

MANUEL ATIENZA

# LA GUERRA DE LAS FALACIAS

3ª Edición ampliada

Prólogo  
Javier Muguerza



Librería COMPAS

© Manuel Atienza

**Edita:**

© Librería Compas, S.L.  
Aptdo. Correos 2060  
www.libreriacompas.com  
Correo-E: correo@libreriacompas.com  
Tel.: 965 67 22 33  
03013 ALICANTE

**I.S.B.N.:** 978 - 84-86776-70-8

**Dep. Legal:** A-611-2008

**Imprime:** Grafibel 2010, s.l.  
C/. Padre Mariana, 15 - bajo  
03004 ALICANTE

# Prólogo

Las falacias, los sofismas o los paralogismos -para servirnos de expresiones habitualmente, aun si no muy apropiadamente, consideradas como más o menos sinónimas- comparten en común la condición de argumentos incorrectos, defectuosos y engañosos, es decir, argumentos de los que ya Aristóteles aseguraba que sólo tienen la "apariencia" de tales. Pero esa su condición de "argumentos aparentes" los convierte en temibles fuentes de confusión y nos obliga a precavernos frente a ellos. Para combatir a dichos pseudoargumentos -para librar lo que este libro llama "la guerra (en contra) de las falacias"- a veces basta y sobra con echar mano de la lógica formal, como en el caso de las llamadas falacias de afirmación del consecuente o de negación del antecedente: de los enunciados "Si alguien es un demócrata, entonces ese alguien participa en las elecciones" y "Fulano participa en las elecciones" no

se sigue el enunciado "Fulano es un demócrata", pues el derecho a tomar parte en unas elecciones no se les niega en una democracia ni tan siquiera a los fascistas; y de los enunciados "Si alguien es un demócrata, entonces ese alguien participa en las elecciones" y "Fulano no es un demócrata" tampoco se sigue el enunciado "Fulano no participa en las elecciones", pues ya sabemos que un fascista puede ejercitar su derecho a tomar parte en unas elecciones aunque abomine de la democracia. Pero la lógica formal, que constituye un requisito imprescindible para poder sencillamente hablar de racionalidad, no agota, sin embargo, la extraordinaria variedad de nuestros "usos de la razón" imaginables, usos que con frecuencia rebasan las formalidades de la lógica y tienen que ver no poco en ocasiones con nuestras actitudes éticas, por no decir nuestras pasiones, o se adentran otras en los pantanosos territorios de la retórica. Las falaces argumentaciones que se denuncian en las páginas que siguen -las generalizaciones precipitadas, las peticiones de principio, las analogías improcedentes, las desviaciones de la cuestión, las comparaciones odiosas, la indebida atribución a las partes de lo que se predica de un todo y viceversa, la omisión de premisas relevantes a lo largo de un razonamiento o la invocación de premisas que no vienen a cuento a tal respecto, la complicación de lo simple y la

simplificación de lo complejo, las interpretaciones literales de los textos en detrimento de su espíritu, el recurso indiscriminado a los tópicos o lugares comunes, la aducción de la autoridad como argumento, la mala fe y la deshonestidad en la extracción de conclusiones, la manipulación subrepticia de las emociones y la apelación intempestiva a los sentimientos, etcétera, etcétera, etcétera- se inspiran todas en muchos de aquellos usos legítimos de la razón, pero retorciéndolos y desvirtuándolos, inconsciente o tramposamente, hasta llegar a convertirlos en "abusos".

Manuel Atienza, que se autodefine como un "combatiente" ante semejantes abusos, se ha venido adiestrando para el combate preferentemente en las trincheras de la Filosofía del Derecho, dentro de las que goza entre nosotros de una mercedísima reputación como especialista en cuestiones de argumentación jurídica. Para citar tan sólo un par de entre sus numerosos libros, así lo atestiguan, por ejemplo, libros tales como *Las razones del Derecho (Teorías de la argumentación jurídica)* o *Tras la justicia (Una introducción al Derecho y al razonamiento jurídico)*. El que tengo hoy el gusto de prologar es un libro de otra índole, perteneciente al difícil género del "periodismo filosófico", que Atienza nos demuestra que sabe cultivar con la agudeza y la amenidad que exige el sustantivo pero sin renunciar a la enjundia,

reñida en este caso con la pedantería, que parece reclamar el adjetivo calificativo.

De ahí que la debelación de las falacias dé pie al autor para abonarse a una concepción de la filosofía como "el arte de la refutación", esto es, como una empresa -más destructiva que constructiva- destinada no tanto a urdir argumentos que nos ayuden a orientarnos desde el punto de vista de la teoría o de la praxis cuanto a echar abajo aquellos argumentos insatisfactorios que, incapaces de satisfacer nuestras necesidades en uno u otro sentido, tan sólo contribuyen a sembrar entre nosotros la desorientación. No sé si esta modesta manera de concebir el oficio filosófico conseguirá colmar o no las ambiciones, tan a menudo desproporcionadas, de los propios filósofos. Hasta un pensador anarquista como Joseph Proudhon alardeaba de no contentarse con menos que el ambicioso lema *Destruam et aedificabo*, y con mayor motivo cabría asignar parejas pretensiones al pensamiento de Aristóteles o del profesor Gustavo Bueno, citados ambos por Atienza, que no pecan precisamente de ninguna proclividad al anarquismo. Por lo demás, la doble posibilidad de inclinarse a la destrucción y a la construcción, a la negación y a la afirmación -al disenso, diríamos, y al consenso- no es en manera alguna privativa de los filósofos y se halla igualmente a la disposición de los científicos o de los

moralistas, esto es, de cualesquiera cultivadores de la razón tanto teórica como práctica, lo que llevaba a Kant a proclamar que "la razón carece de toda autoridad dictatorial y su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto", es decir, su derecho a disentir, en que vendría a cifrarse, a fin de cuentas, el kantianamente llamado "uso polémico de la razón". Y, en este sentido, acaso quepa sostener que la *pars destruens* de dicho uso polémico de la razón ha de prevalecer a veces sobre su *pars construens*, tal y como sucede con las revoluciones que el historiador de la ciencia Thomas Kuhn contraponía a la rutinaria hegemonía de un determinado paradigma científico ya obsoleto y podría extrapolarse al caso de las revoluciones morales que cuestionan la vigencia del código de conducta dominante hasta un momento dado en tal o cual contexto sociohistórico. Quizás Atienza no desee llegar tan lejos como para hacer de la filosofía una especie de revolución permanente. Pero lo que sí que da la impresión de ver en ella es una suerte de permanente invitación al "espíritu crítico" y al inconformismo epistémico o ético, y -todavía- que para afirmar y construir ya hay mucha gente en este mundo sin necesidad de acudir a los filósofos- se diría que no le faltan buenas razones a la

hora de insistir en el carácter eminentemente destructor y negativo de la tarea de estos últimos.

De la "erística" -para servirnos del vocablo con que los antiguos griegos designaban al cultivo de la argumentación polémica- podrían, pues, echar mano de modo diferente los hombres de ciencia o los reformadores morales, por un lado, y los filósofos por el otro. Los primeros se sirven de ordinario de argumentos para buscar rutas de acceso a la verdad o la justicia (que las consigan o no encontrar es ya harina de otro costal, toda vez que -como ha cuidado de poner de relieve el teórico israelí de la pragmática del lenguaje Marcelo Dascal- el género de la *polémica* se deja articular en subespecies tales como las *discusiones*, que admiten una "solución" tras la corrección del error que en cada caso las suscita cuando las partes contendientes llegan al menos a un acuerdo sobre un procedimiento para la detección del mismo; las *disputas* que, a falta de solución posible, admiten a lo sumo su "disolución", dado que la extrema divergencia ideológica entre las partes contendientes excluye la aceptación común de ningún procedimiento en orden a decidirlas; y las *controversias*, que no son exactamente solubles pero tampoco indecibles, pues las partes contendientes acumulan argumentos con el fin de inclinar a su favor la balanza de la razón frente a las objeciones del adversario, a la espera de que ello permita una

"resolución" consistente o bien en el reconocimiento del mayor peso de una de las posiciones en litigio, o bien en la aparición de nuevas posiciones derivadas del curso de la controversia y aceptables para los instalados en cualquiera de las previas posiciones litigantes, o bien siquiera en la recíproca aclaración de la naturaleza de las divergencias en juego). Por el contrario, los filósofos -más que interesarse en acceder por su exclusiva cuenta, y su exclusivo riesgo, a metas tales como la verdad y la justicia- harían sin duda bien en concentrar sus intereses en otros objetivos, hartos menos gratificantes pero no menos inexcusables, como el de contribuir a minar la infundada confianza que tantísimas veces depositamos en lo falazmente tenido por "verdadero" o por "justo", como quiera que sea que deseemos entender una cosa u otra.

Ahora bien, la implacabilidad de ese uso polémico de la razón de que hace gala Atienza en el presente libro, destinado a no dejar falacia con cabeza, no sólo no es incompatible con el "juego limpio" sino que ha de apoyarse necesariamente en él. Cada uno de los artículos aquí recolectados va precedido de un compendio aforístico de la regla que preside la argumentación correspondiente y cuya formulación no suele tener desperdicio, según se echa de ver en máximas tan certeras como "Contra los prejuicios, razones", "Divide y vencerás; distingue

y (quizás) convencerás" o "El sentido común lleva a veces a cometer errores de argumentación; la falta de sentido común, casi siempre". Pero el conjunto todo de esas reglas, de carácter no sólo estratégico sino también moral, se deja compendiar a su vez en el "Decálogo del combatiente" con que el libro se cierra: de tener que elegir alguno de esos diez mandamientos, elegiría por mi parte la elegante apología del *fair play* contenida en el sexto (bastante más interesante y atractivo, por cierto, que su homólogo en la lista del Dios del Sinaí). Al que añadiría, por lo que revela asimismo del buen talante de Atienza, este otro principio: "Quien combate contra las falacias ha de hacerlo sin ninguna esperanza en una victoria final... Sin embargo, también en esta guerra el combatiente necesita tener 'moral de victoria'... Ha de pensar que, en condiciones normales, los buenos argumentos derrotan a los malos, y a los que parecen buenos sin serlo". Supongo que eso es lo que explica el éxito de esta colección de artículos entre los lectores del periódico en que originariamente se publicaron, y también lo que le anima a uno a augurar un éxito análogo entre quienes ahora los lean encuadernados en su nuevo formato.

(Un acontecimiento lamentable, posterior a la redacción de dicha serie de artículos, ha forzado a Manuel Atienza a añadirles un a modo de apéndice,

coda o estrambote, acogido esta vez bajo el melancólico lema de que "Ni con todos ni en todas las situaciones es posible argumentar". Desde luego, no resulta posible hacerlo con el fanático, a quien ningún argumento conseguiría apejar de sus posiciones, ni con el cínico, que defiende las suyas con argumentos que ni él mismo sería capaz de tomarse en serio; y tampoco hay lugar a argumentar en situaciones en las que prevalecen el fanatismo y/o el cinismo, como en nuestra Universidad vuelve a ocurrir con una virulencia que creíamos definitivamente cosa del pasado. Pero ésa es ya otra película cuyo título no se inspiraría en la bien conocida de George Lucas y bien podría llevar, sin la menor intención paródica, el que Atienza propone de "La santa desvergüenza").

*JAVIER MUGUERZA*

# **Presentación**

Mi profesión hubiese sido el periodismo de haber existido ese tipo de estudios en la Universidad de Oviedo. Pero lo que a finales de los sesenta había, y en Madrid, era una "Escuela Oficial de Periodismo" dependiente del Ministerio de Información y Turismo; en su día hice el examen de ingreso, pero en la escuela me matriculé como alumno libre, de manera que no tuviera la obligación de asistir a las clases; de hecho, mis contactos con aquella institución se limitaron a unos pocos días al año en los que me examinaba de un montón de asignaturas -a decir verdad, de escasa dificultad- que, en su mayoría, estaban a cargo de periodistas del régimen que obtenían así una cierta compensación por los servicios prestados.

En Oviedo, el nulo atractivo de mis profesores del bachillerato de letras -en un colegio religioso de cuyo nombre no quiero acordarme- me había probablemente llevado, de la Facultad de filosofía y letras -que hubiese sido mi destino natural-, a la de Derecho. Una vez allí, la acción conjunta pero descoordinada de mis profesores de Derecho natural, en primer curso, y de filosofía del Derecho, en quinto, no logró ya impedir que me sintiera atraído por esas disciplinas y decidiera empezar una carrera académica. Con ello abandonaba, a falta de un par de asignaturas (si mal no recuerdo: "Historia del Periodismo" y "Maqueta y armado II"), mis estudios de periodismo, aunque no mi interés por la prensa escrita.

En mi época de estudiante de Derecho, mi amigo Carlos Fernández Rozas y yo habíamos fundado una revista de amplias pretensiones, pero de andadura breve: aquel "Ensayo" -así llamamos a la publicación- no pasó del número 2 y de algunos cientos de ejemplares que vendíamos en el patio de la Facultad, bajo la mirada pétrea del fundador de la Universidad, el inquisidor Valdés Sala, cuya estatua presidía aquel recinto. Luego, como tantísimos profesores universitarios, he escrito esporádicamente algún que otro artículo de opinión, hasta que se me

ocurrió la idea de embarcarme en una empresa de periodismo filosófico que di en llamar "La guerra de las falacias". El título, obviamente, era un guiño lanzado hacia la película casi homónima (en su traducción castellana) de George Lucas, pero estoy seguro de que ningún lector lo habrá percibido en forma tan intensa como uno de mis sobrinos que, con ocasión de una reposición televisiva de "La guerra de las galaxias", se asombró de que los artículos que uno de sus tíos publicaba en un periódico de Alicante hubiesen tenido tanto éxito como para ser llevados a la pantalla.

Lo de "periodismo filosófico" necesita de alguna explicación. El caso es que, como profesor de filosofía del Derecho, he dedicado bastante tiempo al estudio de la argumentación y, últimamente, al de las falacias; esto es, a los argumentos engañosos, a los malos argumentos que parecen buenos y que, como decía Aristóteles, vienen a ser como los metales que parecen preciosos sin serlo. No creo que sea exagerado decir que, de alguna forma, ese es el tema -o la tarea- central de la filosofía: la lucha contra el engaño, la crítica del conocimiento; la filosofía, para desesperación de algunos, no es tanto un saber positivo cuanto negativo, consiste más en destruir que en construir, y de ahí que el oficio filosófico sea,

más que nada, un arte de la refutación. El periodismo filosófico consistiría, pues, en trasladar esos presupuestos al periodismo a fin de mostrar que muchos de los argumentos que se vierten en la discusión pública y que aparecen día a día en los medios -especialmente en la prensa escrita- no son otra cosa que falacias, argumentos que carecen de validez, pero que muchas veces logran persuadir a la opinión pública o a una parte considerable de la misma. Así entendida, la guerra de las falacias, la refutación de tales argumentos, constituía para mí una empresa de gran atractivo: no sólo porque me permitía satisfacer mis antiguos anhelos periodísticos, sino porque me procuraba también una especie de banco de pruebas para mi trabajo teórico y me ofrecía, en fin, la oportunidad de contribuir de alguna forma a la discusión racional de los asuntos públicos.

Así las cosas, mi amigo Manuel Desantes me puso en contacto con el director del diario "Información", Francisco Esquivel, que se mostró interesado en la propuesta que le hacía: la publicación de una columna semanal que llevase por título "La guerra de las falacias" y en la que analizaría, desde la anterior perspectiva, alguna cuestión de actualidad: no tanto -como he dicho-

para expresar una opinión sobre el particular, cuanto para señalar qué opiniones resultaban infundadas por basarse en razones engañosas.

Las páginas que siguen contienen los artículos que publiqué en ese periódico entre diciembre de 1997 y junio de 1998, junto con unos pocos más que había escrito con anterioridad a modo de entrenamiento. Todos ellos -como el lector apreciará fácilmente- tienen una misma estructura: arrancan de una noticia que plantea una cuestión disputada; se pasa luego a exponer los argumentos esgrimidos por alguien en favor de una determinada solución; y se termina ofreciendo su refutación. En alguna ocasión, lo que motiva el artículo es un tema muy local o incluso una pequeña anécdota, pero existe siempre la pretensión de remontarse hacia lo general. Por eso, cada episodio, cada batalla, puede verse como la ilustración de una regla argumentativa o, mejor, de una estrategia para la refutación de los argumentos falaces: de ahí su vocación pedagógica. Para resaltar ese aspecto, he antepuesto a cada artículo una especie de aforismo que contiene el principio utilizado.

El prólogo de Javier Muguerza constituye un testimonio de amistad que quiero agradecerle doblemente: en mi nombre y en el de los lectores,

que habrán disfrutado ya del verdadero placer intelectual que procura la lectura de cada una de las páginas que él escribe. Podrá parecer extraño que el prólogo resulte mejor que el libro pero, a esta altura de la vida, yo he aprendido ya a no dejarme sorprender por ese tipo de paradojas.

Alicante, octubre de 1998.

# **Nota a la tercera edición**

En esta tercera edición, además de haber añadido una nueva serie de falacias a las dos anteriores, he indicado la fecha de publicación (en el diario INFORMACIÓN DE Alicante) de cada uno de los artículos

Alicante, abril de 2008

# **La guerra de las falacias**

*PRIMERA SERIE*

## **1. De si hay guerras justas.(01/12/97)**

*Los tópicos, las frases hechas que aceptamos sin más, no son siempre premisas fiables de un argumento; pero no porque su contenido sea necesariamente falso, sino porque la verdad que encierran no vale sin matices.*

Justificar una guerra es siempre una empresa ardua si lo que se pretende verdaderamente es justificar, o sea, persuadir o convencer de algo con argumentos racionales; Basilio el Grande, obispo de Cesaréa en el siglo IV, ya se lo sospechaba cuando advertía de que "matar en la guerra ha sido distinguido por nuestros padres del asesinato (...) pero sería quizás bueno que aquellos cuyas manos no están limpias se abstengan de comulgar durante tres años". No es, sin embargo, imposible, pues casi nadie acepta, en el fondo, lo de que "la violencia es siempre condenable venga de donde venga"; este tópico es, por ello, proclive a ser utilizado en

argumentos falaces, esto es, en malos argumentos que parecen buenos: si, por ejemplo, fuera ésa nuestra razón última para oponernos al terrorismo - como acostumbran a suponer muchos políticos y hombres de Iglesia-, tendríamos que considerar también ilegítimo cualquier tipo de Estado, pues no se sabe de ningún poder político que -en mayor o en menor medida- no ejerza violencia.

Por suerte, la guerra a que alude el título de esta columna no implica efusión de sangre ni violencia de ningún género: ni física ni psicológica; no apela a la razón de la fuerza, sino a la fuerza de la razón. Hay, sin duda, muchos y poderosos obstáculos que pugnan contra el ideal de una sociedad democrática: el gobierno -o el autogobierno- de los hombres por medio de la razón y no de la fuerza. Y no es el menor de ellos nuestra propensión a cometer falacias o a ser víctimas de las de los otros. Declaremos, pues, con franco espíritu democrático, la guerra sin cuartel a las falacias, pero armémonos también de paciencia: es ésta una lucha en la que no cabe aspirar a una victoria final -nunca podrá haber una batalla final que librar-, pero en la que quizás merezca la pena enrolarse a la vista de los numerosos frentes de combate que ofrece nuestra vida pública.

## **2. El Vaticano y la pedofilia (03/12/97)**

*Frente a quien argumenta por reducción al absurdo (si se acepta X, entonces debe aceptarse también Y; pero Y es absurdo; por lo tanto, debe rechazarse X) cabe a veces oponer que hay una forma de entender X (como X') que no lleva a Y.*

En septiembre de 1995 se celebró en Pekín, y tuvo un gran despliegue en toda la prensa, la Conferencia Mundial de la Mujer. Parte del interés que la reunión suscitó se debió a que la delegación vaticana anunció, al comienzo de la misma, lo que sin duda era un cambio de actitud substancial -y de gran trascendencia- en materia de reproducción humana: "La planificación familiar -declararon los delegados vaticanos- es una decisión libre del hombre y la mujer. Sólo ellos deben elegir la

frecuencia y el número de hijos que quieren tener, sin presiones externas. El Vaticano acepta todos los métodos anticonceptivos, como recoge el documento".

Si mal no recuerdo, al final resultó que el Vaticano no aceptaba todos los métodos anticonceptivos sino, más o menos, los que siempre había aceptado, ahora rebautizados de "ecológicos". Pero en el interin, los delegados de la Iglesia tuvieron tiempo para emitir un par de opiniones francamente sorprendentes (si el relato que de ello hizo la prensa es fidedigno: utilizo como fuente "El País" de 7-9-95). Una de ellas no necesita mucho análisis: Afirmar que el aborto es "la más grande violación de los derechos humanos que puede haber porque va contra el derecho básico de la vida" supone, en el mejor de los casos, equiparar el aborto con el genocidio y, por tanto, una clínica ginecológica con un campo de exterminio, lo que -supongo- resulta exagerado para cualquiera, por muy antiabortista que sea. La otra es considerablemente más sutil y tuvo como protagonista al portavoz permanente del Vaticano, Joaquín Navarro Valls: "Respecto a la libertad sexual, Navarro Valls se preguntaba que si la comunidad internacional está dispuesta a aceptar todas las tendencias sexuales, entonces tendrá que plantearse aceptar, por ejemplo, la pedofilia".

El argumento pretende -mediante una reducción al absurdo- sostener que la comunidad internacional no puede aceptar cualquier tendencia sexual -piénsese, sin ir más lejos, en la homosexualidad que, como es sabido, no es vista por la Iglesia Católica precisamente con buenos ojos-, y lo hace "explotando" la ambigüedad de la que casi siempre adolecen nuestros lenguajes. Bastaría, sin embargo, con precisar que "todas las tendencias sexuales" debe ser interpretado como "todas las que practiquen adultos y mediando consentimiento" para que el argumento -dirigido, en realidad, contra la libertad sexual: en otro caso resultaría incomprendible- resulte desactivado. De la misma manera que uno acepta la libertad de expresión -incluida la expresión de ideas que no comparte- sin que ello suponga dar por buena la injuria y la calumnia, uno debería también aceptar la libertad sexual -de todas las tendencias, incluida la homosexualidad o el masoquismo- sin por ello bendecir la pedofilia, la violación o el acoso sexual ¿Pero era ese el propósito del representante permanente del Vaticano?

### **3. Los artistas plásticos, el taxista y la filosofía del arte (05/12/97)**

*Un tipo frecuente de falacia consiste en apelar a la experiencia o a la autoridad para evitar dar los argumentos que la situación requeriría.*

El colectivo de artistas plásticos de Alicante protesta amargamente ante la decisión municipal de cambiar de lugar el "monumento a la libertad de expresión" que actualmente se erige frente a la estación de la Renfe. Sus argumentos (expuestos en un artículo en "Información" del 20-10-96) parecen ser estos dos: en el pasado se han producido graves atropellos urbanísticos ante los que "corporación [municipal], fuerzas vivas y público en general han

permanecido impasibles"; la decisión supone que al juicio para seleccionar esa escultura, efectuado por "artistas plásticos, arquitectos y urbanistas de gran prestigio profesional, jurados en un concurso nacional al que fueron presentados 46 proyectos", se le otorga menos peso que a la opinión de un taxista que, al parecer, comparó el monumento en cuestión "con las rampas de lanzamiento de misiles".

No tengo nada que decir en favor de la actual política municipal del Ayuntamiento de Alicante, pero hay que reconocer que las razones del colectivo de artistas plásticos son, en este caso, extremadamente débiles. El primero de sus argumentos es un buen ejemplo de falacia, aunque uno podría tener dudas en cuanto a cómo clasificarla: puede que en otras ocasiones se hayan cometido en la ciudad atropellos urbanísticos -yo, desde luego, no tengo ninguna duda al respecto-, pero eso no prueba que la iniciativa municipal a la que ellos tratan de oponerse lo sea también. Y el segundo no proporciona tampoco mucho apoyo a la tesis de que la escultura debe permanecer en el lugar en que está.

En realidad, lo que los autores del artículo hacen aquí es utilizar un argumento de autoridad: el juicio de los expertos, frente a la opinión de un taxista (o sea, del vulgo, de la gente común y corriente cuyo juicio estético se resume en un

lacónico "no me gusta, es feo"). Ahora bien, el argumento de autoridad -en contra de lo que muchas veces se dice- no es necesariamente una falacia. En muchas ocasiones, es no sólo atendible, sino decisivo para llegar a una determinada conclusión: piénsese, por ejemplo, en el informe pericial en un juicio. Pero otras veces es una falacia: si se usa en un contexto en que bastaría la opinión del hombre común; o en el que no cabe de ninguna manera hablar de expertos; o, en fin -como ocurre en este caso-, cuando la apelación a la autoridad se usa para evitar dar los argumentos que la situación requeriría. Personalmente, no me gusta gran cosa el monumento en cuestión, pero estaría dispuesto a dejarme convencer (esto es, a modificar mi juicio- tengo que reconocer que poco reflexivo)...si se me diera alguna razón para ello de carácter sustantivo (esto es, más allá de que los expertos seleccionaron esa escultura "proyectada para ocupar, exactamente el espacio que ocupa y no otro", o de que el autor "es uno de los [artistas] más destacados del País Valenciano"). Por lo demás, el artículo presupone una "filosofía" de la obra de arte -o de su utilización- que no es indiscutible: puede que la organización de un museo deba confiarse enteramente a los críticos de la rama de que se trate, pero es bastante menos obvio que sobre el "mobiliario urbano" de una ciudad no

tengan nada que decir los ciudadanos que,  
necesariamente, han de convivir con él.

#### **4. La “senectud” de un gran filósofo** (07/12/97)

*Una opinión que parece alejarse del sentido común no es necesariamente infundada; a veces, argumentando bien, se puede llegar a conclusiones paradójicas.*

El gran filósofo del Derecho y de la política, Norberto Bobbio, ha publicado, en la editorial Einaudi, *De senectute*, una obra autobiográfica en la que se contienen además diversas reflexiones sobre la vejez. A diferencia de muchas otras autobiografías, la de Bobbio es cualquier cosa menos autocomplaciente: "Creo que en el fondo de mi inseguridad -escribe el filósofo a sus 87 años- está la dificultad que siempre he tenido que superar desde la adolescencia para aprender el arte de vivir, agravada por la convicción de nunca haberlo aprendido bien".

En una entrevista que publicaba "L'Espresso" [17-10-96], a la pregunta de cómo estaba viviendo su personal vejez, contestaba: "Tengo una vejez melancólica, entendida la melancolía como la conciencia de todo aquello que no he logrado. Y que el poco tiempo que me queda por vivir me impide lograr". Y, volviendo de nuevo a su -por ahora- último libro: "Dicen que la sabiduría para un viejo consiste en aceptar resignadamente sus propios límites. Pero para aceptarlos, se necesita conocerlos. Para conocerlos, se necesita dar alguna razón de ellos. No me he vuelto sabio. Los límites los conozco bien, pero no los acepto. Los admito, únicamente porque no puedo dejar de hacerlo".

No voy, en esta ocasión, a desvelar ninguna falacia en las ideas de un pensador a quien considero entre los grandes del siglo. Pero me permitiré sugerir al lector que interprete la primera premisa del último fragmento transcrito ("Dicen que la sabiduría...") a partir de la autocrítica y suave ironía que siempre han caracterizado a la obra del piemontés. A la luz de esos dos cánones hermeneúticos, nada impide que consideremos a Bobbio -lo que no deja de ser confortante- como un verdadero sabio: seguramente nadie podría proclamarse como tal y serlo al mismo tiempo. Y que comprendamos que la suya -conocer bien los propios límites, pero no aceptarlos- es una hermosa máxima del arte de vivir para seres dotados

de la facultad de pensar: no tan sólo capaces de ser inteligentes, sino -como entendía el pensamiento otra gran filósofa de este siglo, Hannah Arendt- "de examinarlo todo y de reflexionar sobre todo lo que sucede sin reparar en su contenido específico y sin temor a las consecuencias"; en definitiva, capaces de conciencia moral.

## **5. Paternidad forzosa.(10/12/97)**

*El formalismo (el aplastamiento del "espíritu" por la "letra") sería una concepción defendible si no fuera porque raramente un texto puede ser interpretado en un único sentido.*

"El Tribunal Supremo denegó ayer [17-10-96] en Londres a Diane Blood, una viuda de 30 años, la posibilidad de ser inseminada artificialmente con el semen de su marido, fallecido hace 18 meses de una meningitis. La demandante carecía del correspondiente permiso escrito firmado por el futuro padre y exigido por las leyes vigentes en el Reino Unido". Hasta aquí, la noticia no parece dar lugar a ningún tipo de falacia. Alguien podría, por ejemplo, considerar que la decisión en cuestión es injusta -a mí, así me lo parece-, pero no encontrar razones que

oponer a la argumentación ofrecida por los jueces británicos y que parece ser ésta: el Derecho en vigor en el Reino Unido exige el consentimiento del futuro padre para que pueda procederse a la inseminación artificial; ahora bien, en este caso no hay tal consentimiento; en consecuencia, no puede llevarse a cabo la inseminación.

La corrección de la argumentación puede, sin embargo, ponerse en duda cuando se sigue leyendo la noticia unas líneas más abajo: "Los jueces argumentaron que aun compartiendo la pena causada a la viuda por su situación, 'el parlamento aprobó una ley y no es caso de vulnerarla' ". El motivo para dudar es la sospecha de comisión de la *falacia del formalismo* que consiste en creer que una determinada norma -o, en general, un determinado texto- sólo puede ser interpretado en un único sentido. No conozco con detalle la ley del Reino Unido a que alude la noticia, pero es razonable pensar que lo que la misma persigue es impedir que alguien pueda ser padre a la fuerza: por ejemplo -recuerdo que en una noticia de hace unos meses se planteaba esta situación-, que una mujer pueda ser inseminada con el semen de su antiguo esposo en contra del deseo de este último. Ahora bien, si esto es así, entonces es dable interpretar que lo que el Derecho en vigor en el Reino Unido exige es el consentimiento del futuro padre *cuando éste está vivo*, esto es

cuando hay -o puede haber- un padre. Si se reinterpretara en este sentido la primera premisa de la argumentación de nuestros jueces, no habría entonces razón para considerar que se estaría violando alguna ley, pero sí para decidir precisamente en el sentido opuesto al que lo hicieron.

## **6. La condena a H.B.(13/12/97)**

*Una manera usual de argumentar falazmente consiste en dar por descontado que, a partir de cierta tesis, se deriva necesariamente otra, omitiendo que, para ello, habría que aceptar también tesis intermedias, carentes de justificación.*

El hecho de que la violencia no sea siempre condenable no quita para que lo sea muy a menudo; por lo menos, tan a menudo como se producen actos violentos que no están razonablemente vinculados a la obtención de fines especialmente valiosos o que, aun manteniendo esa conexión, resultan desproporcionados. Si todos, o casi todos, consideramos injustificada la violencia de ETA es porque pensamos que el asesinato no es medio adecuado -ni siquiera causalmente adecuado- para

lograr la independencia del País Vasco, porque no nos parece que este último objetivo sea tan valioso como las vidas humanas y porque, además, existen procedimientos no violentos, y de no menor eficacia, para procurar alcanzar (quien desee hacerlo) esa meta.

También por esas mismas razones, todos, o casi todos, consideramos justificado que se utilicen medios violentos (como la policía o las cárceles), pero limitados (por las normas del Estado de Derecho) para combatir esa violencia terrorista, aunque el acuerdo disminuye a la hora de establecer hasta dónde y a quiénes ha de llegar la reacción del Estado de Derecho.

Este último es el problema de fondo que parece haber planteado, de nuevo, la reciente sentencia del Tribunal Supremo en la que se condena a los 23 miembros de la Mesa Nacional de Herri Batasuna a siete años de prisión por un delito de colaboración con banda armada. Como se sabe, la acción considerada delictiva consistió en haber tomado la decisión (en febrero del 96) de utilizar en la campaña electoral del 3 de marzo unas cintas de vídeo remitidas por ETA, en las que miembros - encapuchados- de esta última organización defendían la, por ellos denominada, "Alternativa Democrática". De acuerdo con el Tribunal Supremo,

el contenido de la "Alternativa", por sí mismo, "no genera responsabilidad penal"; lo que la genera es el "mensaje visual" de "coacción terrorista" que vendría a decir: "o se aceptan nuestros postulados o continuamos la lucha armada"; tal interpretación de las imágenes de los vídeos (que, por lo demás, no llegaron a emitirse por la intervención de un juez) la extrae el Tribunal esencialmente del hecho de que los encapuchados, que aparecen con los signos distintivos de ETA, cuando hablan, lo hacen sentados ante una mesa sobre la cual hay tres pistolas y, en otro momento, cuando se retiran, dos de ellos exhiben en la cintura sendas pistolas.

Pues bien, la sentencia en cuestión ha desatado una verdadera -aunque sólo en el terreno dialéctico- guerra contra el Tribunal que, por otro lado, parece inscribirse dentro de la contienda más amplia contra toda la judicatura española en la que parecen empeñados algunos de nuestros publicistas y hombres públicos menos proclives a la prudencia. Frente a lo que un conocido filósofo escribía hace días: "cualquier ciudadano sabe que la justicia en este país tiene la misma relación con la justicia que las democracias populares con la democracia", quizás cabría oponerle algo así como: "cualquier filósofo debería saber que hablar *en general* es arriesgado y puede llevar en no pocas ocasiones a cometer falacias".

De todas formas, si las reacciones contra la sentencia del Tribunal Supremo (a cargo de los partidos nacionalistas vascos y de ciertos sectores de IU) han sido generosas para quien se interesa por las falacias, no lo es sólo por haber cometido la de la "generalización precipitada" presente, además de en la invectiva de nuestro filósofo, en un comunicado del PNV que veía en la decisión del Supremo -de una de sus salas- un síntoma de "descomposición" del -de todo el- poder judicial: aun aceptando la tesis de la "politización" de la sentencia que sustenta el PNV, habría que dar alguna "pista" sobre los mecanismos de transmisión de la infección, dado que el poder judicial en España está integrado por más de tres mil jueces, en principio independientes.

Hay una falacia notablemente más grosera - tanto que, por "gruesa", resulta de difícil clasificación-, prácticamente un *leit motiv* de todos los críticos de la sentencia, y que consiste en extraer de la misma lo que nadie que no haya declarado previamente la guerra más total a la lógica podría extraer. Así, por ejemplo, el PNV llega a la conclusión de que la sentencia criminaliza "cualquier actividad de proposición, apología o inducción de conceptos políticos (sic) como la autodeterminación, independencia y otros", IU ve en la sentencia una "amenaza para el futuro de la libertad de expresión" y

el movimiento Elkarri "un ataque" a "las más elementales libertades políticas y democráticas".

Al animoso lector le dejo la tarea -yo la juzgo imposible- de descubrir cuáles podrían ser los eslabones argumentativos que permitirían llegar a semejantes conclusiones, a partir de la tesis claramente establecida en la sentencia de que la libertad de expresión tiene un límite en la amenaza de ejercer la fuerza física contra los que no suscriban una determinada ideología política.

## **7. Inquietud (20/12/97)**

*Quien combate cegado por el odio suele dejar muchos flancos sin cubrir, dada su obstinación por destruir cuanto antes al enemigo. De manera semejante suele actuar quien argumenta de mala fe y al que, por ello, puede muchas veces combatirle apoyándose en lo que él mismo ha dicho o en lo que se desprende necesariamente de lo que ha dicho.*

Hace días leía -con la inquietud que puede suponerse- unas declaraciones casi apocalípticas del Conseller de Industria de la Generalitat Valenciana: “una universidad que se queda aislada del resto de la sociedad, como es el caso de la Universidad de Alicante, es una universidad muerta”.

Mi afición a la lógica me proporcionó, de manera casi inmediata, un cierto confort. Aunque yo

formara parte de la Universidad de Alicante -pensé-, el Conseller no estaba declarando mi muerte -ni siquiera cierta pérdida de salud-, pues para ello habría que incurrir precisamente en una conocida falacia, la de la distribución, que consiste en predicar de cada una de las partes (por ejemplo, de cada uno de los elementos que integran una universidad) lo que se predica de un todo (de la universidad en su conjunto), lo cual no siempre es posible, como muy bien ha de saber el Conseller.

Pero la lógica no fue un lenitivo suficiente, y la inquietud permaneció en mí durante algunos días más. Releyendo con cuidado esas declaraciones -y considerando también su contexto- sólo pude encontrar dos posibles "indicios" sobre los que basar un diagnóstico tan pesimista: 1) La Universidad de Alicante vive atenazada entre el miedo que, al parecer, aleja a muchos de sus estudiantes de las urnas, y el fanatismo que, en los últimos tiempos, aqueja a la mayoría de sus profesores y personal no docente y les ha llevado a aceptar un caudillaje propio de sociedades cerradas. 2) A diferencia de la Universidad Miguel Hernández, que está creando diversos institutos, precisamente con la Consellería en cuestión -o, mejor, con un organismo dependiente de ella: el IMPIVA-, la de Alicante se cierra sobre sí misma, dando la espalda a las empresas y a la sociedad, lo que significa -en palabras del Conseller-

“que los conocimientos cada vez son menores, que se discuten asuntos que no tienen nada que ver con la realidad”. Ahora bien, la primera de esas razones podría tener fuerza para sustentar la conclusión en cuestión, si no fuera por un detalle de cierta importancia: resulta increíble; y sobre lo inverosímil - como bien sabía el viejo Aristóteles- no es posible construir ningún tipo de argumento persuasivo. La segunda lleva, me parece a mí, a una conclusión que, al menos en principio, parece bastante paradójica. Pues si tuviera razón el Conseller, no faltarían tampoco motivos para pensar que lo que provoca ese aislamiento es -en una medida no despreciable- la propia política del Conseller, dado que resulta justamente inverosímil pensar que las autoridades de la Universidad de Alicante hayan puesto obstáculos a la creación de institutos semejantes a los que, al parecer, va a alojar la Miguel Hernández; y si así hubiera sido, sería desde luego urgente que el Conseller lo denunciara. Algún malicioso podría quizás pensar que, dadas las difíciles circunstancias de creación de la Universidad Miguel Hernández, ciertos episodios de enfrentamiento entre la Generalitat Valenciana y la Universidad de Alicante y algunos “desencuentros” personales entre miembros de ambas instituciones, lo que el Conseller estaría formulando sería más bien un deseo, no

precisamente piadoso, para quienes -parece- seguimos siendo sus compañeros.

Desde luego, creo que el Conseller ha cometido con sus declaraciones, si no una falacia lógica, sí, al menos, un error retórico: como también mostró Aristóteles, en los argumentos retóricos, la personalidad y las circunstancias en que se encuentra el orador forman de alguna manera parte de la argumentación, constituyen argumentos; y en este caso, el Conseller tendría que haber evitado -mejor: haber combatido- la sospecha de que él pudiera tener un interés personal en hacer creer que la Universidad de Alicante va mal (mientras que España va bien; y también la Comunidad Valenciana, claro está). Pero no tengo ninguna razón para pensar -y, por tanto, no lo pienso- que el Conseller haya actuado de mala fe; al contrario, hay otro momento en sus declaraciones, cuando afirma que el ciudadano sabe “que en su provincia no se hace [o sea, que el PP no hace] política para las elecciones”, que me parece un claro indicio de su sinceridad en todo esto.

Así que, tras varios días más de reflexión, he llegado a una conclusión bastante agradable, pero que no despeja del todo mi perplejidad. Pues si el Conseller ha sido sincero en sus declaraciones, lamenta -como es lógico suponer- la situación de

postración en que ve a la que durante muchos años ha sido -es- su universidad, conoce las causas y en su mano está -al menos, en alguna medida- la solución, entonces la conclusión a la que llego es que ha de estar esperando a algún momento propicio -por ejemplo, la constitución del nuevo equipo rectoral- para proponer -y respaldar probablemente con algunos cientos de millones- la creación de algún instituto universitario que nos ponga, al menos, en el camino de recuperar la salud; un centro para la formación integral de los políticos, que preste quizás una atención especial a las relaciones entre ética y política, no me parece en absoluto una opción a descartar ¿O habré cometido una falacia en alguno de los anteriores pasos?

## **8. El mal radical (27/12/97)**

A Pepe Caballero

*A veces, sobre todo cuando están en juego cuestiones básicas de carácter moral, se puede argumentar mal simplemente porque no se tiene la actitud que la situación requeriría.*

El pasado 10 de diciembre, la Junta de Fiscales de Sala consideró -aunque no se tratara de una decisión formal- que la Audiencia Nacional no es competente para investigar crímenes -la desaparición de ciudadanos españoles- cometidos durante las dictaduras de los años 70 en Chile y Argentina. Uno de los documentos aportados a la reunión -el cual, al parecer, no fue determinante para configurar la opinión mayoritaria de los fiscales- fue una "Nota

sobre la jurisdicción de los tribunales españoles”, cuyo autor resultó ser el fiscal jefe de la Audiencia Nacional, máximo defensor, a su vez, de la tesis de la incompetencia (sólo de la jurisdicción española, claro). Dado que la defensa de esa tesis exigía no calificar los delitos cometidos durante la dictadura militar argentina (únicos a los que se refería la Nota) como delitos de terrorismo, el escrito en cuestión partía de la definición de “terrorismo” del Código penal (la comisión de delitos -asesinatos, secuestros, estragos, etc.- actuando al servicio de -o colaborando con- bandas armadas, organizaciones o grupos cuya finalidad sea la de subvertir el orden constitucional o alterar gravemente la paz pública), para concluir que la Junta Militar argentina no cumplía con los requisitos ahí establecidos.

Respecto al primero de ellos, el Fiscal Jefe se limitó a argumentar, en forma más o menos lacónica, que “es discutible que las Fuerza Armadas argentinas en un todo puedan ser consideradas como una banda armada”. Pero el segundo de los requisitos necesitó de una motivación más extensa que resultó también extraordinariamente polémica: “en cuanto a [que] la finalidad del exterminio de la disidencia política fuera la subversión del orden constitucional - escribía el Fiscal Jefe-, no cabe olvidar que la Junta Militar no pretendía sino la sustitución temporal del orden constitucional establecido, mediante acta

institucional que tenía por objeto, precisamente, subsanar las deficiencias de que ese orden constitucional adolecía para mantener la paz pública (los militares recibieron de la presidenta de la República -añadía- en 1974 un mandato de suprimir las actividades terroristas del grupo montonero; mandato que luego extralimitaron hasta extremos tales que en lo operativo llegaron a convertirse ellos mismos en criminales y en lo político llegaron a destituir a dicha presidenta [como se recordará: Maria Estela Martínez de Perón])”.

La polémica -como el lector que haya llegado hasta aquí probablemente sepa- ha girado -y gira- en torno a si el anterior párrafo supone una justificación de la última dictadura militar argentina (como muchos políticos, juristas -incluidos fiscales- y gente común y corriente ha interpretado) o, simplemente, constituye un ejercicio de “técnica jurídica” dirigido a probar que, de acuerdo con el Derecho español -no según la ideología del Fiscal Jefe: al parecer de extrema derecha-, los crímenes cometidos por la Junta Militar en cuestión no pueden calificarse de “terroristas” (así lo han entendido varios portavoces del Gobierno, miembros cualificados del PP y, señaladamente, el Fiscal General del Estado). Pues bien, tras examinar con cuidado el párrafo antes transcrito y su contexto, las tres conclusiones a las que cabe llegar son, en mi opinión, las siguientes: 1)

en ese párrafo, y en la Nota, no hay, en efecto, una justificación explícita de la dictadura militar argentina, sino más bien lo contrario; 2) la argumentación que ahí se contiene, sin embargo, es manifiestamente insostenible; y 3) quien argumenta de esa manera no muestra el tipo de actitud ética que la situación exige.

La primera de las conclusiones no admite, creo yo, discusión y no necesita, por tanto, de ningún argumento: el Fiscal jefe no dijo -y no podemos saber si lo pensó o no- lo que muchos le atribuyen. La segunda, sin embargo, es menos obvia y exige, por tanto, que se den razones para sostenerla. Las mías son las siguientes: A) La primera frase del párrafo me parece claramente contradictoria: no es posible concebir una acción de exterminio político (adviértase que la Nota reconoce que las -sucesivas- Juntas Militares hicieron eso) que no implique la subversión del orden constitucional, esto es, ninguna constitución -se entiende que democrática- permite el "exterminio de la disidencia política", trátase o no de un estado de excepción. B) El requisito de la finalidad (necesario para poder hablar de "terrorismo") ha de entenderse, razonablemente, en el sentido de que tales acciones han de conducir objetivamente a la subversión del orden constitucional; por ejemplo, no creo que nadie dude de que lo que ocurrió en Las Cortes el 23 de febrero del 81 tenía esa finalidad,

aunque sus protagonistas hubieran aducido -o pensado- que lo que pretendían era simplemente mantener la paz pública. C) La finalidad en cuestión no tiene por qué ser una característica que haya de darse en las bandas armadas terroristas desde su constitución, como parece suponerlo la Nota; sin ir más lejos, cuando se constituyó, ETA no podía tener como finalidad la subversión de un orden constitucional, pues en aquel momento no existía en España ninguna Constitución; y como bien ha observado el portavoz de la Asociación de Fiscales (de tendencia conservadora), lo que se trataría de juzgar “no es el que se tomara, en un momento dado, la decisión de dar un golpe de Estado, sino los hechos que sucedieron una vez que éste se produjo”.

Para llegar a la tercera de las conclusiones no se necesita un gran esfuerzo intelectual, pero sí cierto grado de sensibilidad moral que cabría calificar de “normal”. En efecto, creo que casi todos estamos de acuerdo en que ciertas acciones cometidas -o instigadas- por las Juntas Militares argentinas constituyen ejemplos de lo que Carlos Nino -siguiendo una sugerencia de la filósofa Annah Arendha llamado “el mal radical”. Nino, uno de los mayores filósofos del Derecho de las últimas décadas y asesor del presidente Alfonsín en la etapa de la restauración democrática en Argentina, calificaba así a los crímenes que no podemos comprender -porque

exceden de nuestras capacidades humanas- y, por tanto, tampoco perdonar. Si yo no estoy muy equivocado, el sentimiento de indignación moral que la Nota del Fiscal Jefe ha provocado no se debe tanto a que en la misma se haya visto una justificación de los crímenes de la dictadura militar argentina, sino a que en la misma se trasluce la idea de que podría tratarse de simples crímenes que pueden ser comprendidos y, por tanto, perdonados.

## 9. Tristes tópicos (04/01/98)

*Los tópicos, los lugares comunes, son ingredientes necesarios de muchos argumentos; no hay, por ello, razón para evitarlos, pero sí para elegirlos -y usarlos- con cuidado.*

"Tristes trópicos", como sin duda sabrán muchos de los lectores de este artículo, es el título de un famoso libro de los años 50, del no menos famoso antropólogo Claude Lévi-Strauss. Tristes tópicos serían, sin embargo, tan sólo los lugares comunes - los tópicos- que producen tristeza. Tal y como aquí pretendo usar la expresión, los tópicos no son tristes por su contenido (aunque a veces sí; por ejemplo: "la alegría dura poco en la casa del pobre", "una desgracia nunca viene sola", "quien mal anda, mal acaba"), sino por su inadecuada utilización. Pues de

manera parecida a como Lévi-Strauss consideraba que en el funcionamiento de todas las sociedades humanas existen ciertas formas invariables de comportamiento, en los argumentos que manejamos a diario partimos a menudo de ciertas frases hechas que condensan puntos de vistas que todos -o casi todos- aceptamos sin más, esto es, sin mayor reflexión; sin ellos -es decir, sin ese consenso básico, fruto de experiencias comunes, que los tópicos expresan- sería difícil, si no imposible, argumentar.

Pero los tópicos (a diferencia de los trópicos) tienen muy mala fama. Sin ir más lejos, hace algunas semanas, un articulista, en esta misma sección de *Opinión* (16-XII-97), arremetía contra el de "¡Zapatero a tus zapatos!": si se hubiera seguido la máxima incluida en ese "despreciable prejuicio" -se decía allí- muchas obras de arte nunca se habrían producido, y muchas potencialidades humanas habrían quedado sin desarrollar.

Sin duda, esto último es cierto, pero de ahí no debería seguirse la consigna de declarar la guerra sin cuartel a todos nuestros pre-juicios. Ellos, como decía, nos son necesarios y no tienen por qué llevarnos a cometer falacias. Para evitarlas, basta con advertir que los tópicos incorporan enunciados verdaderos (o aceptables) en la mayor parte o en muchas ocasiones, pero no en todas...precisamente

porque pueden entrar en contradicción con (y ser derrotados por) otros tópicos de signo contrario.

Un ejemplo de mala utilización de un tópico (en este caso, de un tópico jurídico: "quien calla, otorga") lo proporciona la reciente polémica en torno a la pretensión de Telefónica de vender a otras empresas datos de sus abonados, con fines -decía la Compañía- de publicidad y *marketing* directo. Para salvar un artículo de la ley que regula el tratamiento automatizado de datos de carácter personal y que exige para tales casos "el consentimiento del afectado", la circular de Telefónica señalaba que tales datos "podrán ser entregados...salvo sus instrucciones [las del abonado] expresadas en contrario"; es decir, entendía -causando con ello no sólo tristeza, sino también indignación en muchos abonados- que el silencio equivalía a consentimiento, puesto que "quien calla, otorga".

Ahora bien, si uno pretendiera reconstruir las argumentaciones (verdaderamente abundantes) de quienes en la polémica se pusieron en contra de Telefónica (entre otros, la Agencia de Protección de Datos que ha prohibido a la empresa efectuar esa cesión), se encontraría con que todas ellas necesitan recurrir -se haga o no expresamente- a otro tópico, igualmente viejo conocido de los juristas: "quien calla, ni afirma ni niega nada"; esto es, el silencio no

equivale a consentimiento y, por tanto, no supone el cumplimiento del requisito en cuestión.

¿Por qué, entonces, esta segunda argumentación nos parece (al menos, a mí me lo parece) más persuasiva que la de Telefónica? No porque consideremos que el primero de los tópicos sea un mero prejuicio sin valor alguno (de hecho, todos aceptaríamos probablemente que Telefónica argumentara así si tratara tan sólo de informatizar los datos de sus abonados para mejorar el servicio). Sino porque, dadas las circunstancias (fundamentalmente, el hecho de que se trate de una operación comercial que no persigue el interés general, junto con la necesidad de proteger el derecho a la intimidad de las personas en sociedades como las nuestras, altamente informatizadas), el segundo de los tópicos parece prevalecer.

En definitiva, todo una cuestión de *tópicos*, de lugares (es lo que significa esa palabra de origen griego), no necesariamente tristes...aunque en esta época del año hay que reconocer que los trópicos resultan más atractivos.

## 10. Violencia contra las mujeres(10/01/98)

*Puede parecer sorprendente, pero en la defensa de una causa justa pueden cometerse no pocas falacias... especialmente si se actúa con intenciones "non sanctas".*

Imagino, amigo lector y amiga lectora, que, como yo, habrás sentido espanto al enterarte de que, el pasado 17 de diciembre, una mujer fue quemada viva por su ex-marido, tras haberle denunciado en un programa de televisión por haberla maltratado durante casi cuarenta años de matrimonio. E imagino también que, como a mí, te habrá sorprendido -aunque quizás menos si eres lectora- enterarte de la gravedad de la situación: tú y yo no ignorábamos que existían casos de agresiones físicas y psíquicas a mujeres por parte de sus maridos, ex-maridos, compañeros o ex-compañeros, pero hemos

quedado aterrorizados al conocer que, en el pasado año, el resultado de tales prácticas fueron 61 mujeres muertas (la cifra fue semejante en años anteriores), y que se producen entre 16.000 y 19.000 denuncias anuales por agresiones a mujeres, cifra que sólo parece cubrir un 10% de los casos reales. Tú y yo debemos reconocer también que nuestra (relativa) ignorancia pudiera ser, al menos hasta cierto punto, culpable: al fin y al cabo, alguna relación tiene que haber entre una escasa consciencia (y conciencia) del mal y la ausencia de medidas para acabar con él.

De manera que probablemente, como yo, hayas leído en los últimos días -o en las últimas semanas- bastantes comentarios, denuncias, propuestas de medidas legislativas, etc. sobre la situación. ¿Y no te parece que alguna de esas opiniones es, por decir lo menos, equívoca? Por si pudiera servirte de algo a la hora de orientarte en este acuciante y terrible asunto, te ofrezco cuatro ejemplos -brevemente ilustrados- de actitudes -y argumentos- de los que, me parece a mí, conviene alejarse. Cada una de estas actitudes se corresponde, en cierto modo, con uno de los siguientes prototipos humanos:

El político montaraz. El vicepresidente primero del Gobierno comentó, a propósito del

trágico suceso arriba descrito, que se trataba de un "hecho aislado", obra "de un excéntrico", lo que fue objeto de numerosas críticas por parte de políticos, feministas, etc. En mi opinión, los reproches pudieron ir en algún caso demasiado lejos, pero estaban básicamente fundados: No tanto porque lo que dijo el vicepresidente fuera falso (que no lo era: quemar viva a la ex-esposa sigue siendo, afortunadamente, un hecho aislado, y a su autor no lo consideramos representante del "español medio"). Sino porque esa verdad (en realidad, trivial) tendía objetivamente a ocultar una verdad ciertamente relevante: el hecho de que los malos tratos a mujeres con resultados muy graves -incluso de muerte- no es en absoluto algo aislado.

El político demagogo. Quizás haya sido peor la actitud del presidente de Castilla-La Mancha que publicó (en "El País" de 26-XII-97) un artículo escandalosamente titulado "Un juez mata a su esposa y no entra en prisión", en el que venía a defender la siguiente tesis: el problema de la violencia contra las mujeres no se resolverá mientras persista entre los jueces una actitud corporativa, antidemocrática y machista. Como prueba de ello, traía a colación el caso de un magistrado que había matado a su esposa a finales de 1989 y, tras haber sufrido una "leve condena" por parte de sus "compañeros" de la judicatura que ni siquiera le

había supuesto entrar en prisión, estaba de nuevo "dictando sentencias". Ahora bien, lo que el autor del artículo no dice -abusando así de la buena fe del lector- es que la muerte de la esposa no sólo no había sido intencional, sino que incluso rozaba el caso fortuito (lo que provocó la muerte -puede leerse en la sentencia del Tribunal Supremo- fue "el golpe propinado en el lado izquierdo del cuello", "el estado emocional de la mujer" y "la enfermedad cardiaca que padecía la víctima); que la pena, en absoluto podía considerarse leve; que nadie condenado en circunstancias semejantes es obligado a ingresar en prisión; y que el acto por el que fue condenado no llevaba aparejado -ni parece razonable que lo llevara- la prohibición absoluta de ejercer como juez. Sin duda, sería importante cambiar ciertas actitudes y ciertas prácticas judiciales (aunque también de otros funcionarios y de la gente común y corriente) para combatir la violencia contra las mujeres, pero sería mejor que el "motor del cambio" no fuera una falta de ecuanimidad tan manifiesta.

El clérigo bien intencionado. El presidente de la Conferencia Episcopal aseguró también, a propósito de la situación, que "hay que combatir el machismo con una nueva mentalidad" y advirtió de que la Iglesia católica "puede dictar separación" por agresión a mujeres. ¿Pero no te parece, amiga lectora y amigo lector, que la posibilidad de "separarse" de

alguien que nos está maltratando es tan obvia que incluso "pone en evidencia" lo que con ello se está negando: la posibilidad de divorcio -no sólo, pues, de separación- y la necesidad, en general, de concebir las uniones entre las personas respetando la autonomía de cada cual? Y respecto a la lucha contra el machismo: ¿no encuentras cuando menos sorprendente que quien anime a ello sea un dirigente de una organización que prohíbe que las mujeres puedan desempeñar en la misma puestos de relieve -empezando por el que él mismo ocupa?

La feminista jupiterina. Cierta tipo de feminismo radical parece basarse en la idea de que, cuando una afirmación verdadera se exagera, el resultado que se obtiene es una verdad más rotunda. Sin embargo, a mí me parece que los rayos que desde el Olimpo feminista se lanzan contra los simples mortales (generalmente del otro género) fallan con alguna frecuencia en el blanco y producen no una verdad más radical, sino una confusión mayor. Es lo que ocurre, a mi juicio, con ciertos excesos de la vicepresidenta de la Asociación de mujeres juristas (Themis) más propios, por cierto, del iracundo Júpiter que de la equilibrada Themis. Por ejemplo, cuando afirmaba (en "Información" de 27-XII-97) que en los últimos años no se había producido "cambio alguno" en la "mentalidad sexista de los jueces españoles": ¿Pero cómo es eso posible si, en la misma

época, el número de *mujeres* jueces ha aumentado en forma espectacular? O cuando consideraba "imprescindible que sea el movimiento organizativo feminista quien hable, quien protagonice, quien proponga y el Parlamento debe actuar en consecuencia": ¿Se trata con ello de establecer algún nuevo límite a la soberanía del Parlamento? ¿Quizás porque existen ciertas verdades "de género" que les está vedado conocer a quienes pertenecen al otro género?

## **11. Clonación (17/01/98)**

*Muchos errores de argumentación en materia moral provienen de no advertir la complejidad que normalmente encierra la pregunta de si debería o no prohibirse la acción X; se presupone -falsamente- que la única respuesta posible consiste en sostener que X debería prohibirse o permitirse en cualquier circunstancia, con lo que se descarta ab initio la que, muchas veces, resulta ser la respuesta mejor fundada: X debería prohibirse en las circunstancias C y permitirse en C'.*

Hace algunos días, un "científico y hombre de negocios" estadounidense, Richard Seed, anunció que había puesto en marcha un proyecto para producir niños clónicos a petición de parejas estériles. Pretendía con ello "ganar mucho dinero" y

"obtener el premio Nobel". Y lo justificaba en términos religiosos: "cuando Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza, lo que quería es que el hombre terminara convirtiéndose en Dios"; "la clonación es el primer paso serio en la conversión del ser humano en Dios".

Desde entonces, los medios de comunicación han publicado numerosos comentarios, declaraciones, artículos de opinión, etc. denunciando el carácter "moralmente inaceptable" del proyecto. El presidente Clinton ha propuesto al Congreso (como ya lo había hecho cuando se supo de la existencia de la oveja Dolly) la prohibición de la investigación en clonación humana durante al menos cinco años. El Consejo de Europa acaba de formalizar un protocolo (suscrito por 19 países) prohibiendo de manera absoluta "toda intervención que tenga por objeto crear un ser humano genéticamente idéntico a otro ser humano vivo o muerto". En España, el Código penal castiga (desde 1995) "la creación de seres humanos idénticos por clonación" con pena de prisión de hasta 5 años, conducta que estaba ya prohibida (desde 1988) por la ley sobre reproducción humana asistida. Y, en fin, la opinión pública parece estar también mayoritariamente en contra de la clonación de humanos: algo que a todos les parece técnicamente viable, aunque de momento se considere "algo prematuro".

Sin embargo, semejante consenso (las voces disonantes han sido escasísimas) resulta mucho más precario de lo que parece. Y ello, no tanto porque se esté de acuerdo con la conclusión (la prohibición de la clonación o su consideración como algo moralmente malo), pero se discrepe en cuanto a las razones para llegar a ella; sino porque no está claro cuáles puedan ser esas razones. Sabemos -o creemos saber- que la clonación está mal, pero -debemos reconocerlo- no sabemos muy bien por qué.

Algunos -o muchos- parecen incluso haber renunciado a dar razones: la clonación les parece una "monstruosidad", una pérdida del "sentido de lo humano", un atentado contra "la dignidad humana", contra la "vida humana", etc., pero con ello no parecen expresar otra cosa que estados emocionales.

Otros se comportan como verdaderos nihilistas morales: la clonación -piensan- está moralmente mal, pero dado que su realización es inevitable, no cabe más opción -se concluye- que aceptarla. Así, un conocido periodista (en "Abc" de 9-1-98), después de reconocer que "buena parte del género humano pensante, culto y consciente [género en el que, sin duda, habrá que incluirle a él] se lleva las manos a la cabeza" ante el anuncio del doctor Seed, acaba su columna afirmando desenfadadamente: "tengo para mí que eso -malo,

bueno o todo lo contrario- no habrá quien lo pare. Llevamos millones de años resistiéndonos a lo irresistible [para él, a todos los avances científicos]".

Entre quienes se toman más en serio la moral, las razones esgrimidas no parecen tampoco ser del todo contundentes. El promotor de la ley española sobre técnicas de reproducción humana asistida basaba ese rechazo (según "El País" de 11-1-98) en la posibilidad de crear clones para usarlos como canteras de órganos: "¿qué mejor despensa de médula, corazón, riñón o hígado que tu propio clon?"; sin embargo, como escribe Jesús Mosterín en ese mismo diario (14-1-98): "se olvida que el ser humano obtenido por clonación tendría los mismos derechos legales que asisten a cualquier ciudadano". Y la prohibición del Consejo de Europa, antes recordada, se fundamentaba en que "la instrumentalización de los seres humanos mediante la creación deliberada de seres humanos genéticamente idénticos es contraria a la dignidad humana"; ahora bien, en este caso, no es fácil de entender que un mismo estado de cosas (la existencia de seres humanos genéticamente idénticos) atente contra la dignidad humana si es el resultado de una acción deliberada, pero no si se produce naturalmente: ¿o acaso poseen los gemelos monocigóticos una especie de humanidad disminuida?

Particularmente interesante me ha parecido la argumentación que puede encontrarse en un artículo publicado en "Información" del 10-1-98. Su autor parte, muy oportunamente, de la distinción entre clonación de embriones y clonación de individuos adultos. La primera sería "posible llevarla a cabo" (y, al parecer, es práctica usual) con fines terapéuticos en caso de parejas que, en un tratamiento de fertilidad, "obtienen un único embrión, con lo que sus posibilidades de ser padres serán muy reducidas". La segunda -la que pretende llevar a cabo Seed- no estaría, sin embargo, justificada (en el artículo se califica de "atrocidad" médica), porque ni aporta un beneficio, ni carece de riesgos, ni estaría basada en una amplia experimentación animal. Pues bien, todo ello me parece muy razonable, pero conviene darse cuenta de las dos consecuencias que implica: 1) defender la posibilidad de clonar -en ciertos casos- embriones humanos significa, para quien sigue la doctrina católica, defender la clonación de seres humanos (pues la Iglesia considera que los embriones son ya personas, seres humanos); 2) las razones que se dan en contra de la clonación (de adultos) no justifican, ni mucho menos, su prohibición absoluta, sino tan sólo una prohibición condicionada a circunstancias que pueden cambiar (el conocimiento sobre los riesgos de la clonación) o que pueden verse de otra manera (el

"beneficio" de la clonación podría estar -como piensa Seed- en que permite resolver problemas de esterilidad sin utilizar material genético externo a la pareja -o al individuo aislado que quiere tener descendencia).

En mi opinión, el argumento más sólido que cabe dirigir contra la clonación humana es -como ha señalado la ministra francesa de justicia y diversos publicistas- que no se puede "predeterminar al niño desde su nacimiento", esto es, uno no puede estar condenado a ser como otro desearía que fuere. Pero me parece que de ahí no se infiere la prohibición *absoluta* de la clonación. En primer lugar, porque la identidad de cada uno de nosotros está condicionada -pero no totalmente determinada- por sus genes: nadie sería exactamente igual que su clon. Y, en segundo lugar, porque no se ve qué razón puede darse para aceptar que la clonación es intrínsecamente mala (esto es, no sólo por las consecuencias negativas que tendría en términos de biodiversidad, salud, dominación de las personas, etc.), a no ser que se piense que lo intrínsecamente malo es ir en contra de la voluntad de Dios; pero entonces, de lo que se trataría es de interpretar esa voluntad...que es precisamente lo que Seed -el

científico "medio loco" como se nos ha presentado- ha hecho.

## 12. Ramón Sampedro (24/01/98)

*Frente a la tendencia de no pocos clérigos y políticos a cometer falacias, la mejor táctica consiste en tomarse sus argumentos en serio.*

"Mi vida -decía Ramón Sampedro meses antes de su muerte- ronda en torno a conseguir la libertad. En ser dueño de mí mismo". Para ello necesitaba, sin embargo, desembarazarse de las dos instancias que pretendían ejercer poder sobre su propia vida: la Iglesia -la religión- y el Estado "con quienes" -decía- "no quiero colaborar". Las leyes penales que, como se sabe, castigan la eutanasia activa con pena de prisión le parecían una "tiranía indigna"; y sobre la religión, escribió en "Cartas desde el infierno": "No hay crisis de valores o de religiones, las religiones son la crisis".

Con la ayuda de una “mano amiga”, Sampedro logró -el pasado lunes, 11 de enero- su propósito de terminar con la “humillación” que para él -tetrapléjico desde hacía casi 30 años- significaba seguir viviendo. Pero ni la Iglesia ni el Estado han cesado en las pretensiones de controlar su vida y su muerte. La juez que instruye el sumario abierto para averiguar de quién recibió ayuda para ingerir el cianuro que le sacó del “infierno” no permitió la incineración del cadáver -como había sido la voluntad de Sampedro-, “en previsión de que tuviera que ser exhumado para ser objeto de una nueva autopsia” (mientras escribo este artículo me entero de que la amiga de Sampedro ha sido detenida y acusada de cooperación en el suicidio de aquél). Y su familia -según nos informa la prensa- decidió enterrarle en el cementerio de su parroquia “con una ceremonia religiosa, pese al declarado agnosticismo [“ateísmo” parece haberse convertido, decididamente, en una expresión “políticamente incorrecta”] del fallecido”.

Ahora bien: ¿qué razones pueden darse para interferir de esa manera en la autonomía de un individuo adulto y en pleno uso de sus facultades mentales? ¿Cómo justificar que a un ser humano se le cause un daño de tal magnitud -el título del libro que publicó en noviembre de 1996, “Cartas desde el infierno”, no puede ser más elocuente- en lugar de

reconocerle el derecho a una muerte digna? Obviamente, son muchas las razones que en estos últimos días se han dado, pero voy a fijarme únicamente en las provenientes de religiosos y políticos; no son todas las posibles, pero si que me parecen suficientemente representativas.

“Sólo Dios tiene derecho a disponer de la vida -afirmó sobre el caso el presidente de la Conferencia Episcopal-, ya que no se trata de un derecho humano”. Naturalmente, a cualquiera se le alcanza que el argumento -así formulado- no es atendible si lo que se discute es qué conductas deben ser consideradas delictivas en un Estado de Derecho: sencillamente, porque no es universalizable, esto es, sólo puede valer para los creyentes, para los miembros de una determinada religión. Sin embargo, como lo ha sugerido recientemente el filósofo Ronald Dworkin, quizás pudiera ser universalizable el argumento (repetido una y otra vez desde las esferas eclesiásticas) de que la vida tiene un “carácter sagrado”. Pero ello obligaría a definir lo “sagrado” como aquello sobre lo que ninguna autoridad política tiene competencia: el creyente se guiaría entonces, en esa esfera, por los criterios que le dicta su religión, y el no creyente por los que le dicta su conciencia, en la que nadie, si no él, puede entrar. Y no parece que las autoridades eclesiásticas estén muy dispuestas a

aceptar una noción de lo sagrado que ellas no podrían controlar.

Las razones de los políticos que representan la opinión de los dos partidos a quienes se debe básicamente el Código Penal vigente son, en muchos puntos, coincidentes; por ejemplo, en incurrir en un mismo tipo de falacia que suele denominarse “ignoratio elenchi”: serían buenas razones, pero si la cuestión a debatir fuera distinta de la que es. Así, el ministro de Sanidad y Consumo declara creer en “el derecho a la muerte digna de las personas”, pero -afirma enfáticamente- “nuestra apuesta es siempre una apuesta por la vida”; lo que se le olvida decir es por qué el derecho a la muerte digna no supone el derecho a recibir asistencia para morir cuando se está en una situación como la de Sampedro (y se desea verdaderamente morir). El portavoz del PP en temas de justicia considera que “cualquier actitud permisiva puede tender a propiciar abusos” y que “además puede romper la relación médico y paciente”; lo que aquí nos quedamos sin saber es por qué la posibilidad de abusar, por ejemplo, de un determinado derecho, hace que el ejercicio del mismo, cuando no es abusivo, se convierta en delito, y qué motivos puede haber para considerar que preservar la relación entre médico y paciente sea más importante que respetar la autonomía de las personas. Y, en fin, el portavoz socialista en el

Congreso aseguró -como comentario a la situación planteada por la muerte de Sampedro- que “el PSOE no va a dar el paso de avanzar hacia una posición que vaya más allá de la comprensión en lo personal”: ¿querrá decir con ello que lo que los ciudadanos han de esperar de los partidos políticos es comprensión o algún tipo de sentimiento amistoso, en lugar de soluciones -o propuestas de solución- basadas en argumentos racionales?

A pesar de tan extrañas razones, parece ser que tanto el PP como el PSOE están dispuestos a abrir un “debate social” sobre el tema. Convendría no olvidar, en todo caso, que ese debate es menos novedoso de lo que muchas veces se cree. “De la misma manera -escribió Séneca hace muchos siglos- que he de elegir el barco cuando voy a emprender un viaje o mi casa cuando decido fijar mi residencia, así he de elegir mi muerte cuando voy a dejar la vida (...) Todo hombre ha de hacer que su vida sea aceptable para los otros, además de para sí mismo, pero su muerte sólo ha de serlo para él”. ¿No les suena a sumamente actual? ¿Y no es ése un concepto verdaderamente sagrado -aunque no religioso- de la vida?

### **13. Cuba y el genocidio (01/02/98)**

*Por paradójico que parezca, no se puede ser un buen polemista sin mostrar cierto grado de empatía con el adversario: en las controversias, el exceso de parcialidad perjudica gravemente a la calidad de los argumentos.*

En la reciente visita del Papa a Cuba, Fidel Castro lo recibió, en el aeropuerto de La Habana, con un discurso que, en nuestro país, ha sido objeto de numerosas críticas. La razón de ello estriba en la visión muy negativa que el dirigente cubano mostró de la colonización española en aquella isla y, en general, en América. "No encontrará aquí -afirmó refiriéndose a Cuba- aquéllos pacíficos y bondadosos habitantes naturales que la poblaban(...) Los hombres fueron exterminados casi todos por la explotación y el trabajo esclavo que no pudieron

resistir". Y en otro momento del discurso se refirió al "genocidio" cometido contra 70 millones de aborígenes americanos.

Las críticas a que antes aludía se basan en tres tipos de argumentos: el de la verdad, el de la oportunidad y el de la responsabilidad. Sin embargo, la validez de cada uno de ellos, como trataré brevemente de mostrar, me parece más bien dudosa.

En cuanto a la verdad de los hechos, es cierto que Castro parece haberse excedido en cuanto a las cifras y también en haber presentado una visión exclusivamente negativa de la conquista y colonización de América. Pero no al hablar de "genocidio", pues eso fue lo que los conquistadores llevaron a cabo en América con muchas poblaciones indígenas. Sánchez Ferlosio, en una carta al director (en "El País" de 25-I-98) que es lo mejor que he leído sobre la polémica considera que, según estimación de "los expertos", cuando Colón llegó a Cuba, la isla tenía unos 250.000 habitantes aborígenes, que quedaron reducidos a 5.000 unos 50 años después. No parecen, por ello, muy atendibles los argumentos esgrimidos por muchos políticos, como el director de Asuntos Religiosos (y catedrático de Historia de la Iglesia en América) al invocar el "extraordinario éxito de la colonización española" y "la falsedad" de las

imputaciones del presidente cubano ("Abc" de 23-I-98).

La "inoportunidad" del discurso -por lo que se refiere a la visión castrista de la colonización- ha sido también remarcada por casi todos los críticos. El arzobispo de Barcelona aseguró que Castro "no estuvo a la altura de un jefe de Estado, ya que no era el momento de decir esas cosas, que son muy discutibles, y algunas no son exactas". El portavoz del PP en la Comisión de Exteriores del Congreso calificó las afirmaciones de Castro de "desafortunadas, que no vienen a cuento". Y un catedrático de Historia de América de la Universidad de Sevilla consideró "inoportuno" que el dirigente cubano llevara "tan atrás" las referencias históricas, así como la "especial dureza contra España, que estaban fuera de lugar, porque aunque todos los Imperios hacen cosas graves, también podría haber dicho cosas positivas".

Personalmente, considero que lo que resulta fuera de lugar son, precisamente, los argumentos del tipo de los que acabo de reproducir. Y ello, no sólo porque, en efecto, resulta "chocante" -como señala Sánchez Ferlosio refiriéndose al último de ellos- que se considere inoportuno llevar las cosas "tan atrás"

cuando se piensa en lo que han sido las celebraciones del "quinto centenario" en España y, en especial, en Sevilla. O porque no se sabe por qué habría que considerar "oportunas" muchas de las declaraciones del Papa con motivo de su viaje como, por ejemplo, cuando se refirió al "éxito de la evangelización" en América (dicho por quien hablaba como "mensajero de la verdad"), o cuando criticó el divorcio o las relaciones prematrimoniales entre los jóvenes. Sino, fundamentalmente, porque los críticos no parecen tomar en cuenta (tampoco Anguita, cuando calificó el discurso de Castro de "verdadera y auténtica lección de Historia") que de lo que se trata es, precisamente, de un discurso político, y no de una conferencia sobre historia de América; y que el criterio para evaluar los argumentos políticos es, básicamente, el de la eficacia. Pues bien, el discurso de Castro -en el aspecto que aquí comento- puede resultar "inoportuno" para los intereses españoles o, quizás mejor, para los de la actual política española sobre Cuba (por cierto: ¡qué sentido de la oportunidad el quedarse sin embajador en ese país precisamente ahora!), pero me parece bastante "oportuno", desde la perspectiva de las finalidades que, presumiblemente, pretendía alcanzar: la imagen de un país tratado injustamente por otro más poderoso en el presente queda fortalecida con el "argumento" de que algo muy semejante había

ocurrido ya en el pasado. La retórica de Castro no tiene, pues, nada de irracional, como muchos han pretendido.

Lo que llamé el "argumento de la responsabilidad" consiste en sostener que, si existió el genocidio, los responsables del mismo no seríamos los españoles de hoy, sino los que, en el pasado, se trasladaron a América y de los que descienden los americanos -o cubanos- de hoy. Así que, en definitiva, lo afirmado por Castro, caso de ser cierto, se volvería contra él mismo: "El dictador -escribe un conocido periodista en "Abc" de 23-I-98-, percatándose o no, criticó y descalificó su propio linaje humano, porque, si alguien maltrató a los nativos, esos fueron los antepasados de Castro, los españoles de Cuba que hicieron posible a Castro, no los que se quedaron en España".

No es fácil, desde luego, evaluar la validez de un argumento que trata de adscribir responsabilidades por hechos del pasado. Pero, en mi opinión, quienes aducen las anteriores razones cometen el error de suponer que la transmisión de la "responsabilidad histórica" -si existe tal cosa- tiene que ver con la sangre (con el "linaje") y no con las ventajas de que pueda disfrutarse en el presente

como consecuencia de injusticias cometidas en el pasado. Si, razonablemente, pudiera llegarse a la conclusión de que el (relativo) bienestar que hoy se tiene en España tiene algo que ver con el despojo a que se sometió a Cuba y a otros países durante siglos, entonces, me parece a mí, existirían razones para que nos sintiéramos responsables (aunque no culpables), por mucho que nuestros ancestros nunca hubiesen abandonado el solar patrio.

Como me he mostrado escéptico con los críticos del discurso de Castro, algún lector podría llegar a la conclusión de que mi artículo trata, de alguna forma, de defender el régimen político que él representa. No es así. Como muchos otros profesores de la Universidad de Alicante (que desarrolla desde hace años un ambicioso programa de cooperación cultural con Cuba) he tenido oportunidad de viajar recientemente a esa isla y comprobar la situación de opresión política, de extrema escasez material y de falta de perspectivas vitales que padece la mayoría de los cubanos. También -todo hay que decirlo-, el alto nivel cultural y el sentido de la dignidad humana representado supremamente por el cacique Hatuey que -según refiere Las Casas-, cuando estaba a punto de ser quemado, contestó al fraile franciscano que trataba de convertirlo para que, como los cristianos, pudiera ir al cielo, "que no quería él ir allá

sino al infierno, por no estar donde estuviesen (los cristianos) y por no ver tan cruel gente".

## **14. Exceso de velocidad (08/02/98)**

*Cuando se trata de aplicar normas a casos concretos, los argumentos que se den en favor de una determinada solución han de respetar tanto las exigencias de la justicia abstracta (tratar igual los casos iguales), como las de la equidad (tomar en consideración las circunstancias peculiares de cada caso).*

Les cuento una experiencia que seguramente muchos de ustedes (con las variaciones de detalle correspondientes) habrán vivido.

Viajo por la autovía Alicante-Madrid una mañana soleada. Hacia el final de la provincia de Alicante, cuando me dispongo a enfilarse una larga recta, veo a un guardia civil que me hace señas para que me detenga. En seguida me informa del motivo: el radar ha detectado que circulaba con exceso de

velocidad; el compañero, que controlaba el aparato de medición desde dentro de un automóvil, indica la velocidad alcanzada: 142 km por hora, en una zona en la que existe una limitación genérica de 120 km./h. Le pregunto al agente si es cierto que las instrucciones de Tráfico son detener y multar únicamente a quienes sobrepasan los 140 km./h. y me contesta que así es. Inmediatamente le hago ver que, en tal caso, parece una enormidad imponer una sanción por un exceso de tan sólo 2 km./h. Él no considera que haya ningún reproche que hacerme por mi conducción (por esa carretera y con un buen coche se puede ir “a eso y a más” ), pero “la ley es la ley -añade- y los dos tenemos que cumplirla”. No insisto. El agente es simpático y parlanchín y mientras su compañero rellena el formulario -por valor de varios miles de pesetas- me pregunta sobre algunos datos de mi automóvil; seguramente está pensando en comprarse ese modelo. Cuando nos despedimos, él me sugiere que podría hacer un “pliego de descargo” y yo me consuelo pensando que quizás haya encontrado el tema para un artículo.

El viaje hasta Madrid -incluso a 140 km./h.- es largo y da tiempo para reflexionar. ¿Tendría que haber aceptado el agente mi argumento y haber desistido de imponerme la sanción? ¿O habré cometido yo alguna falacia al proponérselo? Inmediatamente pienso en las veces en que he

tratado de convencer a un estudiante de que no era posible aprobarle, aunque la puntuación que hubiera obtenido en el examen se aproximara a la del aprobado. La argumentación venía a ser la siguiente: si se debiera aprobar a los estudiantes que hayan obtenido, por ejemplo, 14 puntos - imaginemos que el aprobado se estableciera en 15-, entonces también habría que aprobar a los de 13, pues ahora podrían esgrimir la misma razón: ellos se quedarían tan sólo a un punto del aprobado...y así hasta el absurdo: no se podría suspender a nadie.

¿Pero son iguales ambas situaciones? En muchos aspectos parece que sí: en ambos casos se trata de aplicar normas a casos concretos, con la consecuencia de que aparecen casos de la penumbra, casos fronterizos, cuya solución no es fácil; o, mejor dicho, no parece haber otro remedio que cortar por lo sano y establecer un límite relativamente arbitrario: 15 puntos, o 120 km./h. Sin embargo, quizás haya también alguna diferencia significativa. Un examen trata de medir el nivel de conocimiento alcanzado por alguien en un determinado campo, pero no pretende -al menos de manera central- influir en su comportamiento futuro. Una multa de tráfico cumple -o debería cumplir- una función distinta: se sanciona por una acción del pasado, pero para obtener un beneficio futuro que no es el de incrementar los ingresos del

Estado, sino el de lograr que se circule de una determinada forma -dentro de ciertos límites de velocidad- lo cual, a su vez, producirá una disminución de los accidentes de tráfico. Aunque resulte raro decirlo, una sanción de tráfico tiene un carácter “pedagógico” que está ausente en un examen.

Ahora bien, tanto las normas que regulan las calificaciones académicas como las que se refieren a las sanciones de tráfico han de aplicarse con equidad, esto es, considerando las circunstancias concretas de cada caso. Pero el ejercicio de la equidad no es, en ambas situaciones, coincidente. Por ejemplo, yo puedo proponerle al estudiante que haya caído en la “zona de penumbra” entre el suspenso y el aprobado que haga algún trabajo adicional o quizás un nuevo examen para salir de la duda, pero el agente no podría hacer nada semejante conmigo. Y el agente, por su lado, podría evaluar si, dadas las circunstancias del caso -la referencia a la “mañana soleada” no era solamente literaria-, un determinado tipo de conducción guardaba o no alguna relación con los riesgos que el establecimiento de la sanción trataba de evitar, mientras que el profesor de nuestra hipótesis no podría hacer nada semejante. Además, en favor de la no sanción en este caso -en mi caso- cabría aducir también que la justificación de la misma -según se

me informa por escrito- consiste en haber sobrepasado los 120 km./h.; pero el resto del viaje yo podría continuar, al parecer, viajando a más de esa velocidad -esto es, infringiendo el artículo por el que he sido sancionado- con la confianza de que no volveré a serlo...mientras no supere los 140 km./h. ¡Paradojas de la tolerancia!

Cuando llego a Madrid no han aumentado mis esperanzas de que el “pliego de descargo” que me he propuesto escribir pueda prosperar. Pero sí mi convencimiento de que necesitamos elaborar una cultura de la discrecionalidad, esto es, de cómo tomar decisiones razonables que eviten tanto el rigorismo legalista como el arbitrio subjetivo.

## **15. Filosofía** (14/02/98)

*Si la filosofía es el arte de la refutación, seguirá siendo necesaria mientras haya algo que refutar.*

He aquí tres referencias recientes a la filosofía.

Primera.- En "Información" de 8-II-98 se publica una interesante entrevista con Carlos Mateo que, como muchos lectores sabrán, es -y ha sido- un importante gestor cultural de la ciudad y de la provincia de Alicante. Cuando se le pregunta por la marcha de la cultura en los últimos tiempos, responde así: "Un pensador francés contemporáneo dice que Europa, en los últimos 50 años, ha producido mucha mantequilla, pero prácticamente ninguna idea. Tengo la impresión -añade ya por su

cuenta- de que la aceleración de este final de siglo, la irrupción salvaje de la ciencia y las nuevas tecnologías, ha dejado de lado a la cultura y la ética. Reina un gran desconcierto”. Aunque la referencia sea un tanto implícita, parece claro que la filosofía forma parte relevante de la cultura, que la ética es parte de la filosofía y que bajo la expresión “un pensador francés contemporáneo” ha de ocultarse el nombre de algún filósofo desilusionado. ¿Sería muy aventurado suponer que nuestro intelectual galo es, además, uno de esos críticos de la modernidad y de la racionalidad occidental, teorizador de la complejidad, partidario de los enfoques multidisciplinares y autor de algún libro de título insinuante, repleto de brillantes ideas, nada rígidas o dogmáticas, sino elásticas y fluidas (la comparación entre las ideas y la mantequilla quizás no sea tan casual)?

Segunda.- Uno de los periodistas que contribuye a conformar la opinión pública en nuestro país fustigaba, en el “Abc” de hace algunas semanas (28-XII-97), a “los congresistas españoles que votaron contra el Plan de Reforma de las Humanidades”, en nombre del carácter práctico, practiquísimo, de la filosofía: “en el país más práctico, los Estados Unidos -escribe con entusiasmo José María Carrascal-, la filosofía está dando excelentes resultados materiales (...) Una

encuesta (...) arroja que los “filósofos” encuentran tan buenas o mejores salidas que el resto de sus condiscípulos”. Ello se debería a que la filosofía proporciona una formación verdaderamente general, pues no habla de nada en concreto, sino “del ‘ser’ en su conjunto”, y de ahí que “pueda aplicarse a todo”; o, dicho en otra forma, la filosofía “enseña a pensar”, y esta habilidad puede servir prácticamente para cualquier cosa: de ahí que aproximadamente la mitad de los doctores en filosofía de los Estados Unidos “se van a la informática, a la dirección de empresas, a la judicatura, a las ciencias sociales, a la cirugía incluso”.

Tercera.- La Universidad de Alicante organiza, entre el 16 y el 27 de febrero, un curso titulado “Diez ideas filosóficas” que impartirá Gustavo Bueno, profesor emérito de la Universidad de Oviedo. La lista de las “ideas filosóficas” a analizar incluye, y por este orden, las de cultura, verdad, libertad, evolución, naturaleza, violencia, conciencia, tolerancia, arquitectura y ciencia.

Supongo -como es razonable pensar- que la mayoría de los lectores de este artículo no tiene una idea muy precisa de lo que sea la filosofía. Menos aún, de la concepción de la filosofía de Gustavo Bueno, ciertamente compleja e imposible de resumir en pocas líneas. Pero el lector ha de tener, sin duda,

intereses filosóficos. Le gustaría saber, por ejemplo, si efectivamente vivimos inmersos en una aguda crisis cultural y qué quiere eso decir. Si el desarrollo científico y tecnológico es un enemigo mortal para la ética y para la filosofía en general. Si la enseñanza de la filosofía debe o no tener un papel relevante en los planes de estudio de la enseñanza media o universitaria. Y, quizás, qué podría encontrar en un curso de filosofía como el que ofrece la Universidad de Alicante que pudiera ayudarle en relación con las anteriores cuestiones y con otras más o menos semejantes. Como conozco algo del pensamiento filosófico del profesor Gustavo Bueno, creo que estoy en disposición de dar alguna pista sobre esto último.

Desde luego, el asistente al curso no va a encontrarse con nada parecido a esa especie de “mantequilla conceptual” que últimamente se fabrica con cierto éxito allende los Pirineos; las ideas constituyen, en efecto, el material de trabajo del filósofo, pero no pueden ser muy blandas, porque se escaparían entre los dedos y no permitirían construir nada. Las “ideas filosóficas” que le preocupan a Bueno no tienen tampoco nada de novedoso, como cualquier lector se habrá apercibido ya. Es más, no podrían ser “novedosas”, pues la función del filósofo no es, en rigor, la de “inventar” nuevas ideas, sino la de analizar adecuadamente - filosóficamente- las ya existentes; las que conforman

nuestro mundo y nos conforman a nosotros mismos : por ejemplo, la de cultura, la de libertad, la de tolerancia. No pueden ser “nuevas” para quien vive en una sociedad política -en una democracia-, pero resultan difíciles de aprehender en toda su complejidad.

Tampoco sería cosa de asistir al curso como el que va a una oficina de empleo o a buscar una promoción rápida en su puesto de trabajo. El ejercicio de la filosofía es, desde luego, un buen entrenamiento intelectual y , en ese sentido, puede resultar sumamente práctico para muchas cosas. Pero la filosofía no es la panacea en la que parece pensar Carrascal y mucha otra gente que gusta de presentarla como “la ciencia de las ciencias”, “el saber inicial del que arrancan todos los demás”, etc. No sólo no lo es, sino que, en cierto modo, es su antítesis: su vocación no es tanto la de construir, cuanto la de destruir. Precisamente por eso, la guerra de las falacias, esto es, la destrucción de los argumentos que parecen buenos pero que no lo son, es una empresa bien filosófica. Me explicaré.

La filosofía, como sabe todo aquel que haya tenido algún trato con la obra de Bueno, es, más que cualquier otra cosa, un arte de la refutación. Como a él le gusta decir, el discurso filosófico es, necesariamente, un discurso contra alguien y, en

ese sentido, una dialéctica, una lucha. El tipo de saber que proporciona la filosofía es, por ello, más negativo que positivo. No nos enseña tanto a conocer la verdad, cuanto a reconocer el engaño y, por tanto, a no ser engañados. Que no es poco.

## **16. Derechos humanos y desorden conceptual (21/02/98)**

*Para combatir a quien argumenta aprovechándose de la emotividad que suscita la apelación a los "derechos humanos" o a otros grandes ideales no hay nada mejor que el análisis conceptual.*

Los periódicos del pasado jueves publicaban una noticia que, sin duda, habrá provocado perplejidad e indignación en muchos lectores: La Comisión de Derechos Humanos del Parlamento Vasco acaba de aprobar una resolución denunciando la política penitenciaria del Ministerio del Interior; PNV, EA, IU-EB y HB consideran que la "dispersión" de los presos etarras supone "un caso

grave de posible conculcación de los derechos humanos” y, en consecuencia, apelan a la Comisión Europea de Derechos Humanos para que este organismo inicie un “expediente investigador”.

Por suerte, el lector puede echar mano también de muchos comentarios de políticos de otras tendencias, periodistas y juristas que pueden contribuir bastante a serenarle. En efecto, la mayoría de la opinión pública (o de quienes la generan) parece pensar como el presidente del Tribunal Constitucional, que calificó la denuncia de “disparate jurídico” e “irresponsabilidad política”. Disparate jurídico, puesto que la demanda no parece tener ni siquiera posibilidad de ser admitida a trámite: quien la presenta carece de legitimidad procesal desde el punto de vista del Derecho comunitario (sólo la tendría el Estado o las víctimas) y no se han agotado los recursos judiciales internos (los del Derecho español). E irresponsabilidad política, ya que esa medida no contribuye objetivamente a combatir el terrorismo y el fascismo en el País Vasco, sino a todo lo contrario: a fortalecer a ETA y su entorno.

Ahora bien, si las únicas razones para estar en contra de la medida fueran las antedichas, el lector no podría sentirse del todo tranquilo. Entre otras cosas, porque ninguno de esos dos argumentos

parece valer frente a uno de los grupos firmantes, frente a HB. Su comportamiento podría calificarse, sin duda, de cínico o, si se quiere, de contradictorio (dado que el documento incluye también una condena del terrorismo); pero no de “irresponsable” políticamente: al contrario, de ser cierto lo anterior (y dados los objetivos de HB) su actuación es casi un paradigma de responsabilidad, de oportunidad, política. Y, respecto a lo de “disparate jurídico”, es obvio que ello tampoco puede afectar a quienes plantean la cuestión en términos puramente políticos; es más, uno de los portavoces de HB ha declarado que han aprobado el documento “aunque la coalición detecta algunos problemas de orden jurídico y de procedimiento”.

Y es que la principal razón, creo yo, para criticar la medida no es de carácter jurídico ni político, sino de índole conceptual. O, para decirlo más a las claras, de sentido común: ¿Cómo se puede pensar que mantener dispersos a los presos de ETA constituye una vulneración de los derechos humanos? ¿Qué idea de lo que son los derechos humanos lleva a sostener semejante pretensión?

Con objeto, al parecer, de evitar que HB se sumara a la denuncia, IU logró que se incluyera, al inicio del texto, una declaración que deja entrever en qué consiste el estado de verdadero desorden

conceptual por el que atravesaban los firmantes del escrito; en este caso, el de todos los grupos, pues la confusión conceptual es perfectamente compatible con el cinismo. Allí proclamaban su intención de denunciar “toda vulneración de derechos humanos, sea por actos violentos -de índole terrorista o de otra naturaleza-, hechos delictivos o cualquier otro incumplimiento de la legalidad que afecte a los mismos”. Pues bien, semejante declaración parece presuponer dos tesis: una de ellas es falsa; la otra es absurda. La tesis falsa consiste en pensar que la política de dispersión de los presos es ilegal; no lo es, en mi opinión, porque el carácter discutible o, simplemente, desacertado de una política no la convierte sin más en ilegal (hablar de “ilegalidad política”, como han hecho algunos dirigentes de HB es, simplemente, una contradicción en los términos). La tesis absurda radica en sostener que incumplir cualquier norma jurídica que tenga conexión con que afecte a los derechos humanos implica vulnerar un derecho humano. Pues, como es imposible pensar en alguna norma jurídica que no tenga relación con algún derecho humano, de ahí se seguiría que el incumplimiento de cualquier norma jurídica significa vulnerar los derechos humanos, lo que es manifiestamente absurdo. O sea, no todos los derechos ni, menos aún, todos los intereses de los hombres constituyen derechos humanos. Por eso,

como parece de sentido común, se vulnerarían los derechos humanos de los presos etarras si, por ejemplo, se los torturara, se los sometiera a tratos degradantes, etc.; pero no si se los mantiene separados del País Vasco o separados entre sí, aun cuando esto último fuera -que no lo creo- ilegal.

## **17. Aznar y Anson: la irrelevancia y la confesión (28/02/98)**

*En ocasiones, para desvelar una falacia basta con mostrar el carácter argumentativo de un discurso: la existencia -velada- de premisas y de conclusiones.*

¿Comete una falacia el presidente del Gobierno cuando comenta, a propósito de las ya famosas declaraciones de Anson a la revista "Tiempo": "Ya he dicho que no voy a perder ni un segundo de mi tiempo en esa cuestión(...) Eso [la presunta conspiración de periodistas, políticos y financieros para desplazar del poder al anterior presidente] es una colosal estupidez (...) Las estupideces para estupidos, y los demás a

ocuparnos de las cosas que tenemos que hacer, que son muy importantes”? Yo creo que sí, pero para llegar ahí -a indicar en qué consiste la falacia de la irrelevancia- se necesita dar algunos pasos.

El primero consiste en mostrar que, al decir eso, el presidente del Gobierno está argumentando. Pues, dado que una falacia es un mal argumento que parece bueno, parece obvio que, sin argumento, no hay falacia que valga. Un argumento consta, al menos, de dos elementos: la tesis que se pretende sostener, la conclusión; y las razones, las premisas, que se aducen para apoyarla. En el caso de la frase antes transcrita, la conclusión sería que nadie debe perder su tiempo con esa cuestión; la premisa, que se trata de una “colosal estupidez”, esto es, de algo que carece de interés periodístico y político (pues los destinatarios de la frase fueron, inmediatamente, los periodistas, y mediatamente, los políticos y la opinión pública en general). De manera que el presidente Aznar sí que argumentó cuando dijo lo que dijo, aunque al mismo tiempo, por cierto, hiciera otras cosas: Por ejemplo, mentir o, por lo menos, crear la impresión de que mentía, pues parece inverosímil que la “conspiración”, “trama” o lo que fuera no haya ocupado -y vaya a ocupar en el futuro- parte de su tiempo. E insultar (llamando “estúpidos”) a numerosos ciudadanos (entre los que

me incluyo) que hemos dedicado más de unos segundos al tema en cuestión.

Para dar el segundo paso, se necesita probar que la cuestión que le formuló el periodista era pertinente y que, en consecuencia, Aznar debería haberla tomado en serio: para negar el hecho de la conspiración, para desmentir su presunta implicación en la trama, para justificarla, o incluso para mostrar por qué el asunto no es importante. Hay muchas razones para pensar así: Una, que nadie ha desmentido que los hechos relatados por Anson fueran ciertos, aunque algunos -empezando por el propio Anson- se nieguen a calificarlos como "conspiración". Otra, que en las declaraciones hay más de una referencia expresa a Aznar. Y finalmente, y la más importante, que los hechos en cuestión tienen una manifiesta relevancia pública: no sólo no es estúpido, sino que parece muy natural interesarse por el papel que algunos periodistas -juntamente con políticos, financieros o jueces- han jugado en el pasado -y pueden jugar en el futuro- no en informar a la opinión pública, sino en modificar esa opinión de acuerdo con sus intereses. La falacia de Aznar queda así desvelada: consiste en haber pretendido que consideremos como irrelevante lo que no lo es.

¿Y qué pasa con las propias declaraciones de Anson? ¿Habría argumentado también falazmente el ex-director de “Abc”? Mi respuesta es también en este caso positiva; me atrevo incluso a bautizarla como “la falacia de la confesión”.

Como recordarán muchos lectores (también ellos afectados por el tipo de “estupidez” al que aludía Aznar), tanto el autor del reportaje como diversos comentaristas políticos han hablado, en efecto, de la confesión de Anson. Sin embargo, la acción de confesarse parece exigir conciencia del pecado, arrepentimiento e incluso propósito de la enmienda. Pero estos sentimientos no se traslucen de ninguna manera en las declaraciones de Anson. Al contrario, en la misma aparece clara la intención de justificar su comportamiento pasado, aunque sea con argumentos que no parecen muy convincentes. Según Anson, la operación de “acoso y derribo” de González, aunque supusiera rozar “la estabilidad del propio Estado” estaría justificada “no tanto por los posibles abusos que cometió, si es que lo hizo, sino por el riesgo de anulación de la alternancia” . Anson reconoce así haber mentido, o manipulado, a la opinión pública, pero -insisto- eso no equivale a una confesión; equivale a justificar un cierto tipo de maquiavelismo político que, como se ve, no es teoría tan alejada del credo católico. La verdadera falacia, el engaño, de Anson ha consistido, me parece, en

hacer que otros consideren como confesión lo que no lo es para procurar, de esa manera, alcanzar los beneficios de la misma (el perdón de los pecados, la tranquilidad de conciencia, etc.) sin asumir sus cargas.

## **18. Elección de sexo (07/03/98)**

*Contra los prejuicios, razones.*

Hace unos días, en el *Practicum* de la Facultad de Derecho, discutíamos un “caso difícil” que, me parece, puede interesar a muchos lectores.

En noviembre de 1990, la Audiencia de Barcelona revocó una decisión de un juez de Mataró que había autorizado la inseminación artificial de una mujer (con semen del marido) para que alumbrara “un ser humano del sexo femenino”. La mujer en cuestión tenía ya cinco hijos varones y, de acuerdo con varios dictámenes médicos, padecía una “depresión reactiva” originada en su deseo de tener una niña, que podía curarse con el embarazo que pretendía; la técnica a emplear para ello -se

añadía- era “sencilla y sin riesgos”. La Audiencia consideró, sin embargo, que la decisión del juez no sólo iba en contra de un determinado artículo de la Ley de Reproducción Humana Asistida (de 1988) que prohíbe la selección de sexo salvo por razones terapéuticas en favor de la descendencia (por ejemplo, para evitar la transmisión de enfermedades como la hemofilia que sólo pueden padecerla varones), sino que, además, implicaba “lesión o agravio al valor supremo de la dignidad humana”. Ahora bien, ¿es esto último cierto? ¿Va realmente la elección de sexo contra principios éticos fundamentales como el de la dignidad humana?

Los argumentos que me ha parecido encontrar tanto en la decisión señalada como en la discusión a que hacía referencia son los siguientes.

El primero viene a decir (reproduzco fragmentos de la decisión de la Audiencia) que “la filosofía de todas las declaraciones y conclusiones adoptadas respecto del tema” coincide en afirmar “la necesidad de imponer al investigador el respeto a la ética imperante”, pues en otro caso “el futuro puede ser monstruoso”; dicho de otra manera: “no se puede autorizar todo aquello que es técnicamente posible”. Ahora bien, al argumentar así se incurre en una manifiesta *petición de principio*, esto es, se presupone aquello que se debe probar: los magistrados -y

quienes piensan como ellos- pueden tener razón en lo que dicen, pero sólo después de mostrar que, en efecto, la elección de sexo es inmoral, que la “ética imperante” (si es que, efectivamente, es ésta) no refleja, en este caso, un simple prejuicio, y que autorizar esa conducta nos llevaría a ese “futuro monstruoso”.

Otro de los argumentos utilizados en el auto de la Audiencia hace referencia a que, al elegir el sexo, los padres estarían tratando a un ser humano -el futuro niño- como un instrumento cuando, al parecer, las cosas deberían ser más bien al contrario: “los derechos del niño deben prevalecer sobre los derechos al niño, los derechos sobre los resultados de la fecundación deben anteponerse a los de los progenitores; la madre es para el hijo, no el hijo para la madre”. Sin embargo, aun aceptando -como parece razonable hacerlo- esto último, no me parece que de ahí se siga que la elección del sexo implica atentar contra la dignidad del futuro ser humano. En primer lugar, porque la pertenencia a uno u otro sexo no es -como resulta obvio- una propiedad que tenga que ver con la dignidad: nadie es más o menos digno por haber nacido mujer o varón. En segundo lugar, porque no se comprende por qué, en este caso, dejar que actúen simplemente las leyes del azar sea más conforme con la dignidad que permitir la intervención humana. Y finalmente,

porque aceptamos que los padres controlen circunstancias como el momento del nacimiento del niño (de acuerdo con sus conveniencias laborales, planes de vida, etc.) sin pretender que, por ello, estén “instrumentalizando” al niño.

El último argumento -surgido en el contexto de la discusión a que aludía- puede expresarse así: una característica esencial de la ética es que sus principios deben ser universalizables; sin embargo, el de la elección de sexo no lo sería, pues no parece que podamos extenderlo a todas las sociedades, dado que en no pocos lugares del planeta los padres tienen una manifiesta preferencia en favor del nacimiento de niños; autorizar la elección de sexo sí que podría conducir, entonces, a un “futuro monstruoso”. Pues bien, no me parece que este argumento esté bien planteado, puesto que la universalización de los principios de la ética es compatible con que los mismos se formulen en forma condicional. Así, de la misma manera que consideramos que la prohibición de matar es un principio moral pero exceptuamos los supuestos de legítima defensa o de estado de necesidad, podríamos considerar también moralmente permitida la elección del sexo, pero no en cualquier circunstancia (por ejemplo, no cuando -o donde- las preferencias en favor de uno u otro sexo no tiendan a anularse entre sí). La universalización, en ambos

casos, tiene que referirse al principio formulado de manera completa.

Naturalmente, del hecho de que las tres razones que hemos examinado no resulten convincentes no puede pasarse sin más -sin cometer una falacia- a afirmar que no existe ninguna razón. ¿Pero alguien conoce algún argumento que verdaderamente muestre que la elección de sexo es inmoral?

## **19. El caso Dolores (15/03/98)**

*No es fácil para un político ser coherente; pero de ahí no se infiere que el principio de no contradicción -y otros principios morales- no sean de aplicación en el campo de la política.*

Los hechos parecen haber sido los siguientes.

Hace cosa de año y medio, el alcalde socialista de una pequeña población de la Vega Baja, Dolores, fue desalojado de su cargo al triunfar una moción de censura que contó con el apoyo de los concejales del Partido Popular y de dos concejales "independientes". Ahora se ha sabido que la operación fue el resultado de un pacto, certificado ante notario, en el que los concejales del PP y dos dirigentes provinciales de ese mismo partido se

comprometieron (frente a los independientes) a que la Diputación provincial (gobernada por el PP) financiase determinadas obras públicas en esa población.

Examinemos, sobre el caso, tres comentarios aparecidos en el mismo número de "Información" (de 7 de marzo).

El primero es un artículo de opinión titulado significativamente "Lo que hay es lo que hubo". Lo que sostiene el articulista es que el tipo de comportamiento arriba descrito es una continuación de lo que, en épocas anteriores, habría hecho el Partido Socialista: utilizar dinero público para obtener ventajas políticas. "La política es así -añade- y no vale la pena rasgarse las vestiduras (...) La moción de censura de Dolores podrá ser elegante o no, gustar o no gustar. Pero es legal y favorece a todo un pueblo".

El argumento no parece, sin embargo, muy bueno. En primer lugar, porque implicaría reconocer que las críticas que en el pasado (cuando estaba en la oposición) el Partido Popular dirigió al Partido Socialista por comportamientos semejantes carecían de fundamento. Y en segundo lugar, y sobre todo, porque el principio de "ética política" que parece suscribir el articulista no se puede aceptar: un

comportamiento político no es moral -esto es, no está justificado- simplemente porque sea habitual, no caiga bajo algún artículo del código penal y beneficie a un grupo de individuos (aunque sean muchos). ¿Estaría él, por ejemplo, dispuesto a justificar una decisión del Gobierno central que (para obtener una ventaja política) redujera, digamos, a la mitad las inversiones en la provincia de Alicante a fin de aumentar las de Madrid, Valencia o La Coruña?

Los comentarios del presidente de la Generalitat (coincidentes con lo que luego sostuvo en su comparecencia ante las Cortes valencianas) son, desde luego, menos rotundos que los anteriores. Incluso podría pensarse que contienen una ambigüedad que, en forma más o menos sutil, oculta la falacia consistente en desviar la cuestión. Pues, por un lado, Zaplana justifica el comportamiento de los miembros de su partido al calificarlo de “lógico” y de “razonable”, y al animar a los socialistas a “aceptar” esos pactos “porque son así”. Sin embargo, por otro lado, sin negar los hechos antes descritos, considera falso que se puedan calificar como un compromiso de “inversiones públicas a cambio de conseguir una alcaldía”, ya que los miembros del PP no habrían actuado “en nombre de la Diputación”, esto es, en nombre de una institución pública. Ahora bien, esta segunda afirmación lleva a plantear el

problema en unos términos que lo desvían de la cuestión verdaderamente central: pues el “compromiso” de efectuar determinadas inversiones públicas no tiene, naturalmente, carácter legal -aunque haya sido protocolizado ante un notario-, sino político, y su justificación no depende, por tanto -como pretende hacer creer el presidente-, de que se llevara a cabo en nombre de la Diputación o de un partido político; depende de si ese tipo de comportamiento es correcto, de si puede basarse en un principio aceptable por todos: no por toda la “clase política”, sino por todos los ciudadanos, por todos los afectados. De manera que, aclarado este aspecto, esta postura parece tener los mismos inconvenientes que la anterior. Y de ahí que la afirmación de Zaplana de que la etapa de gobierno del PP ha traído “una limpieza y una respuesta ética a la sociedad valenciana y a la alicantina”, resulta en cierto modo contradicha por él mismo cuando se empeña en convencernos de que, al menos en relación con las prácticas referidas, “todos los políticos son iguales (o hacen lo mismo)”.

Finalmente, las declaraciones de quienes integraban la otra parte del pacto (los concejales independientes, ahora miembros de Unión Valenciana), no parecen tampoco un modelo de consistencia. “Nosotros no entramos -afirman ahora- en si lo que se hizo era legal o no, ni si es mafia o si

no lo es (...) Cualquier persona normal, si le dicen que le van a dar cosas para su pueblo, firma. Pero nos utilizaron para la moción de censura y luego nos estafaron". Adviértase, simplemente, la patente contradicción en que aquí incurren. Pues si no quieren entrar en cuestiones legales o morales ¿a qué viene el reproche por haber sido "utilizados" y "estafados"? ¿No son estos últimos términos pertenecientes al lenguaje del Derecho y de la moral?

Tengo la impresión de que estos tres comentarios, y muchos otros efectuados estos últimos días a propósito del caso Dolores, comparten un mismo error de fondo: considerar que los límites morales que normalmente aceptamos en nuestra vida privada no rigen en la esfera política; que lo que en el primer ámbito constituye un vicio -como el engaño o la ocultación- se convierte en algo lícito, si no en una virtud, cuando se traslada a la vida pública.

## **20. Retórica nacionalista(21/03/98)**

*Los malos argumentos por razones de forma y de contenido son como las personas que se comportan no sólo en forma grosera, sino también inmoral.*

Hace algunos días, un diputado del PNV escribió un artículo periodístico (“Una vez sucedió en Ermua”) en el que, en forma alegórica, relataba la historia de la ocupación durante la Edad Media de esa localidad vizcaina por “ratas procedentes de Hispania”. Ermua es una de las localidades vascas que más inmigrantes recibió en la época del desarrollismo. Además, es el pueblo del que era concejal Miguel Angel Blanco, asesinado por ETA en julio de 1997 y donde surgió el llamado “espíritu de Ermua”; en febrero de 1998, un grupo de intelectuales creó el “Foro Ermua”, una “corriente

cívica de opinión” que se opone al “fascismo vasco dirigido por ETA y HB” y critica las actitudes permisivas de los políticos vascos (entre otros, los del PNV) hacia los intentos de imposición de ese movimiento.

Por las mismas fechas, el presidente de la Generalitat catalana lamentaba el “profundo sentimiento anticatalán” de algunos sectores de la sociedad española y, al comparar la distinta imagen que en el resto de España tenían vascos y catalanes, se preguntaba retóricamente: “¿A quién debemos dejar de matar para ser más simpáticos que los vascos? ¿Cuántos atentados debemos dejar de cometer en Madrid o Sevilla?”.

A juzgar por las muchas reacciones de indignación que suscitaron (y por las rectificaciones o aclaraciones efectuadas luego por sus autores) hay que pensar que esas manifestaciones políticas encierran o presuponen argumentos equivocados. ¿Pero cuáles son? ¿Y por qué están equivocados? La respuesta, me parece, puede estructurarse en dos pasos sucesivos.

El primero consiste en mostrar que tanto el diputado nacionalista vasco como el presidente de la Generalitat (también nacionalista) cometen sendas falacias retóricas. El representante vasco habría

utilizado mal la figura de la parábola pues, de acuerdo con su propia rectificación, a quien quería atacar con el ejemplo imaginario de las ratas no era a los habitantes de Ermua “venidos de otras tierras”, sino a los firmantes del “Foro Ermua”, esto es -con sus palabras-: “el movimiento que en contra del nacionalismo democrático vasco se está desarrollando, basándose y tergiversando el *espíritu de Ermua*”. Y el presidente catalán tampoco parece haber sido muy afortunado al echar mano de la “pregunta retórica”, puesto que mucha gente ha entendido que, cuando dijo lo que dijo, Jordi Pujol estaba realmente haciéndose una pregunta, y no utilizando la forma interrogativa para dar a entender que las instituciones vascas - o el nacionalismo vasco- rentabilizaban políticamente la violencia de ETA. El error retórico de ambos consiste, pues, en no haber previsto que, dado el contexto en que emitieron sus opiniones, éstas no iban a ser entendidas en el sentido que ellos habían imaginado. Como recordatorio de que los errores -incluidos los retóricos- se pagan, puede servir el cartel que, algunos días después de esas declaraciones, exhibió un diputado de Izquierda Unida: “Soy una rata y no se a quien matar”. Sin embargo, también en este último caso el uso de la retórica tiene sus riesgos. Pues alguien podría sugerir que, de la misma manera que el diputado de IU acude a la

“interpretación literal” de ciertas manifestaciones para descalificarlas, otro tanto podría hacerse con las tuyas y espetarle algo así como “un hombre no es una rata y ha de saber que no ha de matar a nadie”.

Demos ahora un paso más allá. Esto es, deshagamos los errores retóricos e interpretemos los argumentos de acuerdo con las intenciones de quienes los emitieron. Lo que resulta, en el caso del diputado del PNV, es un argumento peor que malo: aun cuando sustituyamos las ratas por animales más simpáticos e interpretemos la lucha por la supervivencia que sugiere la parábola no como una lucha física, es difícil encontrar cuál pueda ser el punto de semejanza con la situación creada por el “Foro Ermua”; el diputado del PNV explicó que su artículo se basaba en un cuento tradicional alemán que había sido empleado por profesores de la Universidad de Heidelberg para denunciar las posiciones de intelectuales que “consciente o inconscientemente estaban apoyando al nazismo para triunfar”; pero entonces la cosa se vuelve todavía peor, pues sugiere que los firmantes del “Foro Ermua” representan de alguna forma un movimiento pro nazi lo cual, me parece a mí, sólo podría sostenerlo en serio un fanático.

En relación con el argumento de Jordi Pujol, la cosa es más complicada. Supongamos (para lo que, por cierto, hay que deshacer no pocas ambigüedades de sus “desafortunadas” -según propia expresión- declaraciones) que lo que quiso decir fue que si en Cataluña se hubiese desarrollado un movimiento terrorista semejante al de ETA (entendido esto como una mera hipótesis teórica lo que, naturalmente, no es fácil de aceptar tratándose de declaraciones de un político en activo), entonces las reivindicaciones del nacionalismo catalán (la “simpatía” hacia los catalanes es, me parece, un eufemismo para referirse a esto) habrían corrido mejor suerte. ¿Es éste un buen argumento? No me parece claro que lo sea, pero creo que al menos una de las premisas en que se basa -la violencia de ETA “beneficia” al nacionalismo vasco- es bastante plausible. Tanto que, leyendo el Plan de Paz de Ardanza, resulta difícil -si no imposible- sustraerse a la idea de que el “diálogo sin límites” que él propone, para cambiar el marco político en el País Vasco, es una consecuencia de esa violencia. Es cierto que, en uno de sus apartados, el plan dice que ETA “en cuanto tal organización no podrá ser interlocutor [pero sí HB] en ese eventual diálogo resolutivo” y que “el diálogo, si se da, no será consecuencia de la violencia, sino de su cese”. Pero quizás también esto sea una muestra de retórica nacionalista. Lo que la

lógica dice es más bien que, puesto que el cese de la violencia presupone una violencia previa, el “diálogo” sobre la “cuestión nacional” sería también un resultado, más o menos inmediato, de esa violencia.

## **21. La Iglesia y el Holocausto**(28/03/98)

A Pep Aguiló

*Una de las razones por las que es importante fijar bien los puntos de una controversia es que, de esa forma, se impide -o se dificulta- que se pueda cometer la falacia consistente en eludir la cuestión.*

Hace unos días, el Vaticano dio a conocer un documento sobre la responsabilidad de la Iglesia Católica en el holocausto judío, que había sido encargado por Juan Pablo II, en 1987, a la Comisión para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. El texto tiene un carácter ambiguo en función, probablemente, de la pluralidad de auditorios a que va dirigido: los judíos, sus propios fieles y la opinión pública en general. Así, por un lado, pide perdón por

“los errores y las culpas de esos hijos e hijas de la Iglesia” cuya actuación no habría sido “la que se podía esperar de unos discípulos de Cristo”. Pero, por otro lado, se exime de cualquier responsabilidad ideológica o institucional: “la *Shoah* fue obra de un típico régimen neopagano moderno” que “hundía sus raíces fuera del cristianismo”; “la Iglesia en Alemania respondió [al nacionalsocialismo] condenando el racismo (...) también el Papa Pio XI condenó, de modo solemne, el racismo nazi en la encíclica *Mit brennender Sorge* [Con profunda preocupación]”.

Pedir perdón y eximirse de responsabilidad son, obviamente, acciones muy distintas. Para realizar (con éxito) la primera basta con mostrar la actitud subjetiva adecuada (básicamente, ser sincero); que se acepte o no el perdón depende, a su vez, de la actitud que muestre la otra parte. Pero para eximirse de responsabilidad se necesita mostrar que se hizo lo objetivamente debido. ¿Contiene el documento del Vaticano razones que avalen esto último? Me parece que no.

Dado que nadie ha pretendido que la Iglesia o el cristianismo hayan sido los responsables directos, esto es, los autores del holocausto, la cuestión pertinente tendría que ser la siguiente (o las dos siguientes): 1) ¿existe algún elemento del cristianismo que facilitó que se produjera el holocausto?; 2) ¿hizo

la Iglesia en cuanto institución lo suficiente (lo moralmente exigible) para impedirlo?.

La respuesta que el documento da a la primera cuestión es ambigua. Por un lado, distingue el antisemitismo (la teoría que niega la unidad del género humano) del antijudaísmo (los sentimientos de sospecha y hostilidad frente a los judíos); lo primero iría contra “la enseñanza constante de la Iglesia”, mientras que de lo segundo “también son culpables los cristianos” (y, hay que concluir, la Iglesia, al menos por omisión, esto es, por no haber combatido esos sentimientos). Por otro lado, frente a la cuestión clave de si “el sentimiento antijudio hizo a los cristianos menos sensibles, o incluso indiferentes, ante las persecuciones desencadenadas contra los judíos por el nacionalsocialismo”, lo que hace el Vaticano es señalar que “la respuesta ha de darse caso por caso y, para hacerlo, es necesario conocer cuáles fueron las motivaciones precisas de las personas en su situación específica”; pero con esto, lo que se hace es, en realidad, eludir la cuestión, esto es, suponer que se trata de un problema de responsabilidad individual, cuando lo que está en juego es, básicamente, la responsabilidad colectiva de los cristianos, es decir, de la Iglesia.

Esa misma estrategia argumentativa (elusiva) es la que utiliza el documento en relación con la segunda cuestión. Como prueba de la condena de la Iglesia Católica al nacionalsocialismo se aduce la encíclica de 1937 antes mencionada. Sin embargo, en la misma no hay la menor alusión a los judíos. Lo que parece haber preocupado en ese documento a Pío XI era la situación de la Iglesia en el "Reich" germánico, pero no la situación de los judíos en Alemania. Por eso, cuando el pontífice apela a los "derechos inalienables" de los individuos, no se refiere -como pudiera pensarse- al derecho de los judíos y de todos los hombres a la vida o a la libertad personal, sino al de los católicos a profesar su fe y a educar a sus hijos en el catolicismo. Como se ve, la denuncia del régimen nacionalsocialista por racista y neopagano no perseguía, ni mucho menos, el propósito de defender por igual los derechos de los católicos y de los judíos o de los miembros de cualquier otra religión o etnia; de manera que la contribución por este lado de la Iglesia a evitar el holocausto habría sido más bien escasa.

El perdón y la infalibilidad son, sin duda, elementos característicos de la tradición católica. Es posible que el holocausto sea un motivo para que la Iglesia pida perdón (los cristianos que participaron en el mismo han perdido ya, en general -por razones biológicas-, esa oportunidad). Pero, desde luego, no

lo es para considerarse infalible. Y tampoco para suponer que se puede pedir perdón o mostrar arrepentimiento sin renunciar a la infalibilidad.

## **22. Pena de muerte(23/04/98)**

*Divide y vencerás; distingue y (quizás) convencerás*

La prensa nos informó esta semana de una nueva ejecución en los Estados Unidos, en Florida. En esta ocasión, la silla eléctrica se ha puesto de nuevo en funcionamiento para acabar con Judy Buenoano, la Viuda Negra, condenada por haber envenenado a su marido, haber ahogado a su hijo y haber intentado matar a un novio, siempre con un mismo propósito: cobrar el seguro de vida. El caso no ha despertado, sin embargo, una gran expectación, a diferencia de lo ocurrido, semanas antes, con el de Karla F. Tucker, que había sido condenada, en el Estado de Texas, a la pena capital

por haber participado, en 1983, en el asesinato de dos personas.

Como el lector recordará, el caso Tucker conmovió a la opinión pública mundial que estuvo pendiente, hasta el último momento, de si la pena de muerte era o no conmutada por la de cadena perpetua. Las esperanzas de que se produjera un (relativamente) "final feliz" no se basaban en el historial de Texas ( que parece tener el record de ejecuciones en los Estados de la Unión), ni en la existencia de una coyuntura política favorable (el apoyo popular a la pena de muerte parece haber crecido en los Estados Unidos en los últimos tiempos), sino en las singularidades del caso; la lejanía del crimen, el hecho de que se tratara de una mujer (la última ejecutada en Texas lo había sido en tiempos de la guerra civil), el sincero arrepentimiento mostrado por Karla Tucker y su conversión religiosa durante su larga estancia en prisión habían generado en torno a ella una fuerte corriente de simpatía que, finalmente, no la salvó de la inyección letal.

A propósito de este último caso, un periódico nacional publicó la carta de una lectora que había sido estudiante de COU, en el pasado año, en un Instituto de Colorado. Relataba la siguiente experiencia: "En una de las clases (...) la profesora

preguntó quién estaba a favor de la pena de muerte. Toda la clase, sin dudar un momento, alzó el brazo. Sólo una compañera finlandesa y yo nos manifestamos en contra". En su opinión, una de las razones -en el sentido de las causas- para esa aceptación del "asesinato legal" sería "la seguridad que se tiene [en Estados Unidos] sobre lo que está bien y lo que no" que "da, como vemos una vez más, frutos espeluznantes".

En los últimos años he podido comprobar que quienes son partidarios de la abolición de la pena de muerte, de la despenalización del aborto y de la eutanasia y, en general, de las causas que aquí llamamos progresistas y en América (o en Estados Unidos) liberales suelen tener, sobre la ética, un juicio semejante al que expresa la joven estudiante. Los progresistas, en efecto, suelen ser relativistas y escépticos en materia de moral. Su forma de argumentar al respecto viene a ser, más o menos, la siguiente: "*La moral*, en cuanto tal, no existe, sino tan solo la moral -es decir, las opiniones morales- de cada cual. Por eso, a nadie se le puede imponer una moral distinta a la suya propia. Pues ¿cómo hacerlo si no existen *verdades* morales? La única forma de no ser un fundamentalista, un dogmático, en materia moral es ser relativista".

Ahora bien, esta difundida forma de argumentar está, en mi opinión, seriamente equivocada. La base del error consiste en no distinguir dos formas muy distintas de relativismo moral. Una es el relativismo que consiste en constatar que, en relación con una serie de problemas -los que dan lugar a disputas morales-, no existe una opinión compartida; es perfectamente posible que dos personas que discuten con total honestidad y sinceridad sobre un problema moral no lleguen, sin embargo, a ponerse de acuerdo. Y otra cosa el relativismo -propiamente el relativismo moral- que defiende la tesis de que, sobre una cuestión moral, no puede emitirse un juicio objetivo y que, por tanto, en materia de moral, cualquier opinión -incluida la nuestra, la de cada cual- vale tanto como cualquier otra. Ser relativista, en el primer sentido, es simplemente una cuestión de realismo; el relativismo, cabría decir, es un hecho o la constatación de un hecho: lo que solemos llamar el pluralismo moral. Pero eso no tiene nada que ver - como muchos parecen pensar- con el otro tipo de relativismo que es una concepción de la moral difícilmente sostenible desde el punto de vista teórico y que casi nadie sostiene en la práctica...sin ser inconsistente.

El problema fundamental de este último relativismo es, en efecto, que no nos permite dar

cuenta de nuestros juicios morales. Pues si los relativistas tuvieran razón, lo que estarían diciendo al afirmar, por ejemplo, que “la pena de muerte es inmoral” sería algo así como: “yo creo que la pena de muerte es inmoral, pero mi opinión no vale más que la tuya cuando afirmas que es moral”. De ahí que la mayor parte de quienes se consideran relativistas no lo sean en realidad, o lo sean de forma inconsistente. Es, me parece, lo que ocurre con nuestra estudiante que, por un lado, abominaba de sus compañeros estadounidenses por la seguridad que estos tenían sobre lo que moralmente está bien o está mal pero, por otro lado, ella misma no mostraba el menor indicio de inseguridad cuando emitía un juicio condenatorio de la pena de muerte.

## **23. Si bebe, no conduzca (19/04/98)**

*El sentido común lleva a veces a cometer errores de argumentación; la falta de sentido común, casi siempre.*

Usted sabe seguramente que, si conduce bajo la influencia de bebidas alcohólicas, comete un delito que puede suponerle arresto de varios fines de semana o multa, y privación del derecho a conducir durante cierto tiempo. Y quizás también que, si es detenido en un control de alcoholemia y (aunque sea rigurosamente abstemio) se niega, sin causa justificada, a que se le practique el test correspondiente, se le puede imponer una pena de prisión que puede llegar hasta el año (y que normalmente no cumplirá, si no es reincidente).

Lo que quizás no sepa es que muchos juristas piensan que ese estado de cosas es injusto. O, más exactamente, que la pena establecida en el segundo supuesto (que viene a ser una transcripción del artículo 380 del vigente código penal) es inconstitucional por desproporcionada. Pues nadie discute que conducir bebido constituye sin más un delito (dado el peligro que supone para la vida e integridad de las personas); y casi todos están de acuerdo en que la negativa a someterse a la prueba de alcoholemia debe llevar aparejada algún tipo de sanción.

Usted se sorprendería probablemente al comprobar la sutileza de muchos de los argumentos utilizados en favor o en contra de esa tesis. Y si los examinara con cuidado (por ejemplo, si leyera con atención una reciente sentencia de nuestro tribunal constitucional que declara la conformidad con la Constitución del artículo en cuestión, pero con la opinión discrepante de cuatro de sus doce miembros), quizás llegara a sentirse perplejo ¿Pues cómo saber quién tiene razón ante semejante fuego cruzado de argumentos?

Le propongo, sin embargo, un método relativamente sencillo para salir de su *impasse* y que, además, puede utilizar con cierta confianza para cualquier otro supuesto de "caso difícil":

¡Aplique simplemente a la situación su sentido común! Si así lo hiciera, su argumentación transcurriría aproximadamente -creo yo- por los siguientes derroteros, que enumeraremos a efectos de claridad: 1. conducir bajo la influencia de bebidas alcohólicas causa en nuestro país pérdidas importantes de los bienes que consideramos más valiosos: la vida y la integridad física; 2. si una persona sabe que, si conduce en ese estado, hay una seria probabilidad de sufrir un castigo, entonces es también probable que disminuya el número de quienes conducen bebidos; 3. disponer de los resultados de los tests de alcoholemia facilita mucho las cosas para que las autoridades puedan determinar con una altísima fiabilidad que alguien, en efecto, condujo en tal estado; 4. la obligación de someterse a un test de alcoholemia (de "soplar") no pone en riesgo ningún bien al que pueda atribuirse un gran valor; 5. si la pena fijada por negarse (sin causa justificada) a la realización de ese test no fuera de una cierta gravedad, nadie o casi nadie se prestaría a la práctica de la misma.

Usted tiene ahora una (sólida) razón para pensar que los juristas que se niegan a aceptar la constitucionalidad de ese artículo cometen, en el transcurso de sus argumentaciones, algún tipo de falacia conectada con el mal uso de la técnica jurídica; pues el buen sentido jurídico no puede ser

otra cosa que la profundización, no el abandono, del sentido común. Tiene, además, una nueva razón para no negarse a los tests de alcoholemia y, sobre todo, para no conducir cuando haya bebido.

## **24. Justicia fiscal** (24/04/98)

*De la misma manera que el combatiente en una guerra trata de elegir el terreno de batalla y de no abrir frentes inútiles, quien pretende refutar a otro ha de preocuparse también por elegir adecuadamente las tesis que deben (y pueden) ser refutadas.*

El Gobierno presentó, hace algunas semanas, un proyecto de reforma del impuesto sobre la renta de las personas físicas que, como se sabe, ha sido objeto de juicios radicalmente opuestos por parte de los partidos de izquierda y los sindicatos, de un lado, y los partidos de derecha y las organizaciones empresariales, de otro.

Es posible que el lector se haya decantado en el debate siguiendo simplemente sus inclinaciones políticas. Pero también que, sin prescindir completamente de lo anterior, haya tratado por sí mismo de contestar a la pregunta de si ese proyecto supone una mayor justicia fiscal que la de la situación actual. Y en tal caso se habrá encontrado con serias dificultades. Pues parece obvio que el principio de justicia fiscal no puede ser otro que el de "quien más ingresos tiene debe también pagar más", pero ya es menos obvio saber "cuánto más". Y aunque se dispusiera de un criterio de justicia al respecto suficientemente preciso: ¿cómo determinar cuáles son los medios técnicos (las normas fiscales) más adecuadas para lograr esos objetivos? O, en fin, cómo estar seguros de que el nuevo impuesto va a producir o no (y en qué grado) consecuencias de las que, en buena medida, depende que podamos verlo o no como justo: ¿contribuirá a generar empleo?, ¿llevará al aumento de otros impuestos para "compensar" lo que el Estado deje de ingresar con el nuevo IRTP?, ¿implicará una disminución en el "gasto social"?...

A la vista de la situación, puede que el lector haya optado (yo, así lo he hecho) por simplificar las cosas y plantearse una cuestión mucho menos compleja, pero seguramente significativa: ¿existe correspondencia entre los objetivos que el Gobierno

dice pretender alcanzar con la reforma y los contenidos de la misma?

Empecemos con los objetivos. Aunque uno pueda pensar que los fines reales de la reforma no son precisamente los declarados, lo cierto es que tanto el Ministro de Economía como el Secretario de Estado de Hacienda han puesto el mayor énfasis en señalar que los beneficiarios de la reforma serán, sobre todo, quienes perciben rentas más bajas; esto es, que una finalidad esencial del nuevo impuesto es aumentar su progresividad para generar así mayores efectos redistributivos. En concreto, el Secretario de Estado respondía a un periodista que mostraba dudas al respecto, con estas palabras ["El País" de 9 de abril]: "lo importante es el esfuerzo que se pide a las rentas altas en comparación con las bajas. Las rentas altas, con la reforma, van a hacer un esfuerzo superior al que harán las rentas bajas. El impuesto será más progresivo".

Y en cuanto a los contenidos, los datos esenciales (sobre los que básicamente existe acuerdo, aunque no todas las partes en el debate destaquen los mismos hechos) parecen ser estos: 1) La reforma producirá una rebaja fiscal global que se estima en unos 550.000 millones de pesetas y que beneficiará a los contribuyentes de cualquier nivel de renta. 2) Ese beneficio, para rentas de hasta 2

millones de pts. anuales, supondrá un ahorro medio de unas 20.000 pts (un 30% ); para las comprendidas entre 2 y 5 millones, de 50.000 (un 11%); y para las que superen los 5 millones, de 150.000 (un 6%).

Si ahora tratáramos de explicarnos cómo es posible que, con estos datos, el Gobierno haya hecho esas declaraciones, las alternativas que se me ocurren son estas tres. La primera consiste en pensar que el Gobierno (o su portavoz) ha sido víctima de lo que podríamos llamar la "falacia de la comparación". Esto es, ha elegido mal el término de comparación que permite decir que un impuesto es más o menos progresivo que otro: de un lado porque, para emitir su juicio, estaría fijándose en el porcentaje de ahorro, en lugar de en la cantidad verdaderamente ahorrada (si, como parece lógico, hiciera esto último, el nuevo impuesto -como se ha visto- no beneficia más a quienes perciben rentas más bajas); de otro lado, porque, en todo caso, lo relevante no es el porcentaje de ahorro sobre la cuota, sino el porcentaje que la cuota -lo que se ingresa al fisco por el impuesto- representa en relación con la renta del contribuyente (en cuyo caso, tampoco puede decirse que los perceptores de rentas más bajas vayan a salir más beneficiados con la nueva situación). La segunda alternativa es que haya incurrido en la falacia de la división,

consistente en pensar que lo que vale para un todo vale también para cada una de sus partes, lo que no siempre ocurre. Así, puede ser cierto que la nueva situación suponga un mayor ahorro -por tanto, un mayor beneficio- para *el conjunto de* los contribuyentes con rentas más bajas, pero de ahí no se sigue que *cada uno* de esos contribuyentes resulte beneficiado: no ocurre así, simplemente, porque existen muchos más contribuyentes con ingresos inferiores a 2 millones de pts. (casi 9 millones) que con rentas superiores a los 5 millones (sólo unos 800.000). Y la tercera alternativa es considerar que las mencionadas declaraciones (dado que quien las emite es un experto en la materia) persiguen, mediante argumentos que se saben falaces, defender una tesis cuya falsedad también se conoce; lo que se llama un ejercicio de sofistería.

Pues bien, si se opta por cualquiera de las tres alternativas, la conclusión a la que uno se ve abocado es siempre la misma: lo anterior no es una prueba irrefutable, pero sí un serio indicio de que la reforma del impuesto no traerá precisamente una mayor justicia fiscal.

## **25. 35 horas semanales (02/05/98)**

*Lo peor de quien recurre a argumentos oscuros es que sus razones para hacerlo pueden ser claras.*

Quien haya seguido mínimamente el actual debate sobre la reducción de la jornada de trabajo a 35 horas semanales sabe muy bien que los empresarios están en contra. Pero quizás le cueste cierto esfuerzo averiguar cuáles son las razones -las verdaderas razones- de esa oposición. Pondré un par de ejemplos -creo que significativos- de argumentaciones que, en mi opinión, no ayudan mucho a aclarar las cosas.

El presidente del Banco de Santander contestaba hace algunas semanas a la pregunta de qué pensaba sobre la medida en cuestión, de esta

sorprendente manera: "No me gusta nada. Lo que necesita este país es que se trabaje más, no menos". La "sorpresa" -como el lector lo habrá ya advertido- deriva de la monumental *ignoratio elenchi* en que incurre el banquero: pues lo que los sindicatos reivindicaban no es que en España se trabaje menos, sino que sean más quienes trabajen. Por lo demás, quien así argumenta parece no haber reparado en dos datos de la realidad -aunque ajenos quizás a su experiencia- que resultan decisivos: uno es que la mayor parte de las actividades laborales que ofrece nuestra sociedad no son en sí mismas gratificantes, de manera que el deseo de trabajar menos horas es más que razonable; el otro (complementario del anterior) es que nuestra sociedad está organizada de tal manera que a quien se le niega un trabajo no se le priva únicamente de una fuente de ingresos, sino, en buena medida, de la posibilidad de construir su personalidad como ser social.

La argumentación que desarrolla el secretario general de la Confederación Empresarial de la Provincia de Alicante para mostrar su oposición a la propuesta de "35 horas semanales por ley y sin reducción de salario" (en "Información" del 19 de abril) es, desde luego, mucho más sutil pero, en el fondo, no muy clara. Su artículo tiene, en realidad, dos partes. En la primera muestra que la medida tendría un efecto contrario al previsto, esto es,

llevaría a que aumentase el número de desempleados: la reducción de la jornada (sin reducir el salario) supone aumentar los costes (para el empresario) por hora trabajada; pero si aumentan los costes, se reduce la productividad y se desincentiva la actividad empresarial; y si hay menos actividad, habrá también “ajustes en el empleo”, esto es, menos empleados. En la segunda, defiende como solución al problema de la “redistribución del tiempo de trabajo” una negociación “sin presiones, sin tensiones ni premuras” que habría de conducir a un acuerdo que “beneficiará a las empresas, a los trabajadores y por tanto al empleo”.

Ahora bien, si analizamos por separado cada uno de esos dos pasos, lo que resulta, en mi opinión, es lo siguiente. El primero de ellos parece presuponer que las leyes del mercado son semejantes a las de la naturaleza, en el sentido de que actúan en forma ciega e inexorable, de manera que no cabría hablar propiamente aquí de responsabilidad o de juicios morales. Sin embargo, las cosas no son así: La lluvia no fue moralmente responsable (sino, quizás, la causa) del espantoso accidente del pasado fin de semana en la circunvalación de Alicante, pero los empresarios pueden muy bien tener la obligación moral (que la cumplan o no es otra cosa) de limitar sus beneficios

empresariales para que pueda tener éxito la semana de 35 horas y disminuya de hecho el número de los desempleados. ¿Y por qué habríamos de aceptar, como si se tratara de una ley de la naturaleza o de una maldición bíblica, que sólo se pueden aumentar los puestos de trabajo con más crecimiento económico? Si se produce ya suficiente riqueza como para satisfacer todas las necesidades básicas y las que razonablemente un individuo puede sentir, ¿por qué no pensar en redistribuir la riqueza y el trabajo?.

En cuanto al segundo paso de la argumentación, no se sabe por qué el “milagro” de la negociación (ponerse de acuerdo en una medida que beneficie tanto a los empresarios como a los trabajadores y al empleo) no puede extenderse también a la legislación; esto es, por qué esa medida (la que sea) no puede implantarse legalmente, lo que supondría la ventaja de que se aplicase a todos y por igual.

Si, por el contrario, tomáramos conjuntamente las dos partes del artículo, el problema es que no resultan de fácil armonización; quizás porque en la primera se trata de argumentar contra las 35 horas semanales *sin reducción del salario*, y en la segunda contra el hecho de que las 35 horas se impongan *por ley*. Pero el caso es que, si

el secretario general de la Coepa tuviera razón en lo primero, entonces no se ve muy bien qué es lo que se puede negociar. Y si efectivamente el tema es negociable, entonces ha de ser porque el primero de los argumentos no era tan sólido como parecía, esto es, porque las 35 horas semanales sin reducción del salario no tiene por qué suponer necesariamente un mayor desempleo.

La oscuridad de las razones no implica, desde luego, que éstas no existan. Pero sí justifica que -mientras no se conozcan esas razones- uno adopte la postura contraria. Especialmente si, como es el caso, existen razones de mucho peso en favor de la jornada de 35 horas semanales.

## **26. Simetrías (09/05/98)**

*No es de extrañar que la falta de altura de miras limite el alcance y el valor de los argumentos.*

La semana pasada, los periódicos publicaban , el mismo día, estas dos noticias.

La primera hacía referencia a un comentario -o, quizás mejor, una acusación- del anterior presidente del Gobierno, que atribuía al actual vicepresidente Álvarez Cascos haber mantenido contactos con un ex-policia condenado en el caso "Gal" y con el director de "El Mundo", tal día del año pasado. Al portavoz del Gobierno no se le ocurrió nada mejor para desmentirlo que publicar una serie

de datos concernientes a los escoltas del vicepresidente, lo que suponía un riesgo para los policías y sus familias. Pues bien, días después, el ministro de trabajo -en funciones de portavoz del Gobierno- reconoce que eso constituyó un error, pero atribuye la responsabilidad del mismo -al menos en parte- al anterior presidente: si no se hubiesen producido las falsas imputaciones de González a Álvarez Cascos -viene a decir el ministro- no se habrían facilitado los datos personales de los escoltas.

La segunda noticia tiene su origen en una pregunta parlamentaria que un diputado del PSOE le formuló al presidente Aznar: ¿Cuál es su opinión -le inquirió- sobre el "trato privilegiado que usted y yo sabemos tuvo su hija el pasado miércoles en el aeropuerto de Barajas"? Los hechos que habían dado lugar a la cuestión parecen haber sido los siguientes. En el vuelo de Iberia en que tenía que viajar la hija del presidente había surgido un problema de exceso de viajeros y la mujer del presidente -que acompañaba a su hija- y otros viajeros afectados protestaron por ello ante la compañía. Treinta minutos después, Iberia tenía listo un avión en el que pudieron embarcar todos los pasajeros. El diputado socialista entendía que eso situaba al presidente "en una situación comprometida y difícil", pues a partir de ahora "los

ciudadanos que tengan problemas similares se sentirán discriminados si no ven resuelto su problema en 30 minutos”.

Las simetrías que se producen entre estas dos noticias son, en mi opinión, no sólo bastante claras, sino también preocupantes: igual o parecidamente preocupantes.

La primera, naturalmente, es que, en ambos casos, los reproches formulados contra el anterior y el actual presidente del Gobierno se basan en una falacia: en la misma falacia. Consiste en suponer que, si un hecho es condición necesaria para que se produzca otro, entonces el, o lo, que causa el primero, causa también el -es responsable del-segundo. Pero, obviamente, esto no puede aceptarse: quienes engendran un hijo no son por ello -sin más- responsables de las acciones de este último; y sonaría un tanto extraño considerar que la víctima de un accidente de tráfico es también responsable del mismo, porque si no hubiese estado en tal momento y lugar, el accidente no se habría producido. De manera semejante, ni González ni Aznar pueden considerarse culpables de haber dado lugar a resultados indeseados -poner en riesgo la seguridad de unas personas; discriminar a otras- simplemente porque si el primero no hubiera dicho lo que dijo o el segundo no hubiese ocupado la

presidencia del Gobierno, tales resultados no se habrían producido. El juicio de reproche sólo estaría justificado si se hubiesen dado también otras circunstancias que no se produjeron: por ejemplo, que desvelar la identidad de los escoltas resultara inevitable o muy probable una vez formulada la acusación en cuestión (que, por cierto, no quedó así desmentida pues, al parecer, González no se había referido a que hubiese existido una reunión, sino más bien a un contacto telefónico); o que el presidente -o quizás su mujer- se hubiese prevalido de su condición de tal para obtener una ventaja ilícita en favor de un familiar.

La segunda simetría es que quienes cometen la anterior falacia lo hacen probablemente pensando que su argumento es eficaz, esto es, apto para persuadir a muchos de sus destinatarios. En un caso, porque se presupone que una gran parte del auditorio está predispuesta a considerar al anterior gobierno -y, en particular, a su presidente- culpable de cualquier mal que quepa atribuir a la acción política. En otro caso, porque se parte también de que somos muchos los que alguna vez nos hemos sentido agraviados por Iberia o discriminados ante alguna situación semejante a la descrita. Cabe decir, pues, que en ambos casos el argumento falaz apela a ideas o sentimientos comunes, más o menos justificados en sí mismos, pero que no guardan

ninguna relación lógica -sino, digamos, psicológica- con la conclusión del razonamiento.

No es fácil saber qué se puede hacer para acabar con semejantes prácticas políticas. Pero quizás no sea aventurado pensar que el nivel de nuestros hombres públicos mejoraría si quienes no lo somos diéramos muestras -con independencia de cuál sea nuestra tendencia política- de no dejarnos persuadir con argumentos tan precarios como los descritos.

## **27. Falacias políticas y errores dialécticos (16/05/98)**

*Conocer las reglas de un juego (por ejemplo, el de la argumentación) no sólo es importante para que las mismas se respeten, sino también para que pueda saberse que no se han respetado.*

Un debate político constituye una actividad que se asemeja a prácticas como el fútbol o el boxeo. De ahí, la profusión de metáforas procedentes de esos juegos para referirse al reciente debate sobre el estado de la nación y, en especial, sobre su resultado: tras la confrontación dialéctica entre Aznar y Borrell, algunos políticos opinaban que habían empatado, otros que el primero había ganado por goleada o a los puntos, y no faltó quien aseguró

que Borrell había vencido por 2 a 1, cuando lo que se esperaba era un 8 a 0.

Entre las contiendas políticas y las deportivas hay, pues, analogías, pero también diferencias. Por ejemplo, en ambas existen ciertos criterios que determinan quién es el vencedor del juego: quien logra marcar más goles, o noquear a su contrincante o propinarle determinados golpes, en un caso; quien lleva al rival a contradecirse o a repetirse una y otra vez o a hablar sin sentido, en el otro. Pero, en la dialéctica política, quien aplica esos criterios (quien desempeña, por así decirlo, el papel de juez o de árbitro) son los propios espectadores que, por otro lado, no son nada ajenos a la contienda.

Se me dirá -y con razón- que eso no impide que en un debate político se pueda conocer el resultado con precisión y seguridad semejante a la de un partido de fútbol o un combate de boxeo: así, según la encuesta de opinión que acabo de leer, el 41% de los entrevistados cree que el debate lo ganó Aznar y sólo el 14% da como vencedor a Borrell. Pero eso, el que los destinatarios resulten o no persuadidos de hecho, no es el único elemento relevante en ese tipo de competición. Para seguir con el símil futbolístico, en los debates públicos importa el resultado, pero a veces aún más cómo se ha

logrado, esto es, hasta qué punto se han cumplido las reglas que definen el juego limpio y el buen juego. La lucha política no tiene -o no debería tener-, pues, como única finalidad la mera persuasión, sino la persuasión racional; o, si se quiere decirlo de otra manera, en la política existe una dimensión de moralidad de la que, naturalmente, carece un juego como el fútbol.

Ahora bien, si las cosas son así, entonces es importante que los espectadores (y jueces) de un debate sepan identificar esas reglas y detectar cuando se ha infringido alguna. Las falacias políticas son un tipo de infracción de esas reglas.

Algunas de tales normas fijan los presupuestos para que el juego pueda desarrollarse en condiciones aceptables. Son las que habrían infringido los diputados del PP al crear, durante la intervención de Borrell, una verdadera algarada que, al parecer, dificultó su actuación. No tiene sentido hablar aquí de falacia (pues armar un alboroto no es una forma de argumentar), aunque se pueden cometer falacias al hablar sobre el incidente. Es lo que hizo el secretario de Estado de Relaciones con las Cortes al afirmar que "atribuir a eso la derrota de Borrell es como echar la culpa al viento cuando se pierde un partido de fútbol"; prescindiendo de la influencia que pudiera tener en el resultado, lo que

parece indudable es que el término de comparación adecuado no habría que buscarlo en un agente atmosférico, sino en las actuaciones de aficionados incívicos tratando de poner nervioso al portero del equipo contrario.

Las falacias propiamente dichas del debate serían las “marrullerías” que pudieron cometer los contendientes, esto es, sus infracciones, más o menos ocultas, de las reglas del juego; el equivalente en el fútbol sería cuando un jugador que no sea el portero se lleva el balón con la mano, o se tira dentro del área contraria para dar la impresión de haber sido derribado y lograr que el árbitro pite un penalti. Aznar y Borrell se acusaron recíprocamente de cometerlas, y seguramente no les faltara razón a ninguno de los dos. Así, Aznar habría incurrido en la falacia del autobombo al tratar de atribuirse en exclusiva los méritos de una situación económica aparentemente boyante que, sin embargo, no cabe pensar tenga su única causa en las medidas tomadas por el actual Gobierno. Y Borrell, la de la apelación al miedo, no tanto por sugerir que las pensiones y, en general, el sistema de protección social podrían encontrarse en cierta situación objetiva de peligro (para lo que dio algunas razones), cuanto por atribuir al Gobierno el propósito deliberado de minar las bases de la seguridad social para justificar así, en un momento posterior, la

necesidad de privatizar el sistema (para lo que no dio ninguna razón).

Sin embargo, Borrell no habría cometido una falacia al tratar de mostrar que se está produciendo un grave fraude contable en la seguridad social. Cometió -lo que es distinto- un error dialéctico al envolver sus razones en un lenguaje técnico que la inmensa mayoría del auditorio no pudo entender, de manera que tampoco podría haber sido persuadida; el equivalente futbolístico sería el del equipo que se sitúa mal en el terreno de juego. Y quizás tampoco pueda acusársele a Aznar de falaz cuando evitó contestar a las preguntas que, una y otra vez, le dirigía su rival. Pero en este caso porque, aunque el incumplimiento de la regla en cuestión (la obligación de contestar a las preguntas que sean pertinentes o, al menos, de señalar por qué no se contesta) resultara clara y patente para todos, los jueces-espectadores optaron por no sancionar al infractor; es como si hubieran pensado que ese partido se jugaba sin que rigiera la regla del fuera de juego.

## **28. Politización de la justicia**(24/05/98)

*No argumenta bien quien complica lo que es simple ni quien simplifica lo que es complejo.*

En la sección de "Cartas al Director" de "Abc" (del 29 de abril) leo una sobre el tema de la politización de la justicia, firmada nada menos que por un miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

El autor denuncia "la actual politización de la justicia" como "el mayor problema que afecta a la democracia española". Dicho mal, que se produce cuando los jueces se dejan influir por su concreta ideología, "queda orillado cuando el juez es un profesional, que procura aplicar las leyes de acuerdo con el sentido que quiso darles el legislador". Ahora

bien, este comportamiento apolítico caracteriza a “la mayoría de los jueces (...) que accedieron a sus puestos por oposición o concurso”, pero no a “una parte considerable de los magistrados de las Audiencias y Tribunales Superiores, incluido el Tribunal Constitucional y, desde luego, el Consejo General del Poder Judicial”; la razón es que los últimos “han sido nombrados por los políticos y, en consecuencia, actúan al dictado, explícito o implícito, de los que les designaron”. Por eso, se concluye, el problema de la justicia no se resolverá “hasta que toda la Magistratura se cubra por un procedimiento automático, basado en la antigüedad y el mérito”.

Este, o un razonamiento parecido, es probablemente lo que lleva a muchos de nuestros conciudadanos a adoptar una posición muy crítica en relación con la administración de justicia; así, en una reciente encuesta, la situación actual merecía tan sólo una calificación de 3,6 (en una escala de 0 a 10), y el 71% de los entrevistados consideraba que las presiones de tipo político influían mucho o bastante en las decisiones judiciales. ¿Pero están justificadas esas opiniones? Es difícil contestar a esa pregunta de manera muy categórica, pero al menos sí puede afirmarse con bastante seguridad que las razones en que descansan no son con frecuencia aceptables. Y no lo son, como ocurre con las del

autor de la carta mencionada, porque parten de lo que no se puede partir: de una concepción que simplifica excesivamente, y desnaturaliza, los problemas.

No es, para empezar, nada claro el principio de que los jueces deben aplicar las leyes simplemente de acuerdo con el sentido que quiso darles el legislador. Entre otras cosas, porque muchas veces es difícil (o discutible) averiguar cuál ha sido ese sentido. Y, además, porque, en ocasiones, la voluntad del legislador puede haber resultado, simplemente, sobrepasada por las circunstancias. Por ejemplo, la ley sobre reproducción humana asistida (de 1988) establece con toda claridad que el semen sólo podrá ser conservado (en un banco de semen) durante cinco años. ¿Habrá entonces, en aplicación de esa ley, que deshacerse, pasado ese plazo, del semen de varones afectados por problemas de esterilidad aun cuando con ello perdieran su única posibilidad de tener descendencia, y sabiendo (como hoy se sabe, pero no cuando se promulgó la ley) que los espermatozoides pueden conservarse durante más de 1.000 años sin riesgo apreciable de mutaciones? ¿Sería "política" la decisión de un juez que, en ese aspecto, fuera más allá de lo que "quiso" el legislador?

Tampoco parece nada razonable la contraposición entre juez profesional y juez político a la que el autor de la carta parece otorgar una importancia decisiva. No sólo por la dificultad, si no imposibilidad, de trazar con alguna nitidez la distinción; el ejemplo anterior es indicio de ello. Sino también por la simplificación (y falsedad) que supone pensar que quien es nombrado por otros para desempeñar una función pública ha de actuar, por ello, "al dictado" de quienes le eligieron. ¿Valdrá esa regla para los miembros de las Reales Academias que, como se sabe, son nombrados por los ya académicos sin que medie ningún concurso u oposición? Y, si no es así ¿se debe ello quizás a la especial maldad que, al parecer, afectaría en mucha mayor medida a los políticos que a los académicos? ¿En virtud de qué ley psicológica?

Finalmente, la propuesta de nombrar a toda la magistratura mediante "un procedimiento automático, basado en la antigüedad y el mérito" es de un arbitrio descorazonador. Por un lado, aunque la antigüedad sea, en efecto, una cualidad fácil de determinar, no ocurre lo mismo con el mérito. Por otro lado, aunque se llegara a un acuerdo sobre qué debe considerarse como "mérito" para acceder a un determinado puesto de la judicatura, nadie en su sano juicio podría pretender que dispone de un "procedimiento automático" para

determinarlo: ¿cómo hacerlo con cualidades como la prudencia, el buen juicio o el sentido de la equidad? Y, en fin, como prueba de que la magistratura puede gozar de un alto prestigio aunque los nombramientos de los jueces sean de carácter político puede servir el caso de los Estados Unidos. Como se sabe, para ser juez de la Corte Suprema de ese país -la democracia más antigua sobre la tierra-, primero hay que ser "nominado" por el presidente, y luego superar con éxito el examen a que es sometido el candidato por parte del Senado. ¿Será quizás que la clave no reside en ser nombrado por los políticos (algo no sólo inevitable, sino también deseable cuando se trata de las altas instancias judiciales), sino en cómo se articula esa decisión política?

## **29. Familias numerosas (31/05/98)**

*Cuando se argumenta por analogía se equiparan realidades (A y B) que nunca son exactamente iguales: difieren, por ejemplo, en cuanto a X y coinciden en cuanto a Y. La clave de su buen o mal uso radica, por ello, en si está o no justificado que el término de comparación sea X ó Y.*

El lector habrá leído, y oído, en los últimos tiempos muchas referencias a la aparición de nuevas formas de familia (parejas de hecho, matrimonios de homosexuales, etc.), pero quizás le sorprenda saber que hasta el propio concepto de “familia numerosa” está bajo discusión.

En efecto, el diario “Información” de hace algunas semanas publicaba la siguiente noticia: “un

divorciado alicantino ha recurrido al Sindic de Greuges tras recibir la negativa de la Consellería de Bienestar Social para obtener la condición de familia numerosa, a pesar de ser padre de cuatro hijos". Aunque una ley de 1994 considera "numerosas" a las familias que tengan tres o más hijos, la Consellería interpretó que en ese caso no se satisfacía el requisito en cuestión, por lo siguiente.

Como la mencionada ley no hace más que modificar el número de hijos, para saber cuando una familia es "numerosa" es necesario acudir a legislación anterior a la Constitución, en la que se regula con detalle la materia. En concreto, una ley, y su reglamento, de 1971 establecía que la "familia numerosa" estaba integrada por el "cabeza de familia", su cónyuge, y los hijos (cuatro o más) que cumplieran ciertos requisitos, como el de "convivir con el cabeza de familia"; en caso de separación legal o de hecho de los cónyuges, el cabeza de familia lo sería "el cónyuge bajo cuyo cuidado hayan quedado los hijos". Pues bien, la Consellería, argumentando por analogía, equiparó la situación de divorciado con la de separado, y denegó la condición de familia numerosa al padre de nuestro caso, porque a él no le había correspondido la guarda y custodia de los hijos de su primer matrimonio (aunque tuviera la obligación de contribuir por mitad a su mantenimiento).

En el Derecho, la analogía juega un papel fundamental, porque permite solucionar los casos no regulados, esto es, las lagunas: es lo que aquí ocurre, pues, obviamente, el Derecho franquista no preveía la existencia de familias con padres divorciados. Además, la analogía permite innovar el Derecho de una forma coherente, lo que quiere decir: ajustándose a sus principios y valores. Algo parecido ocurre con el funcionamiento de una lengua; cuando aparece una nueva expresión (por ejemplo, "fax"), el castellano genera, de acuerdo con sus reglas gramaticales, el verbo "faxear" o, quizás mejor, "enviar por fax" (mientras que en francés será "faxer", en inglés "to fax", etc.). Sin embargo (y a diferencia en este caso de lo que ocurre con la evolución de una lengua), un sistema jurídico sufre, de cuando en cuando, alteraciones radicales que modifican sus principios más básicos, su "gramática profunda". Es lo que ocurrió, en nuestro país, con la Constitución de 1978: los principios y valores del Estado constitucional son, en muchos aspectos (incluidos los familiares), incompatibles con los del franquismo. Y de ahí el error argumentativo de la Consellería: al establecer una analogía entre situaciones pertenecientes a sistemas distintos, se produce un resultado que puede ser conforme con los principios del primer sistema (el franquista), pero no con los del segundo (el de la Constitución). Para

darse cuenta de ello, basta con pensar en que, si la esposa divorciada hubiese tenido dos nuevos hijos (o, incluso, uno sólo), ella (de acuerdo con el criterio de la Consellería) tendría que ser considerada como familia numerosa, con lo que se produciría una desigualdad de trato -en este caso, entre divorciado y divorciada- manifiestamente injustificada. Volviendo al símil de la lengua, es como si, en castellano, decidiéramos hablar con el verbo “faxer” o “to fax”.

Naturalmente, lo que antecede no es un alegato contra la analogía, sino contra su mal uso. Pues tanto en relación con las familias numerosas como con los numerosos tipos de familia que están surgiendo necesitamos -y necesitaremos- recurrir a soluciones analógicas -judiciales o legislativas- que sean coherentes con los principios del Estado constitucional. Ahora bien, la Constitución española no privilegia ningún modelo específico de familia: sus principios son, desde luego, radicalmente incompatibles con la figura del “cabeza de familia”, pero no con cualquier tipo de unión que respete los derechos de los individuos.

### **30. El arte (y el desastre) de la exageración (07/06/98)**

*Así como hay verdades y falsedades radicales, hay también verdades que, cuando se radicalizan, se vuelven falsas.*

El filósofo Arthur Schopenhauer escribió, hacia 1830-1, un curioso tratadito sobre *El arte de tener siempre razón*, expuesto en 38 estratagemas. La primera consistía en llevar la afirmación del adversario (en una discusión) fuera de sus límites naturales, tomarla en el sentido más amplio posible y exagerarla. Seguramente, toda discusión tiene siempre un componente de exageración: quien argumenta frente a otro (quien discute) trata,

naturalmente, de resaltar los puntos débiles del contrario, de desequilibrar su discurso mostrando que, a partir de alguna de sus afirmaciones, se siguen consecuencias desmesuradas, inaceptables, etc. Pero el arte de la exageración tiene también sus reglas, cuya infracción puede tener efectos desastrosos para la argumentación, y para quien argumenta.

Algo de esto es lo que -me parece- está ocurriendo a propósito del proceso sobre los GAL. La tendencia a la exageración que -como estrategia deliberada o como impulso natural- caracteriza a casi toda nuestra discusión pública se exacerba en este caso hasta extremos pintorescos. Mostraré algunos ejemplos.

El primero lo proporciona un filósofo y conocido colaborador de "El Mundo" que publica (el 28 de mayo) un artículo sobre el juicio del "caso Marey", significativamente titulado "Nuestro Nuremberg". Su tesis es que "el gobierno de González, bajo el cual se tejió el GAL fue un fascismo"; en su "sentido técnico", el fascismo sería una "suma de corrupción más terrorismo de Estado exento de control jurídico". Además, ese tipo de práctica "no era excepción. Era la norma. Y la norma se aplica universalmente a todos". De ahí que el articulista no tenga empacho en concluir que "hubo

un tiempo -los años González- en que bastó la convicción de un puñado de políticos (...) para que un atajo de malas bestias pudiera hacernos desaparecer a usted o a mi”.

Esa forma de argumentar podría parecer hábil, en cuanto obliga, a quien pretenda negar la tesis, a asumir la postura “incómoda” de mostrar que el PSOE no es el partido nazi y que el juicio Marey no es un episodio más del de Nuremberg en el que -como se sabe- se juzgaron las atrocidades del nacionalsocialismo. Pero en realidad no es así. Para refutar al articulista, basta con mostrar - lo que no parece muy difícil- lo inverosímil que resulta su conclusión: ¿cuantos lectores -de “El Mundo” o de “Información”- podrían decir que tuvieron ese temor a desaparecer a que se refiere nuestro filósofo? ¿Y no afecta, el haber incurrido en una grosera exageración, a la credibilidad de la argumentación en su conjunto?

Un uso más sutil de la exageración puede encontrarse en un artículo de opinión de ABC de las mismas fechas. El trasfondo era el testimonio de uno de los policías acusados en el juicio del “caso Marey”, que afirmaba haber recibido, a través de su abogado, el ofrecimiento del actual vicepresidente Álvarez Cascos de indulto (cuando el PP llegara al Gobierno) a cambio de implicar en la trama de los

GAL a altos cargos del Gobierno socialista. Frente a la avalancha de críticas, peticiones de dimisión, etc. que se dirigieron al vicepresidente, el articulista opone un ejercicio de ironía en clave histórica, cuyo comienzo y final -el lector podrá, más o menos, imaginar lo que sustituye a los puntos suspensivos- es el siguiente: "Cuando Álvarez-Cascos mató a su hermano Abel con una quijada de asno(...) Y, sobre todo, [Álvarez-Cascos] dirigió y ordenó el secuestro de Segundo Marey y enterró en cal viva, después de someterlos a tortura, los cadáveres de Lasa y Zabala".

Ahora bien, el recurso literario -o retórico- a la ironía equivale, en términos argumentativos, a una reducción al absurdo: dar crédito a la implicación de Álvarez-Cascos en esa operación sería tan absurdo como atribuirle el asesinato de Abel, la crucifixión de Jesucristo, etc. Pero aquí es donde la cosa no funciona. Como, en realidad, los indicios de que el vicepresidente del Gobierno pudiera estar metido en semejantes operaciones sí que son creíbles, la exageración irónica viene a cumplir el papel de impedir una discusión seria sobre ese asunto: es una forma de la falacia consistente en evadir la cuestión.

El último ejemplo lo extraigo de una entrevista con el actual director de la Guardia Civil,

publicada en "El País" [31 de mayo]. A propósito de la guerra sucia contra ETA, y de la necesidad de rechazar el principio de que el fin justifica los medios, López Valdivieso afirma: "Yo lo suelo explicar [la necesidad de respetar la ley] apelando al absurdo: si persiguiendo a unos terroristas se pone un semáforo en rojo, debemos pararnos y esperar; luego seguir y detenerlos". Ahora bien, la explicación no es que apele al absurdo, sino que ella misma es absurda. Pensar que la prohibición de pasar un semáforo en rojo tiene un carácter absoluto (que, por ejemplo, no puede exceptuarse cuando, sin poner en riesgo las vidas de las personas, nos permite alcanzar un fin de gran valor -detener a un terrorista o salvar una vida) implica un grado de fanatismo y de irresponsabilidad que, desde luego, debería inhabilitar para dirigir una institución como la de la Guardia Civil. Uno puede estar dispuesto a aceptar que el director de la Benemérita no quiso en realidad decir eso, ¿pero cómo evitar pensar que tamaña exageración es un indicio de insinceridad en todo lo que afirma sobre la guerra sucia?

Shopenhauer recomendaba, como antídoto frente a la estratagema de la exageración, una formulación precisa del punto de la controversia. Yo me permito aconsejar, para uso de quienes tienen que argumentar en nuestra vida pública, una estrategia en dos etapas: en la primera se trataría de

hacer que el contrincante incurra en alguna grosera exageración para, en una segunda etapa, poder derrotarle con mayor facilidad.

### **31. ¿Quién discrimina a quién?**(14/06/98)

*Todos sabemos que si partimos de premisas falsas no argumentamos bien; pero no siempre sabemos -o queremos saber- que una premisa es falsa.*

Hace algunos días se hacía pública una sentencia del Tribunal Supremo que desestimaba un recurso de la Confederación Española de Asociaciones de Padres de Alumnos en materia de enseñanza de la religión. La Ceapa entendía que la actual regulación, que obliga a los alumnos que no optan por ese tipo de enseñanza a realizar, en horario simultáneo, actividades de estudio alternativas que, sin embargo, no pueden versar sobre contenidos incluidos en las enseñanzas mínimas o en el currículo, “discrimina a los que no

cursan clase de religión obligándolos a unas actividades porque otros elijan esa materia”.

El Tribunal Supremo rechazó el argumento, pues lo que la Constitución prohíbe “no es tanto la desigualdad de trato, como la desigualdad carente de una justificación razonable”, lo que no se produciría en este caso. Es cierto -sostuvo el Tribunal- que la complejidad de la situación (de la que forma parte el acuerdo con el Vaticano de 1979 que obliga a incluir “la enseñanza de la religión católica en todos los centros de educación, en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales”) hace imposible “un trato milimétricamente igual”. Pero la actual regulación supone un “equilibrio razonable”: por un lado, la obligatoriedad (y el tipo de contenido) de los estudios complementarios evita que se pueda discriminar a quienes optan por la enseñanza de la religión, los cuales podrían quedar en desventaja académica si los otros dedicaran ese tiempo a “obtener unos mejores conocimientos en áreas básicas”; y, por otro lado, el hecho de que la enseñanza de la religión sea evaluable pero las calificaciones no tengan valor para el acceso a la universidad o la obtención de becas (mientras que la de las materias alternativas es obligatoria pero no evaluable) evitaría que la opción de unos de recibir enseñanza religiosa suponga “una carga desproporcionada” para los otros.

Pero la decisión no ha sido, ni mucho menos, bien acogida por todo el mundo. A algunos les ha parecido poco. Así, por ejemplo, los obispos han mostrado su satisfacción por lo que respecta a la obligatoriedad de la clase alternativa a la religión, pero el presidente de la Conferencia Episcopal opina que “la religión continúa discriminada”, pues, como hemos visto, no se le asigna el mismo valor que a las otras asignaturas. Y “Abc”, en un editorial del 6 de junio, aprovechaba la ocasión para criticar una anterior sentencia del Supremo que había desestimado un recurso de 18 diócesis reclamando que la alternativa a la enseñanza de la religión se evaluara: “es claro que si la religión es evaluable y las alternativas no deben serlo, como se ratifica en esta sentencia del Alto Tribunal, se penaliza a quienes estudian religión, puesto que habrán de ser examinados de la asignatura y se discrimina la enseñanza de la religión al propiciarse que se elija una materia que no tendrá peso en el expediente académico”.

A otros, por el contrario, la sentencia les ha parecido demasiado. Es el caso -como era de esperar- de la Ceapa que, según ha anunciado, recurrirá la decisión en amparo ante el Tribunal Constitucional. Pero también, por ejemplo, de un editorial de “El País” ( de 5 de junio) que consideraba como “más que discutible” el carácter

obligatorio de la enseñanza alternativa a la religión: “sería como obligar a ver cricket a todos aquellos que no disfrutaban del fútbol con el argumento de que no es justo penalizar al *deporte rey*”.

Pues bien, ¿existe o no discriminación en este asunto? Y si existe, ¿quiénes son los discriminados? En principio, las tres líneas argumentativas examinadas, aun conduciendo a soluciones incompatibles, parecen plausibles, pero eso es porque no parten de las mismas premisas, esto es, de una misma concepción del derecho a la educación en materia religiosa.

Los obispos y el “Abc” vienen a configurarlo en términos de derechos que son también deberes. Para comprobarlo, basta con observar la correspondencia casi exacta con el “derecho y deber de defender a España” (art.30.1 de la Constitución): la obligación de realizar el servicio militar (de recibir instrucción religiosa) puede eludirse (la objeción de conciencia es el equivalente a la libertad religiosa para los no creyentes), pero es necesario efectuar una prestación social sustitutoria (actividades de estudio alternativas a la enseñanza de religión) que no pueden ser menos gravosa que el servicio militar. La diferencia, claro está, es que nadie diría que los españoles tienen -o tenían, pues el movimiento en favor de la insumisión está a punto de alterar

significativamente la situación- libertad para hacer o no hacer la “mili”, mientras que la Iglesia Católica y “ABC” tienen no poco interés en presentarse como adalides de la libertad religiosa.

Por el contrario, la Ceapa y “El País” parecen concebir el derecho a la educación religiosa en términos de libertades clásicas: de reunión, de manifestación, de expresión de ideas y opiniones, etc. Y lo que falla aquí es que no es esa la forma - aunque a muchos no nos guste- en que nuestra Constitución regula la religión. España no es hoy un país estrictamente laico, neutral en materia de religión: el Estado trata peor -y la Constitución justifica ese peor trato- a los no creyentes que a los creyentes -sobre todo que a los católicos- y esa diferencia, por cierto, no se manifiesta sólo en la enseñanza de la religión: el mes de junio vuelve inevitable la referencia al porcentaje del IRTP que uno debe destinar al “sostenimiento económico de la religión católica” o “a otros fines de interés social”.

Dadas esas circunstancias, me parece que el Tribunal Supremo tiene razón al entender que la actual regulación de la enseñanza de la religión - contenida en un decreto de la época socialista, de 1994- respeta la Constitución. Otra cosa, naturalmente, es que, por ello, deba considerarse justa. Los juristas son precisamente propensos a

cometer un tipo de falacia -la del positivismo ideológico- que consiste en suponer que el Derecho - la Constitución- es el único y supremo criterio de lo justo.

## **32. Decálogo del combatiente**(20/06/98)

*Sobre una guerra inciden muchas reglas. Unas (las de estrategia) señalan qué ha de hacerse para vencer. Otras (las de carácter moral) limitan los medios utilizables para ello. Parece claro que las segundas son más importantes cuanto más larga y más difícil de resolver sea una contienda.*

Durante medio año he escrito semanalmente un artículo para esta "Guerra de las falacias" que hoy doy -¡quién sabe si provisionalmente!- por concluida. No puedo decir que me haya resultado fácil cada una de estas batallas; el lector las juzgará mejor o peor libradas, pero yo puedo asegurarle que ninguna lo ha sido sin esfuerzo. Debo reconocer, no obstante, que encontrar -elegir ya es otra cosa- los "casi belli" no me ha supuesto mayores dificultades.

Cuando comencé a escribir la serie, decidí destinar un cajón de mi estudio a guardar los recortes de periódicos con argumentos que me parecieran engañosos. Pues bien, el “cajón de las falacias” está hoy repleto y puedo decir que, durante todo este tiempo, nunca corrió peligro de que le asignara otra función.

¿Por qué -cabría preguntarse- esa propensión a cometer falacias que, a lo que se ve, caracteriza a los políticos, periodistas, eclesiásticos y demás hombres públicos? Jeremy Bentham, autor de un celebrado libro sobre el tema, *Falacias políticas*, lo atribuyó, sobre todo, a lo que él llamaba “intereses siniestros”, esto es, los intereses particulares de los poderosos que pugnan con el interés público (la felicidad y el bienestar de la comunidad en su conjunto) al que tendrían que servir. El mismo Bentham -a comienzos del XIX- señalaba que la defensa de (y la oposición a) los abusos del poder se habían hecho, en el pasado, “por el fuego y la espada”, mientras que en su época se habría extendido universalmente “el arma de las falacias” a la que debía oponerse “el uso de la razón”.

Pues bien, como en toda guerra, se hace indispensable disponer de algunas instrucciones sobre cómo combatir en ella. Ofrezco aquí al lector, y a modo de despedida, un decálogo de reglas,

consejos y reflexiones breves que quizás puedan serle de utilidad si se hace -o ya es- combatiente de esta causa. Hélo aquí:

1. Los argumentos falaces no son los que van en contra de nuestros intereses o los que, sencillamente, no nos gustan. Puesto que no es difícil cometer falacias, hay que ser muy cauto a la hora de identificarlas.

2. Hay, naturalmente, ciertos indicios de que un argumento es falaz. El más importante es que “choque” contra nuestro sentido común, mucho más fiable a la hora de detectar el error que de conducirnos a la verdad.

3. Existen ocasiones en que todos, o casi todos, están equivocados y sólo uno, o muy pocos, están en lo cierto. Pero ésta no es una situación muy frecuente, especialmente en los asuntos públicos. La guerra contra las falacias no ha de librarse, pues, con el propósito de ser original, sino de formular con precisión lo que muchos han pensado -o podrían haber pensado- sobre un asunto.

4. Las falacias, los malos argumentos que parecen buenos, envuelven en ocasiones errores lógicos en sentido estricto. Pero siempre -al menos,

siempre que son peligrosas- presuponen alguna concepción inaceptable en materia moral o política.

5. Para combatir las con éxito (una consecuencia de lo anterior) no basta con revisar si los pasos de una argumentación (las inferencias) son o no aceptables. Hay que preguntarse también por las premisas de las que se parte.

6. Los teóricos de la guerra justa solían distinguir entre el ius ad bellum (el derecho a hacer la guerra -cuando existe una causa justa) y el ius in bello (las reglas que rigen el desarrollo de la guerra: por ejemplo, cómo tratar a los prisioneros). Quien comete una falacia infringe alguna de las reglas que rigen el juego de la argumentación racional, y ello legitima (si la infracción es de suficiente gravedad) que se le combata. Pero no de cualquier forma: las reglas del juego limpio protegen también a los infractores.

7. Como siempre ocurre en materia de argumentación, la victoria es para quien resulta más persuasivo. Pero el problema es: ¿frente a quién? Persuadir al oponente está, normalmente, más allá de lo humanamente alcanzable. Pero siempre habrá gente en posición de imparcialidad -los lectores de un periódico, por ejemplo- a quien dirigir los argumentos con esperanza de éxito.

8. Quien combate contra las falacias ha de hacerlo sin ninguna esperanza en una victoria final, pues lo que las genera -los "intereses siniestros"- no pueden hacerse desaparecer, simplemente, a golpe de argumento.

9. Sin embargo, también en esta guerra el combatiente necesita tener "moral de victoria": ha de pensar que, en condiciones normales, los buenos argumentos derrotan a los malos (y a los que parecen buenos sin serlo).

10. Refutar un argumento no suele equivaler a resolver el problema que lo generó. Pero no pocas veces es el primer paso en el camino de la solución

### **33. La santa desvergüenza (02/10/98)**

*Ni con todos ni en todas las situaciones es posible argumentar*

El viernes pasado asistí en la Universidad Miguel Hernández de Elche, como parte del público, al concurso para proveer una plaza de profesor titular de filosofía del Derecho. Algunos amigos me han reprochado mi comportamiento en aquel acto, pues en varios momentos increpé a los miembros del tribunal por considerar que actuaban con falta de imparcialidad y con desvergüenza profesional. He de reconocer, además, que mi vocabulario, en momentos de cólera, no es distinto al del resto de mis conciudadanos, de manera que el lector podrá hacerse una idea de la forma lingüística que asumí la expresión de mi indignación. No voy a tratar aquí

de justificar mi conducta, pero sí aspiro a cierto grado de comprensión por parte del lector, que quizás se haya visto alguna vez ante una situación semejante a la que le voy a describir.

Al concurso optaban tres candidatos. Dos eran miembros (profesores titulares) del departamento de filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante al que también yo pertenezco. El otro era profesor titular de la Universidad de Valencia y decano de la UMH, nombrado para ese cargo por el rector Rodríguez Marín que, como se sabe, fue nombrado a su vez por la Generalitat Valenciana, no mucho después de haber perdido las elecciones a rector de la UA. Dado que los tres eran ya profesores titulares de la disciplina y que -como los miembros del tribunal repitieron en muchas ocasiones- habían mostrado con anterioridad su capacidad para desempeñar ese puesto, se trataba de elegir no simplemente a un candidato apto, sino al mejor, al que tuviera más méritos.

Algún ingenuo podría pensar que lo que un tribunal debe considerar en tales casos son factores tales como la calidad de las publicaciones de los candidatos, su experiencia profesional -por ejemplo, el tiempo que se lleva como profesor titular-, o la acreditación oficial de su actividad investigadora

(mediante el reconocimiento de los correspondientes tramos). Pero no. El tribunal no mostró ninguna duda sobre la capacidad investigadora y docente de los candidatos procedentes de la UA, pero encontró en ellos dos graves defectos: por un lado, los programas de las asignaturas que presentaban eran insuficientemente pluralistas; por otro lado, los programas resultaban sospechosamente parecidos e incluso coincidentes en gran medida.

Pues bien, el primer reproche es simplemente falso, como cualquier persona competente en la materia -y honesta- puede constatar con toda facilidad. Y el segundo denota -o denotaría si fuera sincero- una concepción más que preocupante del trabajo intelectual y, en particular, del universitario: si el tribunal tuviera razón, resultaría que la labor de equipo y la confección de programas comunes *de la misma asignatura* habría que verlo como deméritos para obtener una plaza de profesor.

Como era de esperar, el otro de los candidatos no incurría en tales defectos. Sus méritos, en términos objetivos, podían ser inferiores pero, al parecer, merecía la plaza -así lo determinaron los cinco miembros del tribunal- dada su mayor originalidad y su mayor pluralismo. Y aquí, amigo lector, es donde la virtud de la

templanza me abandonó. No fui capaz de escuchar sin irritación que era original un candidato cuya investigación -según la presentación que él mismo hizo de su obra- se sintetiza en estas dos afirmaciones: 1) la paz es mejor que la guerra; y 2) el legislador debe respetar el contenido esencial de los derechos fundamentales, según la interpretación que él -Martínez Pujalte- hace de un artículo de la Constitución que dice ni más ni menos que eso. ¡Y qué les parece que a alguien le den una plaza por su mayor grado de pluralismo, cuando resulta que él, el vencedor, es hermano de un diputado del PP y miembro del opus dei y el tribunal está formado -mejor dicho, lo formó el rector de la UMH- por cinco miembros vinculados al PP y/o al opus dei!

Como decía, con lo anterior no pretendo justificar el tono desairado -o, para decirlo todo, más que desairado- empleado con mis colegas. Podría haber optado simplemente por la ironía y festejar el buen humor del presidente del tribunal que ha titulado a uno de sus últimos libros "El Derecho como no discriminación". Pero no fue así, y la explicación de que no lo fuera es que me dejé arrastrar por el sentimiento de indignación ante la injusticia más allá, al parecer, de lo que resulta razonable. Por el contrario, los miembros del tribunal parecen haber seguido el consejo del fundador del opus dei que, para ocasiones como

ésta, animaba a actuar con santa desvergüenza, una actitud que, por lo que se ve, lleva camino de convertirse en lema de la nueva Facultad de Derecho. ¡Quién le hubiese dicho al buen Miguel Hernández que su nombre acabaría unido nada más y nada menos que al del beato Monseñor Escrivá de Balaguer!

*SEGUNDA SERIE*



### **34. Tres errores (07/10/99)**

*Hay toda una familia de falacias consistentes en oscurecer diferencias relevantes*

He leído con gran interés la conversación entre Antonio Gil Olcina y Carlos Belmonte, publicada el pasado domingo, sobre el conflicto entre la Universidad de Alicante y la Miguel Hernández. No quisiera que lo que voy a decir se interpretara como un ataque a Carlos Belmonte, por el que siento admiración y aprecio. Pero me parece que de lo publicado se trasluce su falta de razón en este verdaderamente lamentable asunto. En mi opinión, en su argumentación incurre en tres errores que paso sintéticamente a exponer.

El primero podría llamarse la "falacia de la culpa repartida", y se comete cuando del hecho de

que en un conflicto ambas partes hayan incurrido en algún error, se infiere (indebidamente) que, por tanto, las culpas están repartidas, sin entrar por ello en la distinta gravedad de los errores.

Al segundo podría convenirle el nombre de "falacia de la bondad del presente", según la cual, dado que el presente es mejor que el pasado (es mejor tener dos universidades que una), todos los actos del pasado que tienen que ver con ese presente estarían justificados, sin entrar a considerar que habría otros cursos de acción posibles que hubiesen podido dar como resultado un presente mucho mejor.

El tercero -yo creo que el más grave- consiste en sostener un racionalismo demasiado estrecho. Puede que me equivoque, pero mi impresión de lector es que Belmonte considera que el ámbito de la razón se circunscribe al de la ciencia, de manera que los argumentos no científicos (por ejemplo, los políticos o los morales) son irracionales (e irracionales por igual); no tiene por ello sentido entrar a valorar la racionalidad de una decisión política (si quien la dictó era autoridad legítima), ni lo tiene tampoco esgrimir argumentos que no se reduzcan a intereses: propios o ajenos.

### **35. El Medpark y el Derecho** (12/11/00)

*Con los argumentos ocurre como con casi todas las cosas: no todo(a)s valen lo mismo.*

La prensa de los últimos días ha publicado diversos artículos sobre el desdichado asunto del Medpark. Dos de ellos tienen como autores a profesores de la Facultad de Derecho de la Universidad de Alicante, pero sus planteamientos no pueden ser más dispares. El de Bernardo del Rosal (en *Información* del pasado día 5) da el proyecto por definitivamente fracasado y culpa de ello al rector Pedreño al que acusa, subrepticamente, de incompetente y de deshonesto: incompetente, porque no ha sido capaz de sacar adelante el proyecto, básicamente –si he entendido bien su argumentación–, «porque no

quiere seguir el cauce procesal legalmente establecido para su aprobación»; y deshonesto porque, dada esa situación, lo que tendría que hacer —o que haber hecho— es irse para no perjudicar los intereses de la comunidad universitaria, que el articulista equipara a los del cliente que acude al abogado en busca de una defensa eficaz de los mismos (Del Rosal es, además de profesor, abogado en ejercicio). El de Juan Rosa y Juan Ruiz Manero (en «El País» del día 6) está dirigido a mostrar que la viabilidad del proyecto, al que califican de «oportunidad histórica para los ciudadanos de Alicante», depende de una decisión administrativa: de la aprobación por el Ayuntamiento de Alicante de un plan de reserva de suelo; no niegan la posibilidad de que haya habido en la tramitación del proyecto cierta torpeza procedimental por parte de la Universidad, pero consideran que ésta ha sido «inducida, con quiebra de la buena fe, por las propias Administraciones competentes», y, sobre todo, entienden que su subsanación no sólo es jurídicamente posible, sino obligada si la Administración no quiere incurrir en arbitrariedad.

Un lector apresurado podría concluir de lo anterior que se trata de un debate en el que cada cual defiende sus intereses de manera más o menos plausible, sin que se pueda llegar a ninguna

decisión concluyente sobre cuál de las dos partes tiene razón: Bernardo del Rosal defendería los intereses de las diversas administraciones públicas valencianas en manos del PP, cuyo máximo dirigente —cómo se sabe— no ha dejado de lanzar desde hace tiempo el «delenda est Pedreño»; y Juan Rosa y Juan Ruiz Manero, los intereses del equipo rectoral de la Universidad de Alicante del que forman parte y, por tanto, los del propio Pedreño. Sin embargo, en mi opinión, las cosas no son así. Todos los argumentos no valen lo mismo, y hay ocasiones —yo creo que ésta es una de ellas— en las que el lector puede encontrar algún procedimiento, algún baremo, con el cual evaluar la calidad de los argumentos respectivos. Dada la profesión de los articulistas, propongo al lector que reflexione sobre la distinta concepción del Derecho de uno y de otros, como indicio a partir del cual concluir quién pueda tener la razón en este caso.

Bernardo del Rosal es lo que en la jerga iusfilosófica se llama un «positivista ideológico, es decir, alguien que reduce la justicia al Derecho vigente. Esa manera de entender el Derecho tiene el inconveniente de su extremo conservadurismo y formalismo y, en contra de lo que él parece suponer, no sólo no es una buena manera de defender el Estado de Derecho, sino la forma más segura de socavar sus cimientos o, por lo menos, de

impedir su desarrollo. En el asunto que nos ocupa, esa concepción es lo que lleva al articulista a defender una posición que a mí me parece más propia de un Estado autoritario que de un Estado de Derecho: como la Universidad ha cometido un error procedimental y el proyecto del Medpark no place al poder político (por motivos que nada tienen que ver con el interés general), entonces lo que hay que hacer –viene a decirnos– no es procurar subsanar ese defecto y luchar –con razones– contra la arbitrariedad de los poderes públicos, sino renunciar a un proyecto sobre cuya bondad de fondo no parece tener dudas y plegarse a los designios del poder, simplemente porque se trata de «la autoridad competente».

Por el contrario, en el artículo de Juan Rosa y Juan Ruiz Manero uno encuentra una concepción del Derecho –y del Estado de Derecho– bien distinta. El Derecho para ellos es un instrumento que ha de ser usado para lograr ciertos fines y valores: la promoción de los intereses públicos, la interdicción de la arbitrariedad y, por qué no decirlo, la realización de la justicia, la aspiración a que las decisiones de los órganos públicos –administrativos o judiciales– sean justas, aunque como todos sabemos (y yo diría que, en primer lugar, los abogados) no siempre lo sean. Así entendido, el Derecho sí que proporciona una

solución para este caso la cual, por cierto, no puede ser más simple: como antes veíamos, una simple decisión de un Ayuntamiento, cuyos vecinos serían los primeros en beneficiarse de ese proyecto. Otra cosa, lamentablemente, es que esa decisión no es probable que se tome sin una vigorosa movilización ciudadana. Los intereses en juego –importa no olvidarlo– no son sólo los del presidente de la Generalitat (o, si se quiere, los del partido que dirige), por un lado, y los del rector Pedreño (o los de la Universidad de Alicante), por el otro, sino los de toda la sociedad alicantina. Uno de los errores que, en mi opinión, Bernardo del Rosal comete en su artículo es equiparar la función de un rector a la de un abogado, desconociendo que los rectores no pueden defender intereses particulares de ningún cliente, sino intereses generales que, por lo demás, no son sólo los de la comunidad universitaria, como el ejemplo del Medpark pone bien de manifiesto. Los rectores, como la gente en general, no tienen por qué adoptar frente al Derecho el punto de vista del abogado de parte.

El Estado de Derecho no es solamente un asunto de juristas y de políticos, sino de toda la ciudadanía; su buen funcionamiento exige una activa participación ciudadana que, en ocasiones, adopta la forma de un movimiento de protesta. Esto último, creo yo, es lo que pasa –o lo que debería

pasar- cuando los poderes públicos dejan de defender los intereses generales de la sociedad.

### **36. Desviación de Poder (10/12/00)**

*El abuso del poder perjudica seriamente a la razón.*

El Consejo de Estado francés inventó hace más de un siglo la «desviación de poder». Se trata de una figura jurídica que se refiere a un determinado tipo de abuso de poder: el que comete la autoridad pública al usar el poder que se le ha conferido para obtener fines que no son conformes con el Derecho. Y como nuestro Derecho (y, en general, los sistemas jurídicos del «Estado de Derecho») establece taxativamente que los órganos públicos sólo pueden perseguir intereses públicos, intereses generales, incurren inevitablemente en desviación de poder todas aquellas autoridades que realizan actos aparentemente legales, pero cuya única finalidad reconocible no es otra que favorecer los

intereses particulares de un partido político, un grupo de presión, etcétera.

El indulto por parte del Gobierno al ex juez Gómez de Liaño y la dimisión del rector Pedreño son acciones muy distintas entre sí y de significado verdaderamente antitético. Pero tienen en común su vinculación necesaria, aunque de signo opuesto, con la desviación de poder: el indulto es un ejemplo y la dimisión una consecuencia de la desviación de poder. Quizás sea esa coincidencia lo que ha hecho que ambas acciones hayan dado lugar a argumentos verdaderamente peregrinos.

Al parecer, el ministro de Justicia trató de justificar el indulto del juez condenado por prevaricación (y condenado -bueno es recordarlo- no a una pena de cárcel, sino a no juzgar a otros ciudadanos: uno de los pocos ejemplos en los que la ejecución de una pena tiene como necesaria consecuencia la imposibilidad de volver a cometer el delito por el cual se impone) apelando a la proximidad del nuevo milenio, a una petición papal y al aniversario de la Constitución. Ahora bien, esas razones no es que sean malas, sino que son ridículas; tanto, que hasta resulta difícil considerarlas falacias. Es imposible ver qué conexión puede haber entre la llegada de un nuevo milenio y la conveniencia de que los ciudadanos

sean juzgados por jueces prevaricadores; que un Papa aliente (si es que lo hizo) la vuelta a los estrados de la justicia de un juez condenado por semejante delito es equivalente a que nosotros le pidiéramos a él que repusiera al frente de una parroquia a un sacerdote que hubiese perdido manifiestamente la fe en Dios; y festejar de esa manera el aniversario de la Constitución (que establece en uno de sus artículos la prohibición de que los poderes públicos actúen arbitrariamente) es algo así como acudir a una conferencia de paz con una declaración formal de guerra.

Algunas de las reacciones que ha suscitado la dimisión del rector de la Universidad de Alicante son también singulares. Pedreño—incaaz al parecer de comportarse alguna vez en forma desabrida—motivó su decisión en su deseo de «darle al Gobierno la oportunidad de rectificar». Traducido a un lenguaje menos diplomático, querría decir: dada la desviación de poder en que ha incurrido de manera continuada y coordinada el poder público valenciano con el presidente Zaplana al frente, me voy para ver si eso facilita que las autoridades políticas ejerzan con rectitud su función: atender a los intereses generales de la Universidad de Alicante y de la sociedad alicantina.

Pues bien, la reacción del consejero de Educación ha consistido en negar que haya habido comportamiento arbitrario –desviación de poder– por parte de la Generalitat: la situación del Medpark –ha afirmado– no cambiará con otro rector porque «con la Universidad de Alicante ha habido exactamente el mismo trato que con el resto de las universidades». Sin duda, podría ser una buena estrategia argumentativa, si no fuera porque es imposible creer que al menos la segunda de sus afirmaciones sea sincera. ¿O hay alguien que piense que si el proyecto Medpark se le hubiera ocurrido al ex-ético (en el sentido de antiguo profesor de ética) rector de la Universidad Miguel Hernández, la Generalitat habría visto algún obstáculo administrativo insalvable para apoyarlo? ¿Y acaso no significa el reciente informe de uno de los redactores de la ley que regula el urbanismo en la Comunidad Valenciana una ratificación en toda regla de la tesis– precisamente la del rectorado de la UA– de que los defectos administrativos o no existían o eran fácilmente subsanables? Otros, entre los que se encuentran diversos profesores de la UA que se esfuerzan por representar la oposición a Pedreño y al proyecto del Medpark, han recibido la dimisión del rector con un comentario que a mí me parece asombroso: al parecer, es bueno que haya dimitido (y mejor que lo hubiese hecho antes), debido a su falta de «sintonía» con el poder político

valenciano. Para recurrir a un símil bíblico: dada la enemistad surgida entre Caín y Abel (o sea, el odio de Caín por Abel), este último tendría que haberse ido para evitar la acción homicida del otro: al fin y al cabo, de no existir Abel, Caín no habría cometido su crimen.

Como muy oportunamente ha recordado Emilio Soler, comentando precisamente la dimisión de Pedreño, los «finales felices» sólo ocurren en las películas de Hollywood. Así será, pero tampoco hay por qué dejar de decir que en el gesto de Pedreño hay una inmensa superioridad moral con respecto a las reacciones de ciertos políticos anómicos y académicos obsecuentes. Dados los tiempos que corren, me veo obligado también a aclarar que no debo nada (nada personal) a Pedreño. Siento por él un enorme aprecio y respeto porque ha hecho por la Universidad de Alicante y por la sociedad alicantina mucho más de lo que razonablemente puede pedírsele a un rector o a cualquiera. Tal vez sea yo un poco raro, pues he de reconocer que desde niño he sentido siempre mucha más simpatía por Abel que por Caín ¿Será éste un rasgo de maniqueísmo?

### **37. La indeterminación del Derecho y el caso Gómez de Liaño (17/01/01)**

*Cuando los gobernantes no creen en el poder de la razón, ¿en qué deben creer los gobernados?*

El problema de fondo que plantea el caso Gómez de Liaño es lo que en la jerga de la teoría jurídica se llama la «indeterminación del Derecho». Sostener que el Derecho tiene un carácter indeterminado significa pensar que las resoluciones judiciales no son el resultado (racional) de aplicar de manera imparcial, objetiva, normas previamente existentes, sino el producto del azar o de los factores de carácter político, ideológico, etcétera, que rodean y determinan la conducta de los jueces. Como el lector quizás recuerde, el vicepresidente del Gobierno Rajoy sostuvo, como razón

fundamental para plantear un conflicto de jurisdicción en relación con la resolución del Tribunal Supremo, que si en esa ocasión la tesis gubernamental había sido derrotada por 8 a 6, bien podría ocurrir que en una nueva ocasión (digamos, en un nuevo lance del juego) el azar le fuera favorable. El presidente Aznar, en una más que amable entrevista que le hacían en Antena 3, se limitaba a señalar (se supone que como un argumento –implícito– en contra de la resolución de la mayoría del Tribunal Supremo) que ese era el único de los indultos, de los 20.000 concedidos desde 1977, que había sido declarado ilegal por un tribunal. Y los medios de comunicación favorables al Gobierno no dudaron en atribuir la resolución de marras a las bajas pasiones de la mayoría del Tribunal; en palabras –titulares– de «El Mundo», lo que había desequilibrado «la partida» habría sido el voto de cinco magistrados «con diversos intereses e implicaciones personales en la causa».

En cuanto tesis teórica, la pretensión de que el Derecho tiene un carácter indeterminado parece discutible. O, mejor dicho, dado que los jueces son hombres (y mujeres, aunque todavía no haya ninguna en el Supremo) de carne y hueso, hay que contar con que al menos de vez en cuando cometan errores groseros y con que se dejen influir, en ocasiones de manera clamorosa, por

consideraciones de tipo político o de otra naturaleza ajenas al Derecho; piénsese, para cambiar provisionalmente de escenario, en la reciente decisión de la Corte Suprema norteamericana, en la que la mayoría conservadora entregó la presidencia del país al candidato de esa misma tendencia. Pero eso no es lo mismo que pensar que el Derecho está radicalmente indeterminado; una buena razón, según creo, para negar esta última tesis, es que, si así fuera, la vida social sería una pesadilla o incluso imposible. Si se extendiera entre la población semejante opinión, sería bastante difícil que pudiera funcionar razonablemente un Estado de Derecho.

En todo caso, alguien podría decir, y con razón, que no hay nada que reprochar al que sostiene una tesis teórica, si ésta es cierta: si el carácter indeterminado del Derecho contribuye a desprestigiar a la justicia, la culpa no la tiene el que pone de manifiesto esa realidad. Lo que sí parece criticable —o, por mejor decir, irresponsable— es contribuir a que se produzca un efecto práctico negativo sin fundamento teórico alguno. Y esto último es lo que uno encuentra en las manifestaciones gubernamentales y progubernamentales antes recordadas. Al ministro Rajoy habría que decirle que la razón para recurrir una decisión no debería ser (especialmente si quien

recurre es el Gobierno) la de probar suerte. A Aznar se le ha contrarreplicado, con toda la razón, que el hecho excepcional que él pone de manifiesto bien podría deberse a la excepcionalidad del indulto ensayado por el Gobierno en el caso Gómez de Liaño. Y las acusaciones vertidas por «El Mundo» no tienen manifiestamente por objeto aportar razones que pretendan valer en el contexto de una discusión racional, sino que se dirigen directamente a excitar las glándulas suprarrenales de sus lectores; el que la información (por hablar en esos términos) del periódico sobre la resolución del Supremo apareciese ilustrada gráficamente con una fotografía del ex presidente González con uno de los magistrados de la mayoría (al que el periódico atribuye la máxima responsabilidad en el fallo) es bien significativo.

Un magistrado de la Corte Suprema norteamericana (contrarió al parecer de la mayoría en el caso antes recordado) sostuvo con amargura que quien había perdido en aquella ocasión había sido la confianza de la gente en esa institución. Yo diría (la verdad es que sin ninguna amargura) que quien debería perder en el caso Gómez de Liaño es la confianza de la gente en este Gobierno y en los medios de comunicación que sostienen sus decisiones sin el menor fundamento.

### **38. ¿Es la tolerancia una virtud? (21/01/01)**

*La tolerancia es una virtud...pero no es la única y no es ilimitada.*

José Ramón Recalde es un admirable político y relevante intelectual al que –como el lector recordará– ETA intentó asesinar hace algunos meses. Al recibir, hace algunos días, el premio Manuel Broseta, dijo –entre otras cosas– lo siguiente: «la intolerancia es un vicio, pero no está claro que cualquier tolerancia sea una virtud». En su opinión, la verdadera virtud, frente al vicio de la intolerancia, está en «la voluntad de crear espacios de convivencia», lo que supone «creer firmemente que nuestra posición es válida y no es válida la

contraria, aunque sea mantenida por otras comunidades».

A mi juicio, Recalde tiene toda la razón al mantener una actitud de cautela frente a la tolerancia y al rechazar el dogma relativista de que todas las concepciones de la política, de la moral, etcétera, son igualmente valiosas. Pero quizás pueda detectarse en su discurso ante la Fundación Broseta –o al menos, eso me ha parecido a mí– una cierta ambigüedad respecto a lo que hay que entender por tolerancia y, en consecuencia, a si la tolerancia es o no una virtud. Exactamente, creo que su frase poniendo en duda que cualquier tipo de tolerancia sea una virtud puede entenderse de dos maneras: una me parece completamente aceptable, pero no así –o no tanto– la segunda. Y como la referencia a la tolerancia es uno de los tópicos más utilizados en el discurso político (y más proclives a la comisión de falacias), quizás no esté de más prestar atención a esos dos sentidos.

La interpretación aceptable sería ésta: la tolerancia es un valor, una virtud, pero siempre y cuando se ejerza dentro de un cierto ámbito al que cabría llamar «el espacio de la tolerancia». Por ejemplo, consideramos valiosa la actitud de un padre que no aprueba los gustos musicales, la manera de vestir y otras formas de comportamiento

de su hijo, pero sin embargo no hace nada por prohibírselo, no lo ridiculiza, etcétera; y nos parece también valiosa la actitud de un político o un simple ciudadano dispuesto a que puedan difundirse opiniones distintas a las suyas, por más que las considere equivocadas e incluso nocivas. Por el contrario, no nos parece valiosa la actitud («tolerante») del padre que sabe, o sospecha, que su hijo pertenece a algún grupo implicado en acciones de violencia callejera, y aún no estando de acuerdo con ello, no hace nada por impedirlo, bien por comodidad, o por temor, o porque sencillamente piensa que un padre no debe nunca inmiscuirse en la forma de vivir de su hijo; y criticamos a los políticos que no hacen nada por impedir («toleran») la difusión de ideologías o actitudes de carácter xenófobo, sexista, etcétera, que, sin embargo, no aprueban. Lo que se quiere decir con todo ello parece que podría resumirse así: la tolerancia es una virtud, pero siempre y cuando lo que se tolere no sean ideas, actitudes o comportamientos contrarios a los derechos fundamentales de los individuos.

La otra interpretación consiste en pensar que la tolerancia no es nunca propiamente una virtud, un valor, sino más bien un mal menor; el que tolera (como se ve en los ejemplos anteriores) está en realidad convencido de que las ideas, actitudes o

acciones objeto de su tolerancia son equivocadas o incorrectas. La verdadera virtud, el verdadero respeto hacia los otros, no consiste en tolerarles, sino en aceptarles como son, en captar la parte de verdad que se encierra en su forma de vida (en cualquier forma de vida). Quienes entienden así la tolerancia tienen sin duda un fondo de razón: el que pertenece a un determinado grupo étnico o religioso, el que tiene una orientación sexual distinta a la de la mayoría, etcétera, no está dispuesto simplemente a que le toleren: quiere el reconocimiento de que él —y el grupo al que pertenece— merece la misma consideración y respeto que los demás. Pero me parece que esto no choca en realidad con la otra concepción, sino que contribuye a fijar los límites de la tolerancia: no se puede tolerar una actitud contraria a los derechos fundamentales de los individuos, pero además hay ciertos derechos que suponen por nuestra parte algo más que tolerancia. Dentro de esos límites, existe un amplio espacio para el ejercicio de la tolerancia.

En todo caso (y por más que a algunos les resulte paradójico) el valor de la tolerancia no descansa en el relativismo: no es que debamos ser tolerantes con los demás porque nunca podamos estar seguros (o tener la pretensión) de que somos nosotros y no ellos los que tienen razón; sino que

debemos ser tolerantes porque hay ámbitos de la vida en los que aun teniendo la razón, no está justificado imponérsela a los demás.

### **39. Una sentencia equivocada (01/02/01)**

*No sería mala cosa sustituir el apetito de poder por el gusto por las razones.*

El Gobierno anuncia una reforma de la justicia para restablecer el «equilibrio de poderes» que, según entiende, ha resultado afectado por la sentencia de la Audiencia Nacional que anula la congelación salarial de los funcionarios (y antes, por la del Tribunal Supremo en el caso Gómez de Liaño). Los jueces, dice el ministro portavoz, «han invadido competencias del Ejecutivo», y de ahí que el Gobierno reaccione defendiendo «lo que cree que son sus prerrogativas». La idea de fondo es que las competencias entre el ejecutivo y el judicial deben estar (o están) trazadas de la misma forma que se hace con dos terrenos colindantes pertenecientes a propietarios distintos: mediante una empalizada

que señala cuál es el ámbito en el que cada uno es dueño y señor. Y ese es el error. El Gobierno no puede dictar un acto con cualquier contenido con respecto a un tema de su competencia (por ejemplo, un indulto), y los jueces no pueden tampoco tomar una decisión no justificada (o mal justificada) jurídicamente. El ideal regulativo del Estado constitucional no consiste en que una serie de señores se distribuyan una propiedad en forma más o menos amigable, sino en que no haya señores. Por eso, no se trata (o no debería tratarse) de un enfrentamiento de voluntades, sino de razones.

La sentencia de la Audiencia Nacional es, en mi opinión, equivocada, y para darse cuenta de eso basta con leer el voto particular del magistrado discrepante. Aun dejando de lado la cuestión de si las Cortes Generales están o no vinculadas por pactos de terceros a efectos de fijar el incremento de retribución de los empleados públicos, y de si una sentencia puede prescindir completamente de las consecuencias que su fallo pueda generar, lo que parece claro es que el acuerdo entre la Administración y los sindicatos fijaba un tratamiento distinto para el año 95 y para los años 96 y 97. Para el 95 —dice el magistrado— el pacto tenía una «eficacia directa», mientras que en relación con los años sucesivos se trata de «una

orientación o directriz, para una negociación colectiva posterior». Ahora bien, la propia sentencia, en su fundamento cuarto, entiende que la clave del problema radica en cómo conciliar estos dos principios jurídicos: el de que las competencias atribuidas por la Constitución no pueden ser limitadas por normas jurídicas de inferior rango; y el de que las leyes (en este caso, la ley de 1990 conforme a la cual se llegó al acuerdo entre la Administración y los sindicatos) no pueden verse como meras declaraciones retóricas, vacías de contenido. Y parece obvio que la interpretación que hace el magistrado discrepante logra armonizar esos dos principios: la ley (o el acuerdo) habría tenido una eficacia plena en relación con el año 95, y funcionó como una directriz, para los años sucesivos, que resultó derrotada por otra directriz del Gobierno (alcanzar el objetivo de entrar en el euro) que le llevó a congelar los salarios de los funcionarios. Naturalmente, con eso no se está bendiciendo esa política del Gobierno, sino mostrando que no era contraria al Derecho y que, por tanto, debe ser criticada en el plano político, no en el jurídico.

Sin embargo, como el Gobierno es escéptico en materia de razones, se ha empeñado en plantear el problema en unos términos equivocados: no como un encuentro de razones, sino como un

encontronazo entre voluntades, entre poderes; interpreta como una invasión en sus competencias lo que no pasa de ser una aplicación equivocada del Derecho. Si no se le ha ocurrido buscar sus razones dentro de la propia sentencia, quizá se deba a una especie de «falacia aritmética» que le impide aceptar la idea de que uno pueda tener razón frente a la voluntad de cuatro. Algunos amigos me han desalentado a que escriba un artículo que, en el fondo, da la razón al Gobierno. Pero yo creo que mi empeño en escribirlo en clave de razones intersubjetivamente válidas conjura suficientemente el peligro.

## **40. Anomia e ironía (28/02/02)**

*La ironía -resultado de combinar la inteligencia con el pesimismo- suele estar más vinculada a la sonrisa que a la acción.*

Suele pensarse que viajar a otros países y vivir en ellos durante meses o años tiene mucho de instructivo; por eso existen los viajes de estudio, las becas en el extranjero, los años sabáticos o los programas Erasmus (que permiten a estudiantes universitarios de la Unión Europea trasladarse por algún tiempo a un país distinto del suyo). Quizás merezca la pena añadir que la instrucción se adquiere no sólo -o no tanto- por conocer otras gentes, otras culturas u otras lenguas, sino también -y, en ocasiones, sobre todo- porque la distancia nos da una perspectiva que nos permite conocer mejor nuestras gentes -quizás incluso a

nosotros mismos- nuestra cultura o nuestra propia lengua. Al fin y al cabo, es posible que lo que llamamos experiencia de la vida no sea otra cosa que una cuestión de perspectiva, y de ahí la dificultad -o acaso la imposibilidad- de transmitírsela a quienes no están en condiciones de "distanciarse" del tiempo presente, simplemente porque no conocen otro.

Hay dos rasgos del país -de España; quizás de manera especial, de Alicante- que sorprenden cuando uno viene de estar fuera un tiempo más o menos largo; en mi caso, un año. Me refiero a la *anomia*, esto es, la incapacidad -por las razones que sean- de seguir las reglas sociales: jurídicas, morales, del trato social...; y la *ironía*, esa figura literaria que consiste en decir -o escribir- algo con el propósito de que el oyente -o el lector- entienda lo contrario.

No soy, ni mucho menos, un entusiasta del cumplimiento estricto, puntilloso, de todas las normas que pretenden guiar nuestra vida social. Algunas son simplemente injustas y deberíamos esforzarnos por cambiarlas o por eliminarlas. Otras son inevitablemente abstractas y deberían ser moldeadas, flexibilizadas, cuando se aplican a circunstancias concretas que presentan características no previstas en las normas (es lo

que Aristóteles entendía por "equidad"). Pero la anomia de la que hablan los sociólogos no tiene que ver con eso, sino con una situación de incuria generalizada, de desinterés por lo público, de incapacidad para contribuir a que la vida en común sea más civilizada o, por lo menos, más amable.

Hay muchos ejemplos de comportamientos anómicos en nuestra sociedad, pero quizás ninguno sea tan visible (para el que quiere -o puede- ver; me he apresurado a escribir este artículo porque al cabo de algunas semanas quizás no esté ya en condiciones de hacerlo) como el que rodea al tráfico rodado. Es realmente asombroso -por decir lo menos- comprobar la cantidad de vehículos que se saltan los semáforos en rojo y que no respetan los pasos de cebra, de motoristas que circulan sin casco, de coches mal aparcados que hacen imposible un tráfico razonablemente fluido y generan una situación de peligro para los demás...Nadie ignora cuáles son las consecuencias de la anomia generalizada en este caso (y en muchos otros semejantes: piénsese en los accidentes laborales): un número escalofriante de heridos y de muertos (algún cínico dirá que, si no fuera por eso, España no estaría a la cabeza de la Unión Europea y quizás del mundo en lo que se refiere a trasplantes de órganos) y la conversión de nuestras ciudades, de lugares de encuentro -o, al

menos, de sosiego- que quizás alguna vez fueron, en junglas de asfalto. ¿Por qué, si todos lo sabemos, no hacemos algo por impedirlo? ¿Cómo es posible que no logremos que se cumplan normas sobre cuyo contenido de razonabilidad nadie parece abrigar ninguna duda?

La ironía es una cuestión distinta. Por supuesto, no hay nada que decir frente al uso de ese recurso literario, y argumentativo, seguramente fundamental; es difícil imaginar una literatura sin ironía, y la "ironía socrática" tiene mucho que ver con lo que llamamos pensamiento crítico. Pero la profusión de la ironía en el debate público constituye -me temo- una señal preocupante de resignación o, quizás mejor, de desesperanza. Escribir en clave irónica (¿se han parado a pensar en la cantidad de artículos de ese género que se escriben hoy desde la izquierda?) suele ser una forma de buscar la complicidad del lector ante una situación que el autor del texto considera ridícula. Pues bien, el problema es que, con mucha frecuencia, la complicidad resulta estéril; el ridículo (de los otros) hace sonreír y quizás produzca también cierto alivio psicológico, pero difícilmente mueve a alguien a actuar para modificar la situación que dio lugar a la ironía. El periodismo irónico -¡ay!- suele ser el resultado de la inteligencia combinada con el pesimismo.

Hace cosa de un par de años, José Ramón Giner publicó un artículo estupendo en el que, a la vista de la situación urbanística de Alicante, sugería -irónicamente- que la única hipótesis que permitía explicar tanto desmán era la de que "el alicantino odia la belleza". Ahora, hace unos días, vuelvo a leer otro artículo suyo que en cierto modo es la continuación de aquel: "los alicantinos -se lamenta Giner- están satisfechos con el desarrollo urbanístico de su ciudad". ¿Pero cómo es posible? ¿Quién no es capaz de imaginar una ciudad mejor que la que tenemos y la que nos están haciendo? ¿Debemos resignarnos a ser espectadores del esperpento urbanístico que se desarrolla ante nosotros?

## **41. Dos “fallos” judiciales (03/03/02)**

*La obligación de que los órganos públicos justifiquen con argumentos sus decisiones no impide que pueda haber decisiones injustificables. ¿Pero qué ocurriría si no existiera esa obligación?*

Durante las últimas semanas han abundado las noticias y los comentarios relativos a un auto de una de las secciones de la sala de lo penal de la Audiencia Nacional que decretaba la libertad provisional de un procesado por narcotráfico, el cual aprovechó la ocasión para huir. Una de las consecuencias de ese auto fue un acuerdo del Consejo General del Poder Judicial que suspendía provisionalmente en sus funciones jurisdiccionales a los tres magistrados integrantes de la sección. La

resolución del Consejo se adoptó por mayoría (12 votos frente a 9); la de la sección de la Audiencia, por unanimidad.

En mi opinión, las fundamentaciones que cabe encontrar en esas decisiones son equivocadas, pero las mismas muestran —si se quiere, paradójicamente— por qué es tan importante que las decisiones jurídicas estén motivadas: porque sólo así puede llevarse a cabo una crítica pública y racional del inmenso poder que detentan los jueces.

Empiezo con la decisión del Consejo. El fundamento de la mayoría es sumamente escueto. Transcribe un artículo (o parte del mismo) de la Ley Orgánica del Poder Judicial que dice: «La suspensión de los Jueces y Magistrados sólo tendrá lugar en los casos siguientes: 1º Cuando se hubiera declarado haber lugar a proceder contra ellos por