminatorio. Sólo una razón sustantiva basada en una motivación extraconsensual puede explicar por qué el principio de igualdad ante la ley discrimina entre iguales ante la ley y desiguales, entre plenamente responsables y no plenamente responsables, entre el sujeto que es objeto de la *protección* jurídica y el sujeto que, además de ser objeto de protección, es objeto de *exigencia legal*. Sólo si hay una razón de carácter sustantivo, desinteresada o no fundada en el interés derivado de una conciencia empeñada en hacer valer sus propias pretensiones, se puede encontrar un sentido a que el principio de igualdad ante la ley sea discriminatorio.

En suma, lo que se entiende como *igualdad de la naturaleza humana* o de *todos los hombres* es distinto de lo que se entiende por *igualdad* de todos ante la ley. La palabra “todos” en “igualdad de todos ante la ley” es discriminatoria, y no puede aplicarse a *todos* los hombres; pero la palabra *todos* en “*todos los hombres*”, o “*todas las personas*”, no puede ser decidida por la ley, ya que su contenido no puede ser acordado por transacción o compromiso político. Si se decidiera así no tendrían sentido los Derechos Humanos, porque, o bien tienen un fundamento en algo previo e incuestionable, a lo que llamamos “naturaleza humana”, que es anterior a los sentimientos sobre lo que ha de ser esa naturaleza, o bien los Derechos Humanos son convenciones relativas, susceptibles de modificación o de pacto y adaptables a las necesidades políticas de cada Estado particular. El “todos” de “*todos los hombres*” se define con relación a “*la naturaleza humana*”. Pero si hay algo así como una “naturaleza humana”, ha de ser trascendente a lo que la ley, los pactos, las convenciones o las decisiones asamblearias digan sobre qué es o no ha de ser, sobre qué ha de protegerse o qué ha de quedar excluido de la protección legal relativa a esa presunta “naturaleza”. Y si no hay una naturaleza humana que incluya en el *input* cromosómico el ingrediente de la humanidad, el “todos” de la Declaración es aleatorio, arbitrario y equívoco, cualquier cosa menos Universal.

La ley distingue entre los iguales ante la ley y los desiguales que han de ser protegidos para amparar a los desiguales. Así, hay que cooperar con los discapacitados, con los niños y con los ancianos, y no solamente tolerarlos. No se trata, pues, de un supuesto anormal, de una excepción que se imponga a la mujer¹², por serlo, sino de una aplicación del principio general de que el débil debe ser auxiliado por el que está más próximo, como ocurre con los deberes familiares (que sólo se exigen a los que son padres, o a los que son hijos, pero no a los que no son ni una cosa ni otra) de educación y atención conforme a las posibilidades sociales o la de auxilio al accidentado. La Declaración de Derechos no puede decidir quién es el sujeto reclamante de un "derecho humano" ya que muchos de *los protegidos por esa Declaración lo son justamente porque no están capacitados para reclamar*. Por tanto, la pregunta es: ¿por qué razón se ha de proteger a un niño desde el momento de su nacimiento

12 En el caso de la mujer embarazada hay una diferencia, pues obliga a proteger a un individuo albergado *en su cuerpo*. De aquí que también sea normal la pregunta de *hasta dónde se la puede obligar a cooperar*. ¿Se la puede obligar a que coopere con el embarazo, aún a riesgo de su propia vida? ¿Se puede aplicar el principio de legítima defensa física y psicológica frente a quien como el feto *subjetivamente* no realiza una agresión? Tal vez pueda hablarse de defensa de la propia vida cuando alguien la pone *objetivamente* en peligro. Pero lo importante es que *la ley política no puede imponer una obligación incondicional, ilimitada, de cooperación con la gestación*. La ley puede admitir casos de despenalización por motivos de autodefensa de la integridad psicológica y física, sin que, por ello, claudique del principio general de que es necesario proteger la vida humana en sí misma. Aceptar este punto de vista es distinto de argumentar que la despenalización es un asunto que concierne a la conciencia privada de manera que se pueda cómodamente aceptar una ley que la conciencia rechaza. La apelación a la "conciencia" como último criterio de decisión ética es discriminatoria para quienes no tienen conciencia.

Se podrá oponer que este planteamiento es una argucia para admitir el aborto por la puerta trasera mientras se lo rechaza por la delantera. Sin embargo, *hay una gran diferencia, creo, entre reconocer, como a veces se hace, un derecho al aborto, y aceptar motivos de exención de la obligación de cooperar con el embarazo*. Ni jurídica, ni social, ni moralmente se trata de lo mismo. En un caso, sólo se reconocen derechos derivados e intereses explícitos de la madre; en el segundo, la ley considera motivos fundamentales y autónomos, una moralidad sustantiva que ha de ser protegida en común. Esta diferencia es decisiva ya que supone que la propia ley presume implícitamente una fundamentación *universal* de los Derechos Humanos.

y no desde el momento de su gestación cuando las razones para proteger a uno y a otro son todas de carácter *fundamental* ya que no pueden serlo de carácter derivado?

La respuesta a la pregunta sobre qué requisitos han de considerarse para que la ley proteja a una persona humana no puede separarse de la respuesta a esta otra: ¿qué es naturalmente —por naturaleza, y no por arbitrio legal— un individuo de la especie humana? Ser persona no es lo mismo que ser sujeto de derechos y de obligaciones. Desde el punto de vista de una ley coherente preguntarse sobre qué es ser persona equivale a preguntarse sobre qué es ser *naturalmente* un ser humano. El criterio para precisar quién es digno de la protección jurídica no puede ser otro que la procedencia *natural*. Cualquier otro sería convencional, caprichoso, interesado o arbitrario. La referencia a la naturaleza ofrece un criterio inequívoco y desinteresado para distinguir, independientemente de que la ley lo sancione o no, entre lo que es ser constitutivamente humano y lo que es defender un criterio derivado de la propia conciencia o del propio interés.