

Recensiones

ROSARIO SERRA CRISTÓBAL: *La Libertad ideológica del Juez*. Valencia. Tirant lo Blanch, 2004.

Es importante reflexionar sobre una figura esencial del Ordenamiento Jurídico para los ciudadanos: el Juez. Por encima de las grandes leyes, de la confección de las mismas, de la Política de gran altura, los ciudadanos, cuando poseen algún problema que el entramado administrativo no les resuelve, acuden a los jueces a los que no conocen y presuponen imparciales e independientes. De ahí la enorme importancia de esta figura humana, que sale de la propia sociedad y sobre la que conviene reflexionar como hace en esta Monografía la Profesora Serra Cristóbal, siguiendo la fecunda labor de la Universidad de la ciudad de Valencia. Partimos de una convicción en nuestro planteamiento previo: el progresivo acercamiento de las ramas del Derecho en el tratamiento de los temas jurídicos, y de entre ellas del Derecho Constitucional y de la Filosofía del Derecho, como ciencia práctica que reflexiona sobre la Ley y sobre todo el proceso de su aplicación para resolver problemas jurídicos, no para realizar teorías de gran altura general o para el estudio de la Historia de la Filosofía en general, defecto éste que ha llevado a esta ciencia a una confusión en sus planteamientos. Por ello, cada vez se tornan más interesantes todos aquellos estudios que, como el actual, reflexionan desde la norma, desde los casos conocidos, acerca de temas centrales como es el caso de la Libertad ideológica de quien, por el texto constitucional, es Poder, Poder Judicial en cada uno de sus miembros.

La Obra empieza con la pertinente *evolución histórica de la concepción del Juez* (página 17, en adelante p.) como no podía ser de otra forma. Esa evolución que desemboca en la figura del juez-funcionario actual, desde la Segunda Guerra Mundial, partiendo del Juez real, del Juez del Rey... y su utilización por el Tercer Reich alemán para su fines o en la Inglaterra absolutista por poner algún ejemplo. Es una figura que en toda Europa y Estados Unidos crece en protagonismo hasta la paradoja final como dice la autora, con toda la razón: «Se está viendo un fenómeno un tanto paradójico: por una parte, cada vez se apela más a la justicia en todos los ámbitos, y se depositan en ella todas las esperanzas como última garantía del Estado Democrático de Derecho, y al mismo tiempo, la Administración de Justicia se percibe negativamente y con grandes carencias por el conjunto de la Población, siendo una de las instituciones peor valoradas» (p. 25). *El problema de la Legitimidad del Juez*, es del que parte el estudio. Claro está que la legitimidad de una persona para ocupar el lugar de quien, por autoridad estatal, va a resolver litigios de otros de forma independiente, se puede observar desde varios prismas como hace la profesora Serra Cristóbal. Una de las primeras legitimidades es técnica: la posición supra-partes del juez independiente e imparcial en el proceso del que está entendiendo (p. 27). La independencia basada no sólo en la idea aristotélica en su esencia, sino por fuerza de Ley, reforzada por los artículos 12 y 13 de la Ley Orgánica del Poder Judicial, el código de conducta de los jueces en España.

Independencia, dependencia sólo de la propia Ley. Imparcialidad: otra nota del juez; citando el caso Piersack el TEDH en su sentencia de 1 de Octubre de 1982 divide esa imparcialidad en subjetiva (convicción personal del juez actuando en un determinado litigio del que conoce) y objetiva (las garantías suficientes para disipar dudas acerca de la parcialidad del juez).

La imparcialidad subjetiva es la más difícil de determinar, pertenece al fuero interno de cada juez, algo que el Realismo judicialista explicó de forma monográfica. La Le-

gitimidad que preocupa después, es la del *propio sistema de elección para ostentar la categoría profesional* (y social) de Juez. Existen distintos sistemas de selección de jueces sin que se haya demostrado la preferencia o eliminación de los problemas de parcialidad en ninguno: la prueba-oposición como examen libre de conocimientos se ajusta a la Legalidad constitucional de acceso a la función pública en condiciones de igualdad (art. 23,2 CE) y atendiendo al mérito y capacidad (art.103.3 CE), opción de España, Francia con sus variantes, Portugal, Italia... Todos ellos combinan este sistema con el concurso entre reputados juristas, algo de lo que la Justicia tampoco puede prescindir, sea cual sea la fórmula por la que se opte. El modelo inglés es el de la elección del juez por un órgano de naturaleza política (Lord Chancellor) con mucha participación de los colegios de Abogados en sus informes, de los prestigiosos Abogados que quieran ser Jueces. Es un sistema que presenta sospechas en su propia esencia y docilidad en los elegidos, al menos como presunción de quien acude a ellos resulta elegido. Otros sistemas son los que eligen de modo conjunto a los jueces entre Poder Legislativo y Judicial, como es el caso de España en su cúpula dirigente, el Consejo General del Poder Judicial, en la elección de los Magistrados en sus instancias Superiores (Tribunal Supremo y participación en el Tribunal Constitucional), como en el caso alemán y la participación de los Länder, en sus comisiones judiciales.

En España el llamado tercer y cuarto turno, se asemejan a este tipo de elecciones mixtas, sin demostrarse hasta la fecha, que algún elegido por esta vía posea menor conocimiento que el juez de oposición o que dicte resoluciones de menor nivel que los magistrados que ingresaron por oposición, ya que, en su gran mayoría, provienen de otros cuerpos de oposición, o del ejercicio ininterrumpido de la docencia y de la Abogacía durante años. De entre todos los sistemas, el de Estados Unidos es el que más llama la atención. Los Jueces del TS y del Tribunal de Apelación y de los de Distrito, son designados por el Presidente de la nación y confirmados por el Senado; las sospechas de par-

cialidad dejan de ser tales para ser una realidad palpable. La fórmula mixta actual de elección de los miembros del Gobierno Judicial, mixta entre el Parlamento pero con una lista de jueces promovida por las Asociaciones judiciales en España, no ha solucionado el problema, notorio y palpable también, de la división política de los partidos dentro del órgano de dirección de los Jueces. La elección democrática de los jueces como quisiera Montesquieu (p. 45) nacida en un contexto histórico como el suyo, es impensable representando la máxima sospecha de parcialidad en los jueces y además difícil de sustanciar fácticamente, y quién sabe o tiene conocimientos para elegir de los ciudadanos legos en Derecho, o que sólo votaran los Abogados y juristas, con el clasismo que esa opinión supone y su dudosa legalidad en la Democracia.

Más tarde, se reflexiona sobre *las consecuencias de esa fórmula de elección* de la legitimidad del juez, en su selección en el sistema continental o en el del Common Law, el problema, sea cual sea el sistema de elección, es de su representatividad.

Al aumentar su protagonismo en el sector político público, en la vida social, es la hora de preguntarse dónde está el equilibrio en sus libertades de quien es Poder y es ciudadano, en concreto, en su libertad ideológica y todas sus manifestaciones. El juez, —se pregunta la autora—, ¿está deslegitimado para el pleno ejercicio de determinados derechos fundamentales?; sigue siendo ciudadano con sus libertades reconocidas; el artículo 117 de la CE le califica de independiente, de inamovible, de responsable, de sometido sólo al imperio de la Ley, el propio Estado dicta normas para garantizar la independencia del juez, (art.402.1 de la LOJ), pero el TC ha indicado que el juez, de forma lógica ha de verse limitado en el ejercicio de su libertad de expresión, (STC 178/1989, FJ 3º).

El TC se basa en las restricciones que establece el artículo 10.2 de la Convención Europea de Derechos Humanos, en el caso de la imparcialidad del poder judicial, y el art.10. 2 de la CE entiende que las normas se han de interpretar en este sentido (p. 61). Por ello, *las limitaciones*

al juez en su libertad ideológica son necesarias, en cualquiera de sus manifestaciones: ideológica, de expresión, de cátedra, religiosa, de objeción de conciencia, de reunión, de manifestación, de asociación, que se analizan posteriormente. La libertad ideológica (independiente e imparcial) se ha defendido que es necesaria; se citan sentencias conocidas (caso Senador Castells STC 47/1982, caso Hormaecha STC 64/2001, con respecto a la libertad ideológica y la parcialidad del Magistrado, desaparecido ya, Claudio Movilla...), que demuestran el equilibrio de esa libertad y sus manifestaciones externas con el cargo que se ocupa.

Con respecto a la libertad de expresión del Juez, se analiza en un breve recorrido doctrinal un primer problema de profundo calado filosófico jurídico: *libertad interpretativa vs. libertad de expresión* (p. 72) y se examinan los diversos modelos que han existido y quizá vuelvan a existir: el *positivista*, que no concebía lagunas jurídicas fuera de la ley, insuficiente, que forzaron las decisiones en la argumentación y en otros parámetros. Contra ello, *el realismo jurídico* que se basó en lo contrario: el razonamiento psicológico para la aplicación del derecho, con un escepticismo ante las normas; inseguro se tornaba cualquier análisis demasiado rotundo. *Kelsen*, el revisionista del Positivismo, cree que el juez crea Derecho cuando plasma su valoración personal, pero dentro de las opciones que la Ley le permite, reconociendo que existen esas lagunas (p. 74). Se acude al *modelo positivista de la discreción judicial*, se crea derecho, pero el más adecuado y operativo como propone *Hart*, ante los casos difíciles. *Alexy es el propulsor de la teoría de la argumentación jurídica*, entendiendo que el caso especial se debe resolver por el razonamiento moral, el cual tendrá limitaciones. Otros autores (Gadamer, Esser, Perelman) *se basan en el razonamiento problemático* para resolver casos controvertidos, morales, razonamientos o técnicas de la argumentación, y el buen juicio, la prudencia y la naturaleza de las cosas, lo que les acerca al *Profesor Dworkin y su modelo de la respuesta correcta*, concibiendo el Derecho como integridad (p. 77).

El Derecho no sólo son normas sino principios, que deben decidir en los casos difíciles, pues esos principios son los que expresan derechos morales básicos, que tienden a proteger derechos naturales previos. Como señala *Zagrebel'sky*, *al juez hoy le corresponde concretar los derechos naturales individuales y sociales*, legisla en menor medida, esos principios que los gobernantes le marcan y ofrecen.

Existe una *delegación explícita o implícita de la comunidad política* en otro Poder para concretar derechos, llega a decir Guarnieri, dentro de la diferenciación que existe, claro es, entre el Sistema europeo continental y el Anglosajón. Así pues, queda demostrado que el juez puede crear Derecho y que esa operación subjetiva debe tener límites, esa interpretación social que la norma le impone (art.3.1 Cc) y la influencia política, el propio Sistema, debe minimizarla. El juez debe tener sus propios principios, pero ¿cuándo?, ¿a la hora de manifestar opinión sobre la norma que va a aplicar? También, pero con límites legales: posee su voto particular y sus razonamientos legales para ello si es órgano unipersonal o colegiado. En Estados Unidos se distingue entre las *concurring opinions*, de acuerdo, pero alguna razón se añade al fallo, y las *dissenting opinions* opinión contraria al fallo y el fundamento del Tribunal. Es una opción individual del Magistrado (algunos componentes en el TC español abusan de esa opción de forma notoria, y no siempre de fondo) reconocida por la propia norma (260 LOPJ, 206 LOPJ) como manifestación de la libertad de opinión del Magistrado (se cita ATS de 1 de octubre de 1997, RA 1998/28). Ahora bien, existen otras manifestaciones de opinión durante el proceso (p. 91): sobre una de las partes que interviene en el proceso, pero las desconsideraciones (son falta grave o leve 418.5 LOPJ, y 419.2 LOPJ) y la reiterada Jurisprudencia (como la STS de 24 de abril de 1998, RA 7329) limitando las expresiones acerca de las partes que visten la toga o no en el proceso a quien ostenta el grado de Magistrado.

Así también expresiones sobre el caso pendiente de resolución, se encuentran penadas como falta muy grave (Art.417 LOPJ), dándose nombres de Jueces-estrella en

España por todos conocidos y su escaso sentido de la prudencia en su función. La verdadera limitación es la de no detallar datos de los procesos pendientes o que pueden estarlo ni en esa ni otra jurisdicción; ello puede atentar contra la imparcialidad de otros magistrados, así en Estados Unidos es conducta grave recogida en el art. 3 de su Código de Conducta Judicial. En estos casos, no cabe sino la recusación del juez poco prudente o irresponsable.

Otro caso, es el de opiniones de un Magistrado del TC sobre cómo se sentenció un caso ya pasado o comentando la Jurisprudencia, donde existe una flexibilidad grande (ATC 379/1993, de 21 de diciembre). La Monografía analiza las manifestaciones del juez sobre su vida privada estando pendiente un proceso de interés social, donde los límites deben existir basados otra vez en lo razonable.

El Juez y su libertad de expresión fuera de la actividad jurisdiccional: tampoco es un ciudadano «normal». Se analiza el factor tiempo, cuándo se está en un caso ligado o no, factor lugar, ámbito en el que el juez se expresa —público, privado—, medios de comunicación, y se analiza el modo de esa expresión y el contenido o materia.

El juez, como otro docente en la Universidad en las escuelas de Práctica, actividad que se le tiene permitida con el permiso del CGPJ (art.397 LOPJ), posee libertad de cátedra, pero no se entiende total es decir, se ha de respetar el Ordenamiento jurídico al que se sirve igual en su obra científica, lo que no impide criticar y exponer reformas, algo en lo que no se coincide con la autora del trabajo ya que entiende que esa libertad ha de ser total, pero es difícil teóricamente mantener opiniones contrarias a las que la Legalidad está dirigiendo en la práctica judicial, salvo en el caso teórico de laboratorio.

Se cita el caso del Juez de Liechtenstein Wille —sentencia de 28 de octubre de 1999—, en el transcurso de una conferencia sobre problemas en el régimen constitucional, desavenencias entre el Príncipe y el Parlamento, donde decidiría el Tribunal; en este caso, se defendió la libertad de expresión del Magistrado por parte del TEDH.

Las manifestaciones de opinión en los medios de comunicación, en su actuación es impensable que no tengan limitaciones, si ya las tiene el ciudadano normal o de a pie. La imparcialidad y la neutralidad es lo que debe de guardarse en esa actuación (se citan Jueces del País Vasco y un comunicado, caso del locuaz Presidente del TC y declaraciones sobre las CCAA históricas, caso del Magistrado colaborador de televisiones y radio excediéndose en esas opiniones sobre otros compañeros, gobiernos, etc.). No existe un código de actuación de las intervenciones de los jueces de los Magistrados en los medios de comunicación, sino ya como faltas cometidas por expresiones realizadas en esos medios, algo que sí existe en Italia o Francia de algún modo, y el caso belga, donde el juez no puede acceder a los medios en el ejercicio de su cargo, si no es con una autorización de superior. Por su impacto y difusión, las limitaciones son necesarias, dentro de la racionalidad y ello ya está regulado como prohibición al Juez (art. 395 LOPJ, dirigirse públicamente a los poderes públicos por su actuación, art. 418 o dirigirse a los otros juzgados, pública o privadamente por su actuación...) De forma institucional, se permite y se ha permitido por ejemplo que el Presidente del GJPJ, pueda, en defensa de su institución, dirigir cartas o realizar declaraciones para el ejercicio de su función, así como su Portavoz y, en general, las Asociaciones judiciales (formalismo para no llamarlas partidos políticos p. 127?) por medio de sus portavoces.

Un punto que trata la monografía es el de *las libertades de creencias religiosas del juez*, en su vertiente externa (STC 57/1998, de 21 de enero). Es evidente que puede asistir y compartir las celebraciones de la religión o creencia de la que se sienta partícipe, pero debe defender en nuestro Sistema el principio de aconfesionalidad del Estado (p. 129) como principio estructural del mismo, aunque es lógico que respete la interpretación social e histórica y el mayor número de fieles de las religiones mayoritarias, pues ello lo hace el Estado, y lo debe hacer él, que es Poder. El juez en su vertiente interna no puede ser limitado y en la manifestación externa de sus convicciones tampo-

co, pero debe adecuarlas al Ordenamiento, pues no siempre en su función puede conseguir ese ensamble de sus creencias religiosas con la solución jurídica que va a aplicar; si se adecúa a la ley, nada impide esas creencias.

El problema es cuando existe una obediencia a institutos o creencias que pone en duda su imparcialidad, de difícil demostración (en este sentido se cita una orden del CGPJ de septiembre de 2000, en la que los jueces y magistrados en servicio activo no pueden pertenecer a organizaciones secretas o que funcionen sin transparencia debida o que generen vínculos de obediencia ajenos a los mandatos constitucionales...lo que llevó a un debate interno importante con respecto a la pertenencia de vocales del CGPJ a organizaciones religiosas de reconocida importancia, p. 134).

Se trata de *la objeción de conciencia del juez*. Se pregunta: el juez como objetor de una ley que choca con su moral o creencia, ¿qué debe hacer? (p. 135). Sabemos que la objeción de conciencia es un derecho que nos ampara como excepción al deber legal (STC 161/1987) citándose la sentencia del Juez de lo Penal que absolvió a un insumiso, cuando ello se regulaba como delito. Es una posibilidad remota y minoritaria, el juez no puede dejar de sentenciar absolviendo o condenando, pero como tal, se analiza.

Tampoco puede abstenerse de conocer de un caso porque choque con sus convicciones propias, siendo ilícita (art.448 CP) esa acción u omisión. Además el juez debe motivar su abstención en causas establecidas legalmente (art. 219.1 de LOPJ y 221 LOPJ) por lo que, su interés ideológico puede ser denegado y tener que seguir conociendo del caso. «El juez —dice la autora— no hay que olvidar que se encuentra ligado por una obligación de acatar y aplicar la ley mucho mayor que el resto de los ciudadanos, pues en primer lugar, su actuación viene regida por el principio del completo sometimiento al Derecho...» (p. 143).

Con respecto a los derechos políticos del juez, sus prohibiciones de militar en partidos o sindicatos son constitucionales (art.127 CE); tampoco puede intervenir como tal juez en periodo electoral de forma activa (art.395.2 LOPJ).

También sus derechos de reunión y manifestación son limitados (art.395 LOPJ): pueden asociarse profesionalmente, como en Alemania, en Francia, Italia, pero no en Gran Bretaña. Existen detractores de estas asociaciones por la independencia del juez hacia la que pertenece, y sobre todo, en el sistema español, por ser calco de las posiciones ideológicas de los partidos políticos. Mayor libertad de expresión poseen sus portavoces, que son magistrados y jueces, pero son diferentes funciones y no es racional que el límite sea el mismo; de otra manera, el portavoz pierde sentido de existir, el juez puede pertenecer a otras Asociaciones que no posean carácter político, recordando la orden de septiembre de 2000 del CGPJ. En el derecho de huelga tampoco existe una equiparación al resto de los ciudadanos, pero como tal esa prohibición no está regulada, y según la Asociación se ha mantenido una postura u otra. Ya se ha indicado la prohibición a pertenecer a cualquier partido político de los jueces y magistrados (art.117 y 127 CE, 395 LOPJ), el desempeño de actividades políticas le lleva a dejar la carrera judicial y a no poder reingresar a ella en un plazo de esa situación de servicios especiales (art.352 LOPJ); quedando, después de la reforma en situación de excedencia voluntaria, y al terminar el mandato, durante tres años en excedencia forzosa (p. 173). La autora se pregunta y su estudioso también, la razón de esos tres años y no dos o cuatro, pues la ideología no suele caducar; el ejercicio de cargo político no inhabilita para ser juez excepto en los casos de interés notorio.

La fuga de muchos jueces a la política pudo suscitar esta norma de forma precipitada, y aunque, con razón, ostentar cargo político no es causa legal para la duda de la imparcialidad. Lo mismo que la asistencia a una manifestación, pues el equilibrio ciudadano también le puede llevar a no desentenderse de los asuntos de interés general, pero todo ello, con una mesurada ponderación.

El problema es la distinción del asunto general del partidista, pues lo que para un gobierno puede no existir como problema lo es para toda una oposición parlamentaria y social sin ser necesario recordar acontecimientos

como la Guerra en Irak, la catástrofe del buque Prestige... y otros que aseveran lo que se expone.

Se analiza la responsabilidad del Juez derivada del indebido ejercicio de sus libertades ideológicas (p. 185) pues ello puede acontecer sin problema, y ello se hace desde la tradicional responsabilidad penal, civil y disciplinaria, siendo éste el apartado más técnico y menos opinable de esta Monografía, por lo demás interesantísima, la de exponer en su parte final las posibles vías de articulación de las libertades ideológicas del juez para ser garante de su función. El deber de reserva (*devoir de réserve*) de Francia y Bélgica, como una limitación genérica de actuación de los jueces, como cláusula limitativa residual, como parámetro de lo que el juez puede o no hacer. El juez es juez fuera de su juzgado como viene a decir la Ley alemana. Por ello, se ha creado la Carta Europea del Estatuto del Juez (1998) *ad intra* y *ad extra* en sus todas sus actuaciones. La potenciación de la legislación que impida la prevaricación judicial (219 LOPJ), causas de recusación y abstención y procedimientos eficaces para ello, como para la amistad y enemistas ante las manifestaciones ideológicas o de opinión del juez (p. 201), ello incide en un proceso con todas las garantías (STS 29 de julio de 1988, RA 5855, caso Rafael Vera y Juez Garzón). La eficacia de alegar interés directo o indirecto en el pleito o causa, pues es real que no basta con denunciar o querellarse para evitar el enjuiciamiento de un juez, amistad o no con las partes (STS 21 de Octubre de 1986, RA 5714).

A modo de conclusión se hace una apuesta por la imparcialidad, siendo ésta la mayor que humanamente se pueda conseguir, hacia la asociación profesional, hacia los prejuicios, hacia los medios de comunicación, con esas limitaciones que el juez debe tener (STC 20/1990, de 15 de febrero). Siendo imposible que el juez-persona no pueda exteriorizar su ideología, se debe evitar la duda de parcialidad respecto de terceros; la autora propone un código deontológico y nosotros también, pues el daño del juez prevaricador es enorme para las partes y para el Estado de Derecho. La imagen de un juez político no es deseable para el

Sistema, lo enturbia, lo desnaturaliza, y aunque ello sólo sea un deseo, se ha de decir al juez que su actuación puede ser reprobada (fundamental está siendo en ello el papel de los medios de comunicación si bien es cierto que en el colectivo existe preocupación por ese «control»), que existen mecanismos para ello, y que siempre tiene abierta, mucho más que un ciudadano sin ese cargo, la entrada en política activa.

La «condena anticipada» llamada por nosotros «condena social» en otros trabajos, de la que habla la autora (p. 219) no sólo es el entorno social y «mediático» del litigio enjuiciado, sino también el obstáculo de la propia ideología y valores del juez, unas veces más conocidos que otros, pero algún control deben tener para evitar sentencias irracionales, absoluciones escandalosas, que no obedecen a criterios de prueba y de valoración de la misma, sino a otros factores que son los que analiza el presente trabajo, llegando a un conclusión racional, la existencia de un código deontológico que se aplique procesalmente para que el propio Poder se autorregule, se autocontrole, sin fobias personales, sino por órganos independientes del Poder político que recuperen una imagen, la de la Justicia deteriorada, la de los jueces.

Santiago Carretero Sánchez
Profesor Titular de Filosofía del Derecho
Universidad Rey Juan Carlos de Madrid

T. S. ELIOT: *La unidad de la cultura europea. Notas para una definición de la cultura*. Madrid, Instituto de Estudios Europeos de la Universidad San Pablo CEU. Ediciones Encuentro, 2003.

En un momento en que se llama «cultura» a cualquier cosa y se niega todo referente real al lenguaje convirtiéndolo en instrumento de manipulación, es un alivio leer un libro cuyo autor comienza confesando su firme propósito de aclarar *a qué nos referimos* con el término cultura, que significa *realmente*.

Creo que la mayoría de los españoles vivimos todo lo relativo a la Unión Europea con escasa conciencia de lo que hay en juego, sin que el poder ayude demasiado a salir de la indiferencia y desorientación generalizadas. En *La unidad de la cultura europea* podemos encontrar la claridad mental y la memoria para reconocer, el coraje para afirmar y la estima para luchar por nuestro original patrimonio cultural europeo, cuya unidad «reside en la herencia del cristianismo y las antiguas civilizaciones griega, romana y hebrea» y sin el cual «no habrá organización o proyecto ideado por las mentes más ingeniosas capaz de ayudarnos o de unirnos» (p. 186).

En su esfuerzo por clarificar qué es la cultura, Eliot nos enseña, en primer lugar, que ésta es «algo que no se construye» —a modo de proyecto o utopía—, sino que «tiene que crecer. No puede construirse un árbol, sólo plantarlo, cuidarlo y esperar a que madure a su debido tiempo; y cuando ha crecido no hay que quejarse si de una bellota ha salido un roble y no un olmo» (p. 181).

Habiéndonos inculcado machaconamente la idea de una contraposición entre naturaleza y cultura, imbuidos como estamos aun de racionalismo y constructivismo, uno respira ante afirmaciones tan cargadas de sano realismo como las siguientes: «si en este ensayo se llega a alguna conclusión definitiva es seguramente ésta: que la cultura es algo que no podemos alcanzar deliberadamente. Es el

producto de un conjunto de actividades más o menos armónicas, cada una de las cuales se ejerce por ella misma», que no «pueden alcanzarse simplemente mediante una organización premeditada. Una división de clases planificada por una autoridad absoluta sería artificial e intolerable; una descentralización bajo una dirección central sería una contradicción; no se puede imponer una unidad eclesiástica con la esperanza de llegar a una unidad de fe y la diversidad religiosa, cultivada por ella misma, sería un absurdo. Sólo podemos llegar a reconocer que esas condiciones de cultura son “naturales” a los seres humanos; que, si bien la posibilidad de fomentarlas es mínima, podemos en cambio combatir los errores intelectuales que se interponen en su camino. Por lo demás, deberíamos perseguir la mejora de la sociedad del mismo modo que buscamos nuestra mejora individual: en detalles relativamente pequeños» (pp. 38-39).

El mismo realismo, que tanto se echa de menos en nuestros «constructores» de la Unión europea y «sus constitucionalistas», le conduce a insistir en que «sólo mediante la coincidencia y participación de intereses, la colaboración y estimación mutua, puede lograrse la cohesión necesaria para la cultura», afirmación que ejemplifica expresivamente: «una religión no sólo requiere un conjunto de sacerdotes que sepan lo que hacen, sino además un conjunto de fieles que sepan lo que se está haciendo» (p. 45).

En las antípodas de todo dogmatismo laicista, el conocido poeta no muestra el más mínimo reparo en ligar la cultura al problema humano por excelencia, su exigencia de significado, de felicidad: cultura es «aquello que hace que la vida merezca la pena ser vivida» (p. 40). Precisamente por ser esa su naturaleza, «cultura y religión de un pueblo no son sino aspectos diferentes de una misma cosa, siendo la cultura, en esencia, la encarnación, por así decirlo, de la religión de un pueblo» (p. 41) y la religión «todo el modo de vida de un pueblo, del nacimiento a la tumba, desde la mañana hasta la noche e incluso durante el sueño», modo de vida que «constituye también su cultura»: cultura y religión, ni identificadas ni separadas entre sí, «deberían re-

presentar para el individuo y para el grupo algo por lo que luchar, y no sólo algo que poseen» (p. 55).

Frente al igualitarismo homologador, la conversión de la democracia en pseudoreligión y la lucha encarnizada que, como denuncia Arendt, la modernidad viene librando contra la familia, impresiona la defensa que hace Eliot del papel que juegan las élites y clases sociales como transmisoras de la cultura heredada y encargadas de preservarla del anquilosamiento, y del absoluto protagonismo de la familia como garantía insustituible del desarrollo de una cultura. Aboga «por una forma de sociedad en la que la aristocracia tenga una función tan peculiar y esencial como la de cualquier otro sector de esa sociedad. Lo importante es una estructura social en la que haya, de arriba a abajo una gradación continua de niveles culturales», sin la cual cree que «ninguna democracia verdadera puede mantenerse». Porque «una igualdad completa significa una irresponsabilidad universal y, en una sociedad como la que yo concibo, cada individuo heredará una mayor o menor responsabilidad hacia la comunidad de acuerdo con la posición social que haya heredado; cada clase tendrá, pues, responsabilidades distintas en cierta medida. Una democracia en la que todos tuvieran las mismas responsabilidades en todo sería opresiva para los más conscientes y excesivamente relajada para los demás» (p. 80).

La cita de Whitehead con la que abre su primer capítulo sobre unidad y diversidad (en el que aborda el problema del regionalismo) sintetiza muy bien el mensaje clave de que «un pueblo, para que florezca su cultura, no tiene que estar ni demasiado unido ni demasiado dividido» (p. 83). «Para que la odisea del espíritu humano esté dotada de incentivo y bases materiales —observa Whitehead en *Science and the Modern World*—, es esencial que entre las comunidades humanas haya diversificación. Otras naciones con diferentes costumbres no son enemigos: son regalos del cielo. El hombre necesita que sus vecinos sean lo suficientemente parecidos para sentirse comprendido, lo suficientemente distintos para llamar su atención y lo suficientemente grandes para despertar su admiración».

De estas páginas espléndidas y de penetrante actualidad en nuestra era obnubilada por las ideologías del multiculturalismo, la democracia y los derechos humanos que, cuando lo son, esconden la pretensión de abolir la diferencia y todo rastro de sentido religioso, me permito entresacar algunas de sus afirmaciones: «Nuestro desarrollo como individuos depende de las personas que encontramos en el curso de nuestra vida... El provecho que sacamos de esos encuentros se debe tanto a las diferencias como a las semejanzas... No apruebo la exterminación del enemigo..., uno de los avances más alarmantes de la guerra y la paz modernas bajo el punto de vista de los que desean la supervivencia de la cultura. El enemigo es necesario... la fricción es necesaria... para la civilización» (p. 96). De un modo más positivo, se trata de insistir «en la importancia de la diversidad de lealtades, la de clase y la de región... Una nación con una gradación de clases tiene mayores probabilidades de ser tolerante y pacífica que otra nación que no esté tan organizada» (p. 97). Frente a los que tacha de «fanáticos del gobierno mundial», ya sean planificadores humanitarios, ya brutales (p. 99), asevera que «una cultura mundial que sea simplemente uniforme no será cultura en absoluto. Tendríamos una humanidad deshumanizada. Sería una pesadilla. Pero, por otra parte, no podemos renunciar a la idea de una cultura mundial... Estamos obligados a mantener el ideal de una cultura mundial al tiempo que admitimos que se trata de algo inimaginable. Únicamente podemos concebirlo como el resultado lógico de las relaciones entre culturas... debemos aspirar a una cultura mundial común que no reduzca las particularidades de sus partes constituyentes» (p. 100), teniendo siempre presente que «todos nuestros actos afectan a nuestra cultura y a la de otras personas», que «podemos aprender a respetar toda cultura considerada en su conjunto» y que «la destrucción deliberada de otra cultura es un daño irreparable, casi tan perverso como tratar a los seres humanos como animales» (p. 105).

El capítulo siguiente (que versa sobre el significado cultural de las escisiones religiosas), comienza con una obser-

vación provocativa: «las divisiones del cristianismo y, por tanto, los proyectos de unificación, deberían interesar... a todo el mundo, con la excepción de los que propugnan un modelo de sociedad que rompa completamente con la tradición cristiana» (p. 107), para enseguida denunciar el peligro de que «una unificación facilitada por la desaparición de las características culturales de los distintos grupos pueda acelerar y confirmar la decadencia general de la cultura», y arremeter contra «esos proyectos de unificación que pretenden eliminar obstáculos y proteger la autoafirmación de todo el mundo». No se le oculta, en cualquier caso, que «en una época como la nuestra, en la cual disimular las diferencias sociales se ha convertido en una cuestión de delicadeza, lo mismo que pretender que el nivel «cultural» más elevado tendría que ser accesible para todos, en una época de nivelación cultural, ... habrá una fuerte presión para que la unificación se efectúe en términos de una completa igualdad cultural» (p. 125). Pero sobre todo le interesa subrayar la conveniencia de «una batalla constante entre las fuerzas centrípetas y las centrífugas, pues sin lucha no es posible mantener el equilibrio y, si una de las fuerzas dominara, el resultado sería deplorable» (p. 128). Por ello, concluye, «la cristiandad tiene que ser una... Dentro de esa unidad tendría que haber un eterno conflicto entre las ideas, pues sólo mediante la lucha contra la constante aparición de falsas ideas se extiende y clarifica la verdad... El temperamento local debe expresar su peculiaridad a través de su forma de cristianismo, y así debe hacerlo también la clase social, de modo que florezca la cultura propia de cada área y clase, aunque con una fuerza que mantenga unidas las distintas regiones y clases. Si esa fuerza correctora... falta, la cultura de esos sectores se verá perjudicada... (ya que) la cultura de una nación prospera con la prosperidad cultural de sus componentes... pero también necesita formar parte de una cultura más amplia, la cual requiere a su vez el ideal supremo... de una cultura mundial, en un sentido muy diferente del que llevan implícito los proyectos de los federalistas mundiales. Sin una fe común, todos los esfuerzos

para una mayor unificación cultural de las naciones sólo producirán una ilusión de unidad» (pp. 128-129).

Su empeño en evidenciar el carácter no «fabricable» de la cultura le lleva a esforzarse por disociarla de la política y de la educación. Tanto la politización de la cultura, que hace de ella un instrumento político o un bien que el Estado debe promover, como su conversión en la finalidad de un sistema educativo crecientemente centralizado constituyen una amenaza grave para la vida cultural. Ambos errores suponen «que la cultura puede planearse» e implican una política estatalista y tendencialmente totalitaria en materia educativa.

Para dilucidar la relación entre cultura y política, comienza advirtiéndolo que «el hecho de que la cultura se haya convertido en una sección de la política no debe hacernos olvidar que en otras épocas la política se ejercía dentro de una cultura y entre partes representativas de distintas culturas» (p. 131). Una vez más, valora que una sociedad se halle «saludablemente estratificada», de modo que «los asuntos de Estado serán una responsabilidad desigualmente compartida» (p. 132), y cuya integración peligrará de faltar el «contacto entre la gente de las distintas áreas de actividad», separación que «no puede solucionarse simplemente a base de organización estatal». Para Eliot, «la élite debería ser algo distinto y compuesto de modo mucho más orgánico»: «los hombres que se reúnen exclusivamente con propósitos concretos y graves, y sólo en ocasiones oficiales —observa con agudeza—, no llegan propiamente a reunirse. Han de tener en común algún interés profundo; han de llegar, en el curso de repetidos contactos, a compartir un vocabulario y un lenguaje capaces de comunicar todos los matices necesarios a su propósito común», sin olvidar la importancia de «toda intimidad personal estrecha», todo lo cual no hace sino poner de relieve «lo envidiable de una sociedad en la que las personas de cada actividad superior puedan reunirse sin necesidad de hablar únicamente de asuntos profesionales o de hacer un esfuerzo por hablar de los asuntos del interlocutor» (pp. 133-134), en contraste con una sociedad masificada y febrilmente ocupada,

en la que la conversación es sustituida por una superabundancia de libros y una clara escasez de ocio.

«En una sociedad que tuviera la gradación suficiente como para integrar varios niveles de cultura y varios niveles de autoridad y poder, el político, en su empleo del lenguaje, estaría por lo menos coaccionado por el respeto a la opinión y el miedo al ridículo de un público minoritario y más crítico... Si además fuera una sociedad descentralizada en la que las culturas locales siguieran floreciendo y la mayoría de los problemas fueran de carácter local... las declaraciones de los políticos tenderían a manifestarse con mayor claridad» (p. 137).

Al resaltar la relevancia del estudio de la historia y en concreto de la historia de la teoría política en la formación de quienes van a dedicarse a la política, destaca el abismo entre la filosofía política griega, caracterizada ante todo por el protagonismo del hombre concreto y nada propensa a las predicciones y los optimismos, y la teoría política moderna. Esta «se interesa poco por la naturaleza humana, a la que trata como algo que siempre puede ser remodelado para adaptarlo a cualquiera de los modelos políticos que se considere el mejor», «trabaja con fuerzas impersonales», «inculca la creencia en un futuro inflexiblemente determinado y a la vez susceptible de ser modelado a nuestro antojo» y, unida a la economía y a la sociología, «pretende erigirse en soberana de las ciencias». Al final, promueve una concepción de la cultura «como un subproducto insignificante que puede abandonarse a sus fuerzas, o bien como un departamento de la vida que debe ser organizado de acuerdo con el proyecto particular que apoyemos» (pp. 138-139), una manera de entender la cultura «que puede alimentar a la vez al nazismo, al comunismo y al nacionalismo, de un modo que subraya la situación sin ayudarnos a superarla» (p. 140). Todo ello le lleva a hacer unas reflexiones sobre los efectos culturales del imperio, sin que la conciencia del «daño que durante el proceso de expansión imperial se ha infligido a las culturas nativas» le conduzca en absoluto a «una acusación de imperialismo en sí, como

estarían prestos a inferir los defensores de la disolución imperial. De hecho —increpa—, estos mismos antiimperialistas, aun siendo liberales, son a menudo los que más convencidos están de la superioridad de la cultura occidental, y al tiempo que están ciegos ante las ventajas del gobierno imperialista, no se dan cuenta del daño producido por la destrucción de una cultura nativa» (pp. 142-143).

En todo caso, «los peligros que comporta la “conciencia cultural” de Occidente son en la actualidad de otro tipo. Los motivos que nos impulsan a hacer algo por la cultura no son todavía conscientemente políticos. Surgen de la conciencia de que nuestra cultura no se encuentra en muy buen estado de salud y de la idea de que debemos tomar medidas para mejorar sus condiciones» (p. 145), con lo cual enlaza con la cuestión de la relación entre cultura y educación.

Ya anteriormente se había cuestionado si «sólo por medio de la educación podemos asegurar la transmisión de cultura en una sociedad en la que algunos pedagogos se muestran indiferentes a las distinciones de clase y otros pretenden eliminarlas por completo», observando que «en cualquier caso, existe el peligro de interpretar “educación” como algo que abarca demasiado o demasiado poco. Demasiado poco, cuando queda limitada a aquello susceptible de ser pensado; demasiado, cuando implica que la enseñanza es capaz de transmitir todo lo que vale la pena conservar» (pp. 78-79).

Ahora rechaza tajantemente toda pretensión de convertir la vitalidad, el desarrollo y la comunicación de la cultura en el fin a lograr mediante el sistema educativo, como si éste fuera el remedio a la decadencia de la cultura. En este sentido, se enfrenta a los defensores de la progresiva extensión de la enseñanza obligatoria y, con palabras de una actualidad sorprendente, invita a admitir con franqueza «que las condiciones de vida de la sociedad industrial moderna son tan deplorables y las restricciones morales tan débiles, que nos vemos en la obligación de prolongar la escolarización de los jóvenes *sencillamente porque no sabemos qué hacer para salvarlos*. En lugar de

felicitarnos por nuestro progreso cada vez que la escuela asume una responsabilidad que antes atañía a los padres, haríamos mejor en admitir que *hemos llegado a un estadio de civilización en el que la familia es irresponsable, o incompetente, o impotente, en el que no cabe esperar que los padres eduquen a sus hijos adecuadamente* (p. 161). Porque esa es la tragedia de una cultura que ha querido renunciar al Padre y al padre, que ya nadie educa.

Muy crítico con los entusiastas de la educación que esperan de ella «la realización de los ideales sociales», observa que «sería una pena que pasáramos por alto las posibilidades de la educación como un modo de adquirir sabiduría, minimizáramos la adquisición de conocimiento para satisfacer la curiosidad, sin otro motivo que no fuera el deseo de conocer, y perdiéramos nuestro respeto a aprender», porque no otra «es la finalidad de la educación» (p. 153).

En el apéndice final, indica en qué dirección considera posible una unidad real de los pueblos europeos, sin menoscabo de su diversidad. En primer lugar, no puede haber cultura europea si los países se aíslan unos de otros. Sirviéndose del ejemplo de las artes y, en concreto, de la poesía, advierte que «ninguna nación ni lengua habrían logrado lo que lograron si no se hubiera cultivado el mismo arte en países vecinos y en diferentes lenguas. No es posible comprender una literatura europea sin un extenso conocimiento de las demás. Cuando examinamos la historia de la poesía europea, nos encontramos con una trama de influencias entretejidas... El día en que las naciones europeas se aislen unas de otras... la poesía decaerá en todos los países... Cada literatura tiene unas fuentes que le son propias... pero también hay otras fuentes, al menos de la misma importancia, que se comparten con otras literaturas: las fuentes latinas, griegas y hebreas» (pp. 172-173). Con respecto a lo que no es Europa, estima que «las fronteras de la cultura no están, ni deben estar, cerradas. Con todo, la historia establece una diferencia. Los países que más importancia tienen unos para los otros... son los que han compartido en mayor medida su historia... En el ejercicio de todo arte encontramos estos tres elementos: la tra-

dición local, la tradición europea y la influencia artística de un país europeo sobre otro» (p. 174).

En segundo lugar, apunta que la pluralidad no implica necesariamente relativismo, multiculturalismo y nihilismo. Ve posible identificar, en ámbitos marcados por la variedad de «lealtades», un punto sintético que permita la existencia efectiva de una comunidad cultural. En efecto, una cosa es constatar una pluralidad —que puede ser un desafío a la confrontación leal entre unos y otros, de la que todos salgan enriquecidos— y otra consagrar el pluralismo como método o ideología, que prescinde por principio de todo criterio de discriminación. Es ilustrativo el ejemplo de la revista por él fundada y editada, *The Criterion*, que «poseía un carácter y una cohesión definidos, a pesar de que sus colaboradores sostenían las más diversas posturas políticas, sociales y religiosas... No es fácil definir cuál era nuestra base común... Diría que compartíamos un interés por los niveles más elevados tanto de pensamiento como de expresión, y una curiosidad y receptividad por las nuevas ideas... dábamos por sentado que encontraríamos interés y placer en las ideas por sí mismas, en el libre ejercicio del intelecto... Era el convencimiento de que existía una fraternidad internacional entre los hombres de letras europeos, un vínculo que no reemplazaba las lealtades locales y religiosas, ni las diferencias de filosofía política, pero que era perfectamente compatible con ellas. Nuestra tarea no consistía en hacer que prevalecieran determinadas ideas, sino en mantener la actividad intelectual en su grado más elevado» (pp. 179-180). En el mismo sentido se refiere a las universidades europeas que «deberían tener ideales comunes y contraer obligaciones unas con otras. Tendrían que ser independientes de los gobiernos de los países en que están emplazadas. No deberían ser instituciones para formar una burocracia eficiente o científicos capacitados para obtener lo máximo de otros científicos extranjeros. Tendrían que apoyar la preservación del estudio, la búsqueda de la verdad y, en la medida en que el hombre es capaz de ello, la consecución de la sabiduría» (p. 187).

En tercer lugar, «no puede haber cultura si los países son reducidos a su identidad. Necesitamos variedad en la unidad, no en la organización, sino en la naturaleza» (p. 182). Pero, se trata de «algo más que un intercambio general de influencias culturales» (p. 184). Hay que reconocer que «hay en Europa una serie de rasgos comunes que permiten hablar de una cultura europea», de los cuales el dominante, el que ha hecho de Europa lo que es, ha sido «la tradición cristiana y los elementos culturales comunes que ha traído consigo», hasta el punto de que «no creo —escribo— que la cultura europea sobreviviera a la desaparición completa de la fe cristiana» (p. 185). «La unidad del mundo occidental reside en esa herencia, en el cristianismo y en las antiguas civilizaciones griega, romana y hebrea, a las cuales, a través de dos mil años de cristianismo, se remonta nuestra ascendencia... Entre nosotros el verdadero vínculo es esa unidad de elementos culturales comunes, formada a través de tantos siglos» (p. 186). A los hombres de letras de Europa nos considera singularmente responsables de mantener nuestra cultura alejada de la contaminación de las influencias políticas, de reconocer la relación y dependencia recíproca entre todos los pueblos europeos y de salvaguardar ese grandioso legado (pp. 187-188).

Ana Llano Torres
Doctora de Filosofía del Derecho
de la Universidad Complutense de Madrid

PABLO BADILLO O'FARRELL: *De repúblicas y libertades*. Col. Mínima del CIV. Ed. Kronos, Sevilla, 2003, 98 pp.

Quando seas una anciana canosa y vencida por el sueño
Y dormitando junto a la lumbre, tomes de nuevo este libro,
Y sosegadamente leas, y sueñes con la dulce belleza que
Tus ojos tuvieron una vez, y con sus sombras profundas;
Cuantos amaron tus momentos de alegre gracia,
Y amaron tu belleza con amor falso o sincero,
Pero sólo un hombre amó en ti tu alma peregrina,
y también las tristezas de tu rostro cambiante;
Y cuando inclinada junto a las brasas candentes,
Y susurres, con ligera tristeza, de cómo el Amor huyó
Y anduvo allá por las cimas de las montañas
Y ocultó su rostro entre una multitud de estrellas.

(W. B. Yeats, *When you are old*)

Siempre es difícil reeditar desde la memoria, aún impresa, sobre todo veinticinco años después, trabajos de juventud cargados de ilusión y de pasión, la que da la dedicación, el convencimiento, la fe ante un ámbito del conocimiento que se abre ante el estudioso que se inicia persuadido del valor casi absoluto del saber que enfrenta y al que ofrece promesas de entrega y constancia sempiternas.

Por eso mismo resulta satisfactorio, en un mundo de valores, donaciones y tomas de posturas, más que inconstantes, absolutamente efímeras, abrir la primera página del libro que comentamos, editado en una colección deferentemente cuidada por J. M. Sevilla, y toparse con la promesa poética, renovada veinte años después, como unos esponsales con su pasión científica, por parte del Prof. P. Badillo, que estamos seguro que no mira sólo al conocimiento político. Lo que queremos decir es que, desde la primera página, se siente, con el Autor esa recóndita fraternidad que se da entre política y poesía, entre pensar la acción y la acción del pensar.

Un deje de añoranza poético-política se deja ver en la obra y el pensamiento del autor analizado en el primer capítulo del libro (I. ECONOMÍA Y TEORÍA SOCIO-POLÍTICA EN LA OBRA DE JAMES HARRINGTON) caracterizados certeramente como el hacer intelectual «de un aristócrata, económicamente venido a menos, no acomodado a las nuevas circunstancias de su tiempo... que suspira por la época anterior en la que existía un equilibrio entre propiedades y propietarios» (p. 31).

Tal vez esta insatisfacción ante lo nuevo así como la incapacidad de adaptarse a ello ha generado en la crítica científica posterior el dilema sobre el carácter utópico o milenarista de la obra más emblemática del inglés. Pero también sean los factores antes citados los que expliquen la presencia de elementos tanto utópicos como feudales, un feudalismo sin duda muy «maquiavelianamente» interpretado, en su obra.

The Commonwealth of Oceana no es sino el sueño de conciliar Florencia con Venecia, la igualdad republicana con la República de iguales, dos variaciones prácticas e históricas de la prudencia como virtud política que concibe al ciudadano, al individuo político, como exponente de una virtud cívica que se le presupone, dentro del desarrollo renacentista del humanismo cívico, y en el que el autor inglés subraya tanto la base moral como, y esto constituye un elemento de actualidad innegable e inevitable a pesar de su discutibilidad ética teórica, económica de la personalidad del ciudadano oceánido.

El problema básico de Harrington es el deseo de la realización política de la *certeza*, o dicho de otro modo, de insertar la certeza en política. Es decir intentar «una teoría-realidad política en la cual la fuerza de la razón humana sea capaz de levantarlo todo» (p. 19).

Pero ¿cómo conciliar políticamente el rigorismo racionalista y realista hobbesiano con el empirismo republicano y pasional de Maquiavelo, que constituyen las fuentes en las que bebe el autor de *Oceana*? ¿Cómo conciliar la tradición clásica republicana con las peculiaridades socio-económicas e histórico-políticas del republicanismo inglés?

Derivados de estos planteamientos dilemoproblemáticos, surgen matices y cuestiones fundamentales para el desarrollo teórico y establecimiento práctico de una sociedad equitativa. Así el carácter y la función de la propiedad, los criterios para el establecimiento de una tipología de las clases sociales, el papel a ocupar por las distintas actividades económico productivas agrarias, industriales y comerciales, y, en definitiva, el horizonte político igualitario en el que debe enmarcarse la constitución de una sociedad basada en «*the genius of a gentleman*».

Ese vivir de espaldas a la realidad burguesa emergente, esa insuficiencia histórica a la hora de aceptar nuevas soluciones, sobrenadan en la que sin duda supone su aportación más acabada y moderna al desarrollo del pensamiento político-filosófico, el establecimiento de una relación ya problemáticamente inalienable entre el ámbito de lo económico y el ámbito de lo político. Síntesis que nos emplaza, desde estos orígenes, en una dimensión conceptual que, también por otros caminos, está hoy abierta al debate científico que busca la posibilidad de establecer las condiciones socio-culturales y económico-políticas, valorativas en una palabra, para un mundo mejor. Nos referimos al republicanismo, que desde el análisis de su riquísima tradición trata de establecer los elementos prospectivos al complejo momento actual.

También cargado de poesía nos parece el acercamiento a la perspectiva epistemológica de Pocock y por extensión de la Escuela de Cambridge que subraya la importancia del tiempo, del *momento*, pero no simplemente como eje referencial cronológico contextual, sino como elemento fáctico existencial mediante el cual manejarse en la densidad vital sobre la que se levanta el pensamiento de cualquier autor y su interpretación y comprensión posterior.

Inmerso en el flujo que genera la tensión entre estas dos variables, el republicanismo y el tiempo como dimensión analítica conceptual y existencial, se inserta el problema de la libertad, «piedra de toque del cambio de la etapa antigua a la moderna» (p. 6), recogido en los dos últimos capítulos de la obra que comentamos.

Así, en el capítulo tercero (III. METAMORFOSIS DE LA LIBERTAD EN Y DESDE ISAIAS BERLIN), se revisan aspectos que aparentemente, en la tradición recuperada por Berlin, se presentaban como «definitivamente resueltos de forma satisfactoria» (p. 51) y que se pueden centrar en la cuestión sobre la esencia de la libertad. Una determinación rigurosa filosófica, política, metafísica diríamos, sobre este problema exige la búsqueda de un concepto que recoja la facticidad real de la libertad como medio para argumentar, salvar y defender las libertades históricamente conquistadas y las aún pendientes.

El punto de partida del Autor es una concepción concreta del hombre, fundada en su capacidad posibilista de elegir, como núcleo para la determinación de la libertad de elección. Se trata de determinar una noción de libertad completa, que posibilite la superación de las posiciones reduccionista de *libertad de* y *libertad para*, a partir de la comprensión sensatamente objetiva de las alternativas y una motivación vivida por el que elige, siendo éste capaz de discernir y en su caso rehusar alternativas a la elegida. Lo que Badillo, siguiendo a Benn y a Weinstein, llama el «libre elector», desde luego en un sentido más amplio y profundo del simple votante o compromisario.

Los mimbres con los que se sostiene el planteamiento enhebran alrededor de la contraposición berliniana de libertad positiva y libertad negativa un entramado crítico a través de M. Cohen, J. L. MacFarlane, G. MacCallum, C. B. MacPherson, B. Crick, H. Steiner, A. S. Kaufman, H. J. McCloskey, Ch. Taylor y W. Parent.

Como alguno de estos autores señalan, y sin llegar a la refutación absoluta de un MacFarlane que califica la tesis dicotómica de Berlin de totalmente errónea, es cierto que, como tanto la propia tradición filosófico-política como los desarrollos posteriores a la propia tesis de Berlin parecen mostrar, la distinción de los dos tipos de libertades, se manifiesta innecesaria e imposible en un mundo de relaciones hipercomplejas tanto a nivel individual y social como el actual. Tal vez, como mantiene Crick el motivo que explicaría el carácter deficitario del planteamiento berlinia-

no sea «la ausencia del ligamen que debe existir entre la libertad y la acción política» (p. 57), aun cuando la libertad positiva en su sentido político democrático considera, garantiza y protege los «derechos individuales», que Berlin identifica erróneamente con la libertad negativa a la que opone la autoridad pública como libertad positiva.

Una conclusión que parece unir a los distintos autores tras los diversos análisis de carácter semántico, metodológico y ontológico, es la consideración de que el tratamiento de la libertad que hace Berlin excluye de manera absoluta elementos de carácter contextual socio-político, constituyendo ello casi una contradicción *in terminis*. El contenido de la libertad debe remitir fundamentalmente a elementos de carácter cualitativo, lo que supone rastrear la auténtica esencia de la libertad. Una libertad «positiva» que posibilite al sujeto un total auto-control sobre el desarrollo de sí mismo.

Lo que, en definitiva, sí demuestra la misma crítica, por su riguroso y denso carácter científico, al planteamiento berliniano, es que la puesta en la mesa de juego de su posición y su propia apuesta personal, constituyen uno de los hitos fundamentales en la historia del desarrollo del pensamiento político. A partir de aquí sólo cabe el rechazo de matices contextuales o semánticos como actividad desbrozadora en la búsqueda de un camino en el que converjan las dos libertades. Lo que J. Gould ha llamado «libertad adquirida», libertad interna, de la libre personalidad, «obtenida por medio de la búsqueda y consecución de unos altos ideales» (p. 68). Una idea de libertad que combine, como planos complementarios nunca contrapuestos, lo que el prof. Badillo llama «los conceptos de *ser libre de* y *ser libre para*», matización sobre las meras libertades *de* y *para* que va más allá de la simple armonización entre la idea de libertad y la idea de los derechos, en la línea de una libertad como invención, como instrumento que permite sortear los obstáculos que el vivir civil plantea, abriendo la esperanza a construir el futuro caminando en libertad.

De este construir el futuro trata el siguiente capítulo (IV. LIBERTAD Y REPUBLICANISMO EN EL MOMEN-

TO ACTUAL. TIPOLOGÍAS DE LA LIBERTAD SEGÚN QUENTIN SKINNER), que supone una revisión actual de dos elementos necesariamente presentes en esa construcción. Nos referimos al republicanismo y la libertad. Términos, tal vez mejor conceptos, cuyo acercamiento, abre la posibilidad de una tercera variante de la libertad.

El problema de la libertad y su esencia ha sido emplazado y discutido en el capítulo anterior. No obstante casi cualquier referencia, sobre todo si pretende ser actualizadora, exige traer de nuevo a colación las consideraciones berlinianas sobre el tema. Y sobre este trasunto se mueve el desarrollo de las nuevas posibilidades planteadas en el capítulo en cuestión. Básicamente, el tema se proyecta en los siguientes términos. Para Berlin la libertad negativa presenta una serie de rasgos benévolos que caracterizan y propician el desarrollo de lo que se quiere y debe entender por libertad. Frente a estas características la libertad positiva se produce y manifiesta a través de una serie de regulaciones que parecen afectar limitativamente la propia esencia de la libertad. Y como anverso a este carácter diádico no parece haber ningún proceso de síntesis. O la libertad es la capacidad del sujeto de elegir libre de obstáculos o es la posibilidad del sujeto de ser libre para autorrealizar su realización. Pero para muchos autores (MacCallun y Skinner, por ejemplo), este planteamiento dicotómico es incompleto, empobrecedor, y en ciertas circunstancias inentendible, ya que la libertad sólo puede concebirse sensatamente como proceso mediante el cual el individuo es libre de obstáculos para autorrealizarse.

Y en este punto cabe introducir una tercera concepción de la libertad, la *teoría neo-romana* o del estado libre. La apelación a la tradición romana, neo-elaborada por el humanismo renacentista, que el nombre de la teoría sugiere puede parecer contradictorio con la búsqueda y estudio de una concepción de la libertad en términos actuales. Pero suponer esto sería ignorar los mecanismos de formación y desarrollo del pensamiento científico, por una parte, y lo que probablemente sea más grave, ignorar la propia historia vivida por occidente en la búsqueda de las condicio-

nes efectivas de realización de la misma libertad. Pues como Skinner ha mostrado, en el periodo al que la teoría hace referencia, se produce la coexistencia de dos formas de articular el lenguaje respecto al mismo tema de la libertad y lo que suponía ésta en el ámbito político de las ciudades italianas que luchaban por su independencia. El lenguaje del derecho usado por los juristas y el de la ética usado por los humanistas. Pero para ambos, en definitiva, la libertad deviene sinónimo de *imperium* o poder de poner en práctica las leyes que los hombres se quieren dar a sí mismos.

Badillo hace notar, que para muchos autores «la libertad parece que, en cierto sentido, sólo existe a partir del liberalismo» (p. 72). Una tradición en la que se insertaría Berlin, siguiendo a T. H. Green, B. Bosanquet..., cuya teoría además, como todas, es hija de la historia, en su caso «de la Guerra fría, lo que en buena manera puede explicar muchas de sus perspectivas y de sus (des)calificaciones» (p. 91). La cuestión es si la teoría berliniana puede proyectarse más allá del tiempo de sus ineludibles orígenes y si tiene sentido en un mundo de complejas interrelaciones personales y políticas en donde a lo que hay que resistir es a las también complejas, y a veces sutiles, formas de dominación, por lo que la libertad solo puede ser entendida como forma de no-dominación, como proceso de liberación de la *sub potestate*, en la que algunos o muchos individuos, sin estar impedidos en su elección de obrar son tácita y abiertamente dependientes de la intención de la voluntad de disposición de otros.

Nos situamos así en el corazón de la concepción de «la libertad entendida como no dominación, característica de la libertad republicana» (p. 75). En esta concepción, como punto de partida, es necesario considerar que todos los individuos están sujetos a unas mismas normas de origen y funcionamiento que garanticen la autonomía de cada uno. Esto implica, a su vez, la aceptación, como marco constitutivo de la organización social, de la idea de igualdad. Lo que se plantea es la garantización de la existencia de la libertad a disfrutar por todos. Las condiciones de existencia

de esta libertad exige un marco político y social que potencie y posibilite la intervención ciudadana libre. El desarrollo histórico de la organización social y la tensión inter-clases inherente a este proceso, sobre todo en sus manifestaciones actuales, hace necesario considerar o introducir mecanismos que impidan formas de actuación arbitrarias por parte de las clases dominantes tanto a nivel de las relaciones interpersonales como sociales.

Lo que destaca así es el carácter naturalmente social del ser humano a complementar desde las mismas diferencias que también la naturaleza genera en cada uno, y que hacen más difícil la aceptación del dominio de unos por otros. A partir de aquí dos mecanismos efectivos van a posibilitar el desarrollo de las condiciones de existencia en un vivir común. Por una parte la formación del ciudadano en unos valores específicos que generen virtudes cívicas, equilibradas y justas, en los ámbitos de actuación correspondientes, y, por otra, el establecimiento de normas positivas generales a cumplir sin excepciones por todos.

Esto es lo que caracteriza la concepción republicanista de la libertad. Esta no puede darse sino en el ámbito de una comunidad que se autogobierna, lo que exige que se den en ella unas determinadas, y no otras, características que potencien la participación efectiva en la resolución de los asuntos que afectan al bien público. El ejercicio de la libertad implica, por tanto, la ejecución «de ciertas acciones —la participación— y perseguir ciertos fines —el bien público—» (p. 81).

En el sintético, aunque brillante, desarrollo que hace el Autor de la teoría de Skinner y Pettit, se constata como ya desde los orígenes la misma idea de *civitas* era la combinación de las de *civis* y la de *libertas*, de modo que únicamente en la *Civitas* se podía asegurar la libertad del sujeto como individuo y como ciudadano. La esencia de la libertad del individuo, como ser personal y como ser social, exige un ámbito de protección y seguridad dado por las normas generales que emanan de la lógica que conjuga acciones racionales en su realización y fines

racionales en su persecución. «En una palabra, se busca... *calidad* por encima de la posible *cantidad* en el disfrute de ella» (p. 84).

Dos aspectos distinguen claramente esta concepción de la libertad de las posiciones señaladas por la tradición berliniana. Por un lado, la recuperabilidad (*resilience*) y por otro, la norma de derecho (*rule of law*). El desequilibrio que supone el primer aspecto cuando la libertad está limitada a unos cuantos, o, dicho de otro modo, cuando está no-abierta a todos, queda manifiestamente claro en el ejemplo que el propio Pettit expone. El segundo aspecto supone que la libertad puede ser disfrutada por todos en pie de igualdad, ya que en cuanto afecta a la generalidad por igual, en caso de alteración de las condiciones de ejercicio de la libertad, la norma tiene la posibilidad de restaurarla protegiendo su disfrute y asegurando su recuperabilidad. La norma de derecho realiza fácticamente el imperio de la ley por encima de los hombres, constituyéndose como «instrumento *técnico* imprescindible» para la viabilización de la libertad y la convivencia.

Interesa resaltar aquí la proyección que esta concepción de la libertad supone para la realización de los derechos del hombre, porque con conceptos que tienen un profundo componente normativo y al mismo tiempo están sujetos a bastantes indeterminaciones producto de planteamientos ideológicos, religiosos y culturales, su concepción y afirmación sólo puede hacerse de forma efectiva y sensata sobre el conocimiento de su desarrollo y asunción a lo largo del proceso histórico de nuestra cultura. Una cultura que ha destilado la afirmación de que la persona debe estar protegida por unos derechos para hacer efectivo el ejercicio de su libertad, en base a una formación cívica que le permite saber y elegir el camino de su propio futuro.

Vamos a considerar por último, aunque en el libro constituye el segundo capítulo, «los aspectos de la filosofía práctica con óptica personalísima, pero a su vez integradora» de la obra de J. L. Mackie (II. SUBJETIVISMO MORAL Y DERECHOS EN J. L. MACKIE).

Singular resulta, sin duda, la propia caracterización «subjetivista» que Mackie, de inspiración humeana, escoge para su idea del valor moral. Parte de la imposibilidad de mantener la existencia de valores objetivos por la carencia de sentido o vaciedad que se da al intentar relacionar los valores morales con las cuestiones reales a la hora de comentar o construir lo que denomina «la fábrica del mundo». Quedan así excluidos tanto la bondad como la justicia, el deber, la obligación etc. La conclusión es una postura moral escéptica de orientación utilitarista y, no obstante, absolutista, que es a lo que Mackie llama versión diferenciada de «subjetivismo».

La inviabilidad de mantener la existencia objetiva de valores morales, cuyo problema básico es que en los enunciados morales existen elementos prescriptivos tanto como descriptivos, se fundamenta en una teoría del *error* que muestra el carácter de creaciones subjetivas, imposibles por tanto de objetividad, de los valores morales, porque en definitiva, la moral no es un ámbito existente a descubrir sino que debe ser «fabricada» continuamente. La teoría en cuestión utiliza además dos argumentos para desmontar ese pretendido carácter objetivo: el de la relatividad y el de la rareza. El primero remite a la evidente complejidad de perspectivas personales sobre un determinado tema, mientras que el segundo, distinguiendo entre un plano ontológico y otro epistemológico, plantea el carácter entitativo absolutamente diferente de los valores morales objetivos, si los hubiera, respecto a los entes existentes, por un lado, y la necesidad de generar métodos nuevos y distintos a los existentes para llegar a conocerlos, si los hubiera, por otro. Tal como él lo plantea, «si los valores objetivos existieran, serían entidades o cualidades o relaciones de una suerte muy extraña, totalmente diferente de cualquier otra cosa del universo» (p. 38). Tal vez debido a esa extraña suerte constitutiva de los valores su sistema de moral práctica bordea los límites e incide en las intersecciones entre ética, psicología, metafísica, teología, derecho y política.

No obstante lo expuesto, la crítica ha resaltado la contradicción que resulta al analizar el desarrollo de la filosofía moral de Mackie entre la elaboración de su contenido siguiendo parámetros que se insertan en la forma de moralizar convencional y la propia crítica del autor a esta moral, habiendo éste además trazado la posibilidad de una nueva forma de considerar la moral, a la que el prof. Badillo, siguiendo a Blackburn, denomina con un término que no llega a precisar en castellano el significado metodológico de su versión inglesa (*shmoralizar*).

De cualquier forma, lo que ahora nos interesa resaltar es la propuesta de Mackie «respecto a la posibilidad de basar una teoría moral en el derecho» (p. 42), y si ello fuera posible cómo resultaría.

El punto de partida es la realidad del ser humano en el que concurren constitutivamente dos elementos de carácter diverso que traban el hecho del vivir común. Uno endógeno como es el egoísmo y otro exógeno como es la escasez de medios. A partir de aquí es posible(necesario) distinguir dos formas de entender la moralidad. En sentido amplio y desde una perspectiva estrecha.

La primera forma supone una teoría general del desarrollo del comportamiento humano abierto a una serie de principios aceptables y en cuanto tales rectores de probables elecciones.

La segunda perspectiva atiende a una serie de coerciones a imponer sobre el comportamiento de los agentes para la protección de las disposiciones de terceros frente a aquéllos. Y es en esta segunda perspectiva, entendida como el dominio de la justicia, los derechos y las obligaciones, donde se insertaría la posición de Mackie, deviniendo este tipo de concepción moral el instrumento de coacción apropiado por medio del cual se hace posible la convivencia humana que necesariamente debe superar los elementos constitutivos arriba mencionados.

No obstante esta toma de posición, Mackie es consciente de las dificultades de fundamentar la teoría moral en la idea de derecho. Ante todo hay que distinguir si los derechos son *naturales* o *humanos* para caracterizar su pers-

pectiva de universalidad y, con ello, su determinación racionalista a priori o bien historicista respondiendo a necesidades concretas de cada momento histórico encarnado socialmente. Mackie aún consciente de la validez del derecho fundamental *político*, piensa que éste no es aplicable al ámbito de la moralidad y establece un nivel primario en el que el derecho fundamental se pone como universal en el sentido genérico de principio moral. Es lo que llama derecho *prima facie*. Derivados formalmente de éste se constituyen unos derechos específicos históricamente determinados, cuyo reconocimiento, no obstante, no implica su implantación como derecho moral. En la práctica, según el autor, la teoría que propone persigue el desarrollo de los derechos institucionales en cuanto derivados de los *prima facie*, siendo éstos los únicos elementos morales.

La crítica ha subrayado la existencia de una profunda raíz de carácter individualista que obvia la necesidad de la mutua cooperación e interrelación humanas malinterpretando deformadamente la naturaleza general de la moralidad, en cuanto los derechos son estimados como fundamentos de la moralidad en su perspectiva estrecha. Como afirma Raz «está claro que las moralidades basadas en derechos pueden ser sólo moralidades en sentido estrecho. Unos derechos del individuo no le proporcionan a éste razones para la acción» (p. 46)

Si aceptamos, como punto de partida, que la existencia humana se caracteriza por estar inmersa en un constante conflicto parcial, pero que exige y busca medios de resolución, puede considerarse la moralidad un mecanismo funcional, entre otros, constante a lo largo del tiempo, pero adaptable a las condiciones de la evolución humana. «Con todo, es posible que los auténticos maestros de filosofía moral sean los perseguidos por la ley y los ladrones, quienes, como dice Locke, se observan lealtad y mantienen entre sí reglas de justicia, pero que las practican en tanto que reglas de conveniencia sin las que no podrían continuar unidos y sin pretender haberlas recibido como leyes esenciales de la naturaleza.» (*Ética: la invención de lo bueno y lo malo*. Barcelona, Gedisa, 2000, p. 13).

Tal vez, también, debido a esta conclusión las obras más importantes de este autor, llenas de profunda lucidez y controversia, pertenezcan a ámbitos filosóficos centrales y de gran alcance pero tan distintos entre sí como sus títulos expresan. *The cement of the universe: a study of causation* (1986); *El milagro del teísmo: argumentos en favor y en contra de la existencia de Dios* (1994); *Ética: la invención de lo bueno y lo malo* (2000).

Miguel Pastor
Profesor de la Universidad de Sevilla

JESÚS BALLESTEROS y ÁNGELA APARISI (eds.): *Biotecnología, dignidad y derechos: bases para un diálogo*, Ediciones Eunsa, Navarra, 2004, 250 pp.

El Profesor Ballesteros nos ofrece en este libro por él coordinado un tema que viene siendo objeto de su reflexión preferente en estos últimos años: la bioética.

Esta obra, que coedita junto a la también profesora de Filosofía del Derecho, Ángela Aparisi, proyecta ya con su título una sugerente lectura que invita al lector a reflexionar sobre una temática tan interesante como actual, cual es la de la biotecnología y los aspectos éticos y jurídicos que ésta genera.

Desde el punto de vista metodológico, la estructura del libro está dividida en dos partes. La primera de ellas viene a cuestionar si la dignidad del hombre sigue siendo garantía suficiente de respeto universal. En la actualidad, la dignidad humana, que como concepto es una idea que aparece a lo largo de toda la historia del pensamiento, parece venir confrontada al progreso técnico y científico.

Así, el interrogante de cómo se entiende el concepto de dignidad humana en el ámbito científico, constituye el punto de arranque idóneo de la obra. Y es Ana Marta González, con su trabajo «La dignidad de la persona, presupuesto de la investigación científica», quien lo inicia.

El «Atrévete a saber» ilustrado nos introducirá en la interna problemática del concepto de dignidad. Para esta autora, lo que interesaba destacar era ante todo la necesaria conexión entre conocimiento científico y dignidad de la persona. En este sentido, el conocimiento debía ponerse al servicio del bien íntegro del hombre. Llegando incluso a afirmar que si no servía para afirmar la dignidad humana perdería su sentido más profundo.

En definitiva, planteaba la necesidad de un imperativo categórico dispuesto para formular ese veto a la instrumentalización de la persona. Era en ese momento cuando aparecía la ética, el imprescindible componente ético que

moderaría, que conciliaría, y que encauzaría la tendencia al saber completo del hombre. De ahí que desentrañar las exigencias fundamentales de la dignidad del hombre era la tarea prioritaria, si queríamos evitar la denunciada instrumentalización del ser humano y alcanzar la valoración de la persona humana por sí misma.

Había que procurar, además, que el conocimiento no fuera «venenoso», que no implicara una contradicción con el fin último del conocimiento, que de un modo u otro, era servir al hombre. Siguiendo en la línea kantiana, *el hombre era fin en sí mismo, no podía ser empleado como puro medio para los fines de otro*, pero esto último ocurriría si con la excusa de conocer algo mediatizáramos al hombre.

Por otra parte, se planteará también en este trabajo, la distinción entre la llamada ontología de la dignidad y la axiológica o moral respecto de la dignidad de la conducta. Sin embargo, la dignidad moral no dependía sin más del modo de ser, sino del uso que hiciéramos de nuestra libertad. En este sentido se nos señalará la importancia de no confundir la dignidad ontológica con la «calidad de vida». Tal confusión nos llevaría a hablar de «vidas humanas indignas» cuando, en realidad, no hay vida humana indigna, sino a lo sumo, comportamientos indignos.

«Exigencias de la dignidad humana en la Biojurídica» es el título del trabajo del profesor Ballesteros Llompart. Sus intenciones se recogen de inmediato en sus primeras palabras, pues éstas recogen su deseo de demostrar como no es posible justificar la verdadera unidad de la especie humana, y así la universalidad de sus derechos, sin defender la condición espiritual del hombre, su capacidad de trascenderse a sí mismo, sin reduccionismos.

El profesor Ballesteros, siguiendo la misma línea de planteamientos recogidos en anteriores obras, reivindica ante todo el respeto a lo inalienable en el ser humano. En este sentido, la sociobiología como genetismo radical, estará en su punto de crítica al acusarla de romper la unidad de la especie humana. La distinción que aquélla producía entre bien nacidos con su correcto genoma, y no bien nacidos, que podían ser manipulados o eliminados, re-

ducía a la humanidad a la genética y ello podía ser fuente de discriminaciones.

En contra de lo que había ocurrido en la premodernidad, en que el hombre trataba de adaptarse a sí mismo y a su técnica incipiente a la naturaleza, el hombre moderno se separaba de la phisys y se volvía dependiente de la técnica en su deseo de someter y adaptar la naturaleza a su control, olvidándose de ese también respeto a lo inalienable en la naturaleza¹.

La sumisión del mismo hombre a la tecnología, tal y como ya afirmara Ortega, constituía el resultado de tal proceso —denuncia Ballesteros—. Por ello, el reto estaba precisamente en lograr que la amplia proyección de la investigación científica no convirtiera al ser humano en simple experimento de un dogmático «progreso».

El derecho a unas condiciones de vida dignas no es para Ballesteros obstáculo para concebir la cultura radicalmente como defensa y cuidado del desvalimiento. Precisamente, de ahí derivaba a su vez la inseparabilidad de los derechos humanos de los deberes y las responsabilidades, especialmente de los más poderosos a favor de los peor situados, de las generaciones presentes para las generaciones futuras.

En definitiva, deberían considerarse en principio sólo lícitas aquellas técnicas que, como por ejemplo la inseminación homóloga, no desprovean al individuo de la posibilidad de alcanzar su propia identidad. Llegaba incluso más allá respecto a esta técnica, afirmando como la inseminación homóloga podía ser cuestionada en nombre del derecho del ser humano a nacer en su entorno natural, como alguien procreado, y no como producto. Así, el derecho al ambiente familiar, a la paternidad y maternidad constituían la base del derecho a la identidad genética.

Y es que, ante este escenario, el gran reto del futuro pasaba, en opinión del profesor Ballesteros, por hacer frente a los ataques a la dignidad humana que se presentaban

¹ Vid. *Ecologismo personalista. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*. J. BALLESTEROS, Tecnos, Madrid, 1995.

hoy en día por parte del cientificismo y el economicismo como pretendidas manifestaciones del progreso inevitable².

Enlazando el contenido de los anteriores trabajos respecto de la calidad de vida, E. Postigo Solana y M^a C. Díaz de Terán, nos presentan «Nueva Eugenesia: la selección de embriones in vitro». Aquí recogerán como la confusión del principio de la dignidad humana con criterios de calidad de vida o autonomía moral conducían a una distinta valoración de los seres humanos, a la discriminación de los mismos entre los que merecían ser considerados personas y, por otro, los que eran, simplemente, humanos.

De esta manera, estas páginas van a recoger, desde una perspectiva filosófica-jurídica, una de las consecuencias prácticas del sostenimiento de las anteriores posturas. Centrándose, exactamente, en el estudio de la aplicación de medidas eugenésicas en la selección embrionaria.

Los enormes avances en biología molecular y de técnicas de análisis de material genético habían alcanzado una «nueva eugenesia», cuyas medidas no iban dirigidas a la selección de personas capaces de procrear, sino a la clasificación y selección de embriones in vitro.

Pero, inquietantes cuestiones no tardarían en aparecer puesto que *la ética no podía dejar de ser neutral ante el desarrollo científico*³: ¿podía suprimirse a ciertos seres humanos, por el sólo hecho de ser portadores de determinadas enfermedades?, ¿quién tiene derecho a decidir cuáles eran los «buenos» genes, que debía ser alentados, y cuáles los «malos», que justificaban la eliminación de su portador? Todos estos interrogantes se condensaban en la pregunta habermasiana de ¿quién decidiría y en base a qué fundamentos entre una vida que mereciera la pena vivirse y otra que no lo mereciera?, o planteado de otra manera, ¿debíamos disponer libremente de la vida humana con fines selectivos? Lo cierto es que tales *controles de calidad*

² Así en *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. (2^a edic) J. BALLESTEROS, Tecnos, Madrid, 2000.

³ Así el prof. J. M. SERRANO RUIZ-CALDERÓN, en *Cuestiones de bioética*. (2^a edic.), Speiro, Madrid, 1992.

deliberados, como los denominó Habermas, ponían sobre el tapete esta noción de instrumentalización de la vida humana engendrada por preferencias y orientaciones de valor de terceros.

En definitiva, la raíz del problema filosófico que planteaba la nueva eugenesia consistía en la reducción del ser humano a la genética, ya planteada y temida por el profesor Ballesteros en el trabajo anterior.

Se trataba así de averiguar con la nueva eugenesia, si el embrión tenía o no carácter personal. Y, además, la afirmación del reduccionismo en la que el embrión era hombre pero no persona, suscitaba una cuestión clave, la referida a bajo qué especie distinta estaban el ser humano y la persona.

En opinión de estas autoras, tal distinción constituía una falacia, con un fundamento ontológico que no era sino la mera arbitrariedad de la que se deducían una serie de implicaciones éticas respecto del diagnóstico preimplantatorio nada justificables ni objetivas. Así, el desafío bioético de este diagnóstico consistiría en identificar aquellos valores no genéticos, aquellos que definieran al hombre y le permitieran tratarle no como a un ser con sólo rasgos genéticos sino como a un ser que con rasgos físico-genéticos hablase de una realidad que trascendiera lo meramente fáctico.

Frente a la objeción de realizar una eugenesia en aras de defender la dignidad de la vida de ese ser que nacerá enfermo, su tajante respuesta: *¿en qué medida se puede concebir la eliminación de un ser como defensa de su dignidad?*

Adoptando el anterior planteamiento del profesor Ballesteros, justificar la selección embrionaria en función de sus características genéticas implicaba, en cualquier caso, objetar la unidad de la especie humana y, de esa manera, discutir la universalidad de sus derechos.

Llegados a este punto, cabía preguntarse cuál era la trascendencia jurídica de estas cuestiones en nuestra legislación⁴. A este respecto, este trabajo aporta el estudio

⁴ Ley 35/1988, de 22 de noviembre, sobre técnicas de reproducción asistida (LTRA), sin dejar de mencionar su estrecha conexión con la Ley 42/88 sobre donación y utilización de embriones y fetos humanos o de sus células, tejidos u órganos.

que nuestro ordenamiento jurídico hace respecto de la selección eugenésica embrionaria, alegando criterios diagnósticos y de prevención de enfermedades, que, posteriormente, a juicio de las autoras, pasan a convertirse en finalidad meramente eugenésica. De esta manera, conculcando el derecho constitucional a la vida, se estaría encubriendo una selección de vidas humanas en función de su constitución genética. Tal selección en función de la carga genética implicaba un desconocimiento de lo que la persona humana era, una visión antropológica reduccionista de la misma a una dimensión biologicista. Así, un Derecho que desconocía la nota trascendental e inherente a la persona misma constituía un Derecho que comenzaba a des-humanizarse.

Concluyen las autoras con una referencia más a los argumentos del profesor Ballesteros que constituyen el hilo conductor de esta obra. Y es que el ser humano aparecía dotado de un valor autónomo que impedía su relativización radical o su instrumentalización. Así, en la universalidad del respeto incondicionado al otro, encontraba el Derecho su fundamento.

La misión del Derecho era, pues, la tutela integral de la persona, la garantía normativa de unos valores objetivos y universales fundados en la estructura ontológica del ser humano. De tal manera que los presupuestos de los que partía nuestra LTRA, implicaban —al negar la universalidad— comenzar a destruir la idea misma del sentido del Derecho. Eso sin olvidar que, permitir tal selección embrionaria supondría la negación de la titularidad natural de derechos a los más débiles e indefensos, uno de los objetivos naturales, precisamente, de las leyes del Estado.

Avanzando en la lectura de la obra, nos encontramos con el trabajo de Vicente Bellver Capella bajo el título «Las intervenciones genéticas en la línea germinal humana y el horizonte de un futuro posthumano». Vicente Bellver es autor del primer libro sobre la proyección de la ecología en el estudio de los derechos humanos, y al igual que en aquél recogía el interés por profundizar en la comprensión de nuestra época desde uno de sus temas centrales,

en este trabajo incidirá en los problemas éticos y jurídicos que las enormes posibilidades actuales de bienestar suponen para el ser humano.

La transformación —afirma Bellver— que han sufrido los conceptos de salud y de reproducción humana en el último tercio del siglo XX han colocado a las sociedades occidentales ante una pendiente resbaladiza que acaba en la aceptación de las IGG (intervención genética en la línea germinal) con fines no estrictamente terapéuticos.

En este sentido, el autor hará hincapié en la necesidad de tomas de posición de la opinión pública, pues la falta de reflexión tanto para las adhesiones como para los rechazos era notoria⁵. El diálogo estaba abierto, en él no se debería perder la conjugación de la indudablemente provechosa investigación genómica para la humanidad, pero tampoco el valor sagrado de la vida humana y la significación de su procreación. De esta manera, no se trataría tanto de buscar la prevalencia como de buscar el equilibrio capaz de sostener esto.

Tal diálogo tendría que servir para llegar a un acuerdo a nivel universal, pues la disparidad de criterios en esta materia nos conducirían a hacer completamente ineficaces las prohibiciones de algunos países frente a la permisividad de otros⁶.

Lo cierto es que, la valoración ética de las IGG no es sencilla en cuanto nos lleva a plantearnos los conceptos de naturaleza humana, de salud y de medicina. En los próxi-

⁵ En este sentido se pronuncia el Informe de la National Bioethics Advisory Commission, 1997: «...Finalmente, puesto que el conocimiento científico es fundamental para que todos los ciudadanos puedan participar de modo pleno e informado en el gobierno de nuestra compleja sociedad, la Comisión recomienda que: Los departamentos y agencias federales relacionados con la ciencia cooperen en la búsqueda y apoyo de oportunidades para proporcionar información y educación al público en el campo de la genética, y en otros campos de las ciencias biomédicas, especialmente cuando éstas afecten a prácticas culturales, valores y creencias importantes».

⁶ España ha asumido la prohibición de cualquier forma de IGG en los seres humanos. No obstante, asoman defectos en su articulado por la ambigüedad y falta de precisión con la que se presenta la conducta típica, que hace que este delito cumpla una función más formativa y simbólica que sancionadora.

mos años, las IGG adquirirán una relevancia en el debate público aún mayor de la que está teniendo el debate sobre la clonación humana. Naturalmente que convendría que tal debate fuera lo más informado y riguroso posible, permitiendo alcanzar unas políticas públicas respetuosas con la dignidad humana que en este campo está en juego.

Cuando determinadas intervenciones repercuten en la misma identidad humana, será necesario, más que nunca, informar en los medios sobre el estado de la ciencia, el funcionamiento de la tecnología y las posibilidades de la misma, proporcionando también herramientas para la siempre necesaria reflexión y valoración ética.

En definitiva, V. Bellver, como discípulo del profesor Ballesteros, estudiará la licitud moral y jurídica de las prácticas y posibilidades que la ciencia y la técnica están introduciendo en la realidad social, advirtiendo del necesario esfuerzo de la ética y el Derecho por orientarles, ya que los bienes de la persona y de la sociedad que estaban en juego eran tan relevantes que no se podía regatear con ellos.

Llegamos ya a la segunda parte de este libro, cuyos trabajos van encaminados a profundizar en el significado y consecuencias de la interrelación entre sociedad y medio ambiente, y más en concreto respecto de las relaciones y repercusiones de los avances biotecnológicos en la naturaleza.

J. Justo Megías Quirós nos presenta en «El valor de la naturaleza frente a la investigación tecnológica» los diferentes modos de entender nuestra relación con la naturaleza, tanto desde un punto histórico como ético. De los tres modos paradigmáticos de entender, ya en el siglo XXI, nuestra relación con la naturaleza, antropocentrismo tecnocrático⁷, biologismo y ecologismo personalista (denominados así por el profesor Ballesteros), es en el último donde encuentra su lugar la ética medioambiental.

⁷ En este sentido el profesor VICENTE BELLVER afirmaba que, «A pesar de las profundas diferencias que separan a los ecologistas entre sí, se reconocen unos pocos puntos en los que todos parecen estar de acuerdo. Quizá el más importante sea el de la crítica al antropocentrismo».

El equilibrado *ecologismo personalista* presenta al hombre como un ser que domina la naturaleza, pero con un dominio que debe convertirse en un cuidado y administración diligente, pues no sólo naturaleza y hombre no se excluyen, pues son independientes, sino que el hombre, al formar parte de la naturaleza se destruye a sí mismo cuando destruye algo de aquélla⁸.

Por otro lado, el hecho de que la naturaleza o los animales tengan un valor relativo a la persona no significa que carezcan de valor en sí mismos. En palabras de la también editora de este libro, Á. Aparisi, referidas a la ingeniería genética, «no se trata de defender una postura biocéntrica extrema, sino de mantener que, aunque los animales o el medio ambiente no posean una dignidad semejante a la humana, no podía justificarse a priori cualquier manipulación sobre ellos».

Tal y como afirmaba el profesor Ballesteros el respeto a la naturaleza era, pues, una exigencia esencialmente implicada en la dignidad humana. La crisis ecológica señalada por él debía su aparición a un determinado tipo de cultura que estaba íntimamente unida al sistema vigente de producción y consumo. En este sentido la profesora Á. Aparisi, que será la autora del siguiente y último trabajo del libro, señalará como «el reconocimiento de un valor inherente a todo lo creado permitía sostener que la naturaleza debía ser respetada con independencia de los intereses humanos».

Como decía, Ángela Aparisi es la autora de la última, pero no menos importante, cuestión del libro que comentamos. Junto al Doctor en Farmacia y profesor de Humanidades Biomédicas, J. López Guzmán, presenta su trabajo «Especies vegetales transgénicas: entre la biotecnología, la economía y el derecho».

Con una sólida formación técnico-científica, los autores señalan las dificultades que las nuevas tecnologías presentan al tratar de poner límites a la actividad del científico, y los conflictos que se plantean entre los sujetos implicados.

⁸ A este respecto véase el libro del profesor BALLESTEROS, *Ecologismo personalista. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*. Tecnos, Madrid, 1995.

Las biotecnologías modernas están «rediseñando» a gran velocidad la naturaleza. A través de las modificaciones genéticas realizadas en seres vivos se esperan obtener grandes y loables beneficios, tales como conseguir nuevos medicamentos, conseguir órganos para trasplantes procedentes de organismos de diferentes especies. Todas estas cuestiones, al igual que las vistas en los anteriores trabajos, provocan hoy en día un intenso debate científico y ético, teniendo además un importante trasfondo económico.

La cuestión del desarrollo de vegetales transgénicos nos conduce al problema del reconocimiento del derecho humano a la investigación y las posibles limitaciones jurídicas a su ejercicio.

Para abodar la problemática que genera la creación de especies transgénicas, así como su cultivo y comercialización para el consumo humano, estos autores consideran necesaria una reflexión previa sobre el modelo de relación del hombre con la naturaleza. En su opinión, toda reflexión sobre el lugar que ocupa la persona humana en la naturaleza debe partir del hecho de que el ser humano es parte integrante de lo creado, entendido como totalidad.

Precisamente, es la consideración de la naturaleza desde una perspectiva economicista la que, al concebir a la naturaleza como material disponible ilimitadamente para la producción, nos ha conducido a la actual crisis «ecológica». ¿Hasta qué punto —se preguntan estos autores— los presupuestos economicistas y antropocéntricos impregnan el trasfondo del debate actual sobre las especies transgénicas? Ciertamente, para muchos, los transgénicos son el último paso del desenfreno dominador del hombre sobre la naturaleza. Es más, existen datos indicadores de que son los parámetros economicistas los que tienen, fundamentalmente, la última palabra en un debate que, —al menos en una primera instancia— debería ser ético.

Por otro lado, si la profesora Aparisi ya llamó la atención sobre la escasa legislación disponible sobre ingeniería genética, también acusa una falta de protocolos rigurosos de este tipo de cultivos sobre el equilibrio ecológico y sobre la salud humana.

Desde luego que no podemos permanecer mudos ante este posible «saqueo» a la naturaleza, pero para poder intervenir en este debate tan actual los poderes públicos debían asumir la responsabilidad de suministrar una educación integral a la población en problemas medioambientales y de conservación de todas las formas de vida.

Claramente, los alimentos transgénicos se han situado en el centro de un complejo debate en el que se mezclan aspectos técnicos y biológicos con otros de diferente índole.

Pero para poder situar convenientemente el debate ético sobre las especies transgénicas y su repercusión sobre la salud y el entorno del ser humano, había que partir de una crítica previa a la moderna visión instrumental de la naturaleza, reconociéndole, por el contrario, un claro valor inherente. Ello podría justificar el establecimiento de límites a la actuación humana, impidiendo la consideración de lo creado como un mero objeto susceptible de apropiación, susceptible de conseguir beneficios; llegados a ese punto el ser humano no tardaría mucho en trasladar tal visión cosificada a las personas que le rodean.

A modo de conclusión, la aplicación de la técnica del ADN recombinante a especies vegetales sólo podría ser aceptada si tuviera como finalidad la promoción del bien común humano y ambiental, de tal modo que se garantizara la inexistencia de cualquier implícito atentado o riesgo a la biodiversidad.

De cualquier forma, conviene insistir en que, actualmente, no está totalmente demostrada la ausencia de riesgo para el medio ambiente y los seres humanos derivada del cultivo y comercialización de estas especies. De ahí la gran importancia de principios como el de precaución. Como también es importante resaltar que el control de las nuevas especies transgénicas no constituye un asunto meramente privado, sino que se trata de una cuestión de carácter público.

CONCLUSIÓN: El trabajo del profesor Ballesteros y la profesora Aparisi y su equipo de colaboradores, cuidado en su reflexión y en su exposición, nos aporta una visión glo-

balizada del estado de la biotecnología actual. La necesidad de aunar avance científico y dignidad y libertad intrínsecas en el ser humano, y de fundamentar una alternativa moral se hacen palpables en un campo tan minado como es éste.

No cabe duda de los importantes avances científicos y tecnológicos de los que el hombre ha sido beneficiado; sin embargo se da la paradoja de que este mismo progreso puede volverse contra él, afectando a la propia especie humana.

Los conflictos y desajustes internos que el impacto de las nuevas tecnologías ha provocado en la sociedad es claro. Es notorio este desajuste, o en palabras habermasianas, el abismo existente entre los científicos y la misma sociedad. Pero si esto es evidente también lo es su interdependencia, pues de lo que se trata es de que la ciencia sea consciente de su responsabilidad frente a la sociedad y la asuma.

El necesario avance científico y tecnológico debe correr parejo desde la perspectiva del necesario respeto a la dignidad humana. Ésta será el límite infranqueable, sin olvidar los también necesarios límites en relación a la actuación del hombre sobre la naturaleza.

Éste vendría a ser el mensaje que subyace en esta obra: el valor de la dignidad humana y su trascendencia práctica en los avances biotecnológicos, y el valor de la naturaleza en este tipo de investigaciones constituyen las dos cuestiones básicas en torno a las que va a girar el diálogo de sus autores. Al incidir de lleno en el propio proceso vital de la sociedad, el Derecho no puede mantenerse al margen en cuanto a su condición de ente interdependiente de la sociedad.

Se afirma que la separación entre la órbita de la Moral y la del Derecho ha influido en el distanciamiento del ámbito social y público de cualquier idea de ética común vinculante a todo el conjunto de los ciudadanos y, así, de posible basamento de las normas jurídicas. No obstante, esto no debe impedir la aspiración a la búsqueda de un referente ético por parte del legislador de aplicación práctica

en el campo de la experimentación genética y biológica. Ese era uno de los objetivos, idílicos, de la LTRA.

La comunidad científica y la jurídica deberían fijar los límites y las exigencias de la dignidad humana en la investigación científica, de manera que la Bioética respondiera a su definición originaria como «puente hacia el futuro», hacia un futuro humanizado en el que, sin demagogias, el debate siguiera abierto defendiendo siempre la esencia y lo más íntimo del ser humano, su dignidad.

Tal y como afirma la profesora Aparisi, desde hace algunos años se ha hecho frecuente el recurso a la Bioética como instancia normativa capaz de asumir y dar respuesta a las preguntas que los avances científicos y técnicos presentan en relación a la vida de la personas, así como a los problemas relativos a la degradación del medio ambiente.

Este «despertar» ético permitiría una profundización en el estudio de los derechos de las futuras generaciones revisando, así, las futuras formas de violación de los derechos humanos que comprometerían la existencia misma de la humanidad.

El Derecho, por su parte, sin convertirse en una rémora para el avance científico, no puede permitir que el hombre se prive de su dignidad. El hombre está obligado moralmente a respetar su dignidad, y el Derecho nos ha de impedir atentar contra nuestra dignidad individual en tanto que atentaríamos, entonces, contra la de la sociabilidad.

Es momento de unir las fuerzas, para que desde la perspectiva de todos estos necesarios estudios multidisciplinarios el progreso se corresponda con una verdadera mejora real, en la que la ciencia y la tecnología se justifiquen por su servicio al hombre. Los rápidos avances del conocimiento científico debidos a las nuevas aportaciones proporcionadas por las técnicas de reproducción asistidas y otros avances en el campo de la genética humana, incluida la intervención del hombre en la naturaleza, deben tener presente que el verdadero progreso vendría dado por la orientación de dichos avances a la causa del ser humano considerado en su condición integral, como persona ti-

tular de derechos inherentes, que se extienden al ámbito familiar y a la protección del medio ambiente para las actuales y futuras generaciones⁹.

Ya auguraba Ortega y Gasset que uno de los temas que en los próximos años se iba a debatir con mayor brío era el del sentido, ventajas, daños y límites de la técnica: «*La técnica, al aparecer por un lado como capacidad, en principio ilimitada, hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado. De puro llena de posibilidades, la técnica es una mera forma hueca —como la lógica más formalista—, es incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso, estos años en los que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son los más vacíos*»¹⁰.

No podemos dejar que nuestro tiempo, reducido hegelianamente a pensamiento, sea tan sólo —en palabras de S.Cotta— el pensamiento calculante de la técnica; así es que, ocupémonos de llenarlo con un referente ético verdadero que reconcilie fines y medios, evolución técnica y juicio ético.

María Eugenia Pérez Montero
Doctora en Derecho
Universidad Complutense de Madrid

⁹ Así en *Humanidad in vitro*. J. BALLESTEROS (coord.). Edit. Comares, Granada, 2002.

¹⁰ ORTEGA Y GASSET, J: *Meditaciones sobre la técnica y otros ensayos sobre Ciencia y Filosofía*. Revista de Occidente, Madrid, 1933; Alianza Editorial, Madrid, 1982-92.

LEON R. KASS: *The Beginning of Wisdom. Reading Genesis*. Free Press. New York 2003.

Leon R. Kass, médico y bioético, Presidente de la Comisión Presidencial de Bioética de Estados Unidos es sobradamente conocido por su aportación en materia de bioética, y especialmente por sus contribuciones en torno a los efectos de la fecundación asistida, la clonación humana y el impacto de nuestra acción biotecnológica sobre la «naturaleza humana».

Aunque de tradición y método distinto, sus reflexiones convergen con las de otro gran pensador de origen judío Hans Jonas. La obra que comentamos parece en principio alejarse de sus principales intereses. En efecto, se trata de una aproximación filosófica al Génesis, es decir a los primeros libros de las escrituras judías y de la Biblia cristiana. El intento tiene riesgos notables: por un lado la aproximación no es ortodoxa, es decir, no toma el texto como sagrado sino como una construcción antropológica. Su carácter revelado queda entre paréntesis y eso le aleja del judaísmo ortodoxo. Por otro lado, la mentalidad cientifista contemporánea, hacia la que se dirige la obra, puede preguntarse qué tiene que decir el viejo libro de pastores, del que la crítica de los dos últimos siglos habría situado como una obra acumulativa y contradictoria, fuertemente influenciada por el peso de las culturas «superiores» de Egipto y Mesopotamia. Por decirlo brevemente, si estamos de vuelta de Grecia y Roma, no parece que encontremos nada sugerente en Jerusalén.

La aproximación de Kass tiene, sin embargo, sus méritos. Para él, esta parte del libro sagrado sigue un camino educativo, coherente, buscado para preservar, más bien para alumbrar, una concepción de hombre y del mundo en pugna con otras rivales y dominantes, en suma, algo no muy distinto de lo que está ocurriendo en nuestros días. Desde la perspectiva de Kass el Génesis es un relato coherente que debe ser leído como un todo y en el que las par-

tes iniciales preparan al lector para tomarse en serio la llegada del nuevo camino de Dios para la humanidad.

Kass, en su libro anterior, «Life, liberty and the defense of human dignity», había sido muy crítico con el tipo de conocimiento moral contemporáneo, que disecciona los problemas para acabar no resolviendo ninguno. Ese mismo parecer le merece buena parte del estudio crítico-cientifista que hace caso omiso del mensaje bíblico para terminar sin saber nada, o al menos nada que importe.

Lo fundamental es que la sabiduría a la que se refiere Kass está en la raíz de la dignidad humana, y de la exigencia moral que la acompaña. En ese sentido el diálogo crítico se establece con las culturas contemporáneas del texto, pero también con las actuales, que, bajo la capa de la novedad, vuelven a formas de ver las cosas muy antiguas. También analiza las respuestas del texto a dilemas permanentes del espíritu humano, desde la coherencia de seguir un camino y las tentaciones que encuentra para abandonarlo, al matrimonio y la familia, la confianza en las fuerzas del hombre, la esperanza o los continuos ídolos, entre los que no duda en situar el cientifismo, ante la creencia en la capacidad de la técnica para garantizar la felicidad a través del poder.

El relato de la creación de Mundo, o más bien los dos relatos de la creación del Mundo, se vinculan aparentemente con todo el conjunto de textos similares en las diversas culturas; sin embargo, contienen notables diferencias. El primer relato comienza marcando claras distancias con cualquier tipo de politeísmo y panteísmo, Dios es uno y crea el Mundo como distinto a sí mismo. No hay varios dioses ni el mundo se crea a sí mismo evolucionando de su propio seno. Por ello el libro establece claramente el carácter inanimado de los cuerpos celestes, su creación por Dios, su incapacidad para ser adorados. Se trata de una elemental prevención toda vez que el hombre enfrentado con la soledad ante los espacios inmensos tiene una permanente tentación de deificarlos. De hecho así ocurría en la mayoría de las culturas que rodeaban al pueblo del

Libro, que, sin embargo, desde el inicio se veía prevenido contra esta tentación.

Lo mismo ocurre en el relato respecto a la propia Tierra. La tendencia de los pueblos agrarios de adorar a la madre tierra es permanente. Ha llegado hasta nosotros incluso en ciertos nacionalismos. El autor bíblico en esto es claro, el hombre es guardián de la tierra pero no puede adorarla, sencillamente porque lo digno de adoración sólo es Dios.

De los cuerpos inanimados, unos con movimiento, otros sin él, pero todos descritos como creados, el autor pasa a los animales de diverso tipo, y de nuevo previene contra su adoración, lo que marca de nuevo una firme distancia respecto a todos los animismos de la época, la tendencia a ver a los dioses encarnados en animales y otros restos del modo de ver las cosas de los pueblos cazadores.

El otro gran dato de los relatos de la Creación se centra en la posición del hombre. El estatuto del mismo era equívoco en un buen número de culturas respecto a su situación respecto a los dioses. Unas veces el hombre era deificado, sobre todo en su posición de chivo expiatorio, otras veces su relación con los animales era también equívoca. El texto bíblico sitúa claramente al hombre en la cúspide de la creación. En el único ser que es considerado imagen de Dios, conformado por un doble elemento, la arcilla, el polvo material de la tierra y la animación divina. Si bien es cierto que todos los seres son animados por Dios sólo del hombre se describe este proceso que le conforma como su imagen: no es divino, desde luego, pero tampoco semejante al resto de las criaturas.

La tensión entre los dos principios será permanente y concita buena parte de la atención de Kass, pero lo que más nos interesa es que el relato apunta desde el inicio a un concepto, que luego en el devenir del pensamiento filosófico reconoceremos como la dignidad del hombre.

Podría pensarse que Kass tiene éxito en plantear una reivindicación del pensamiento bíblico y de su antropología respecto a otras formas de pensamiento antiguo, pero, aunque eso en todo caso sería muy relevante para la

historia del pensamiento o de las religiones, tendría poca importancia para el debate bioético y aún cosmológico contemporáneo. Sin embargo, en la descripción de buena parte del pensamiento ecológico que hemos realizado parece claro que, bajo la apariencia de la novedad, han retornado viejas teorías como si en el pensar del hombre se produjese un permanente regreso sobre un número limitado de tópicos. El pensamiento ecologista realiza, en primer lugar, una clara deificación de la Tierra a través de la teoría de Gaia. A esta entidad se subordina el hombre que aparece como un riesgo para ella y, en todo caso, como su adorador. Frente a esta desviación previno reiteradamente el autor bíblico.

Pero, es más, la antropología contemporánea está inmersa en un proceso que rebaja al hombre a la categoría de un animal más, haciendo caso omiso de una tradición cultural que ha puesto permanentemente de manifiesto las notables diferencias. En este contexto ha surgido la teoría de los derechos de los animales, que ataca directamente el estatuto del hombre. Si este es un ser con derechos semejantes a los animales, sencillamente pierde su condición humana. La diferencia entre derramar sangre humana y animal, tan presente en un autor que hace un enorme esfuerzo para condenar los sacrificios humanos, se difumina. Si somos esencialmente un animal más la base de nuestro sistema jurídico-político se tambalea. La cuestión, sin embargo, se agrava en cuanto para poder considerar al hombre un animal más hay que hacer caso omiso de la especificidad humana, comenzando por el lenguaje, rebajándolo intencionadamente. En efecto, la tesis de las cualidades espirituales del hombre procede no de un ciego deísmo, como se nos puede hacer creer, sino de la observación admirada del hombre respecto a sus evidentes diferencias. Sólo el hombre habla, planifica, crea, contempla y juzga. Sólo el hombre elabora planes complejos que persiguen un fin. El reconocimiento de esto no es especifismo, sino atención a lo real, intento de comprenderlo.

Otra gran cuestión abordada por Kass se refiere a la pérdida de la inocencia, relatada en el episodio del jardín

del Edén y la serpiente. El relato enfrenta al hombre con la libertad y la razón, y específicamente con su uso. Para Kass, dado el paso del conocimiento del bien y del mal, según la descripción bíblica nos enfrentamos a la condena a la libertad, a la conciencia de nuestras limitaciones y a nuestras dudas. Ya no podemos renunciar a lo adquirido y en este sentido el relato es muy revelador.

En su afán de buscar respuestas para el hombre contemporáneo el autor americano se centra muy especialmente en el episodio de la Torre de Babel, que ejemplifica una conclusión que aparece permanentemente a lo largo del Génesis. La Torre de Babel, intento urbano por excelencia, expresa la confianza humana en la sola tecnología y en el poder político expresado en la ciudad. Para Kass el relato se dirige a educar al pueblo elegido, más específicamente a la tradición cultural que con él se identifica, en la idea de que la tecnología y el poder por sí solos pueden hacer que el hombre yerre en su camino, perdiendo de vista dos elementos fundamentales: uno, que sólo Dios es adorable, y no ningún producto humano; otro, que la felicidad del hombre se vincula con el comportamiento moral y derivado de éste con ciertas exigencias necesarias del orden humano.

Ambos presupuestos están en cuestión hoy en día. De ahí la actualidad de la obra de Kass.

José Miguel Serrano Ruiz-Calderón

Profesor titular de Filosofía del Derecho de la Facultad de
Derecho de la Universidad Complutense de Madrid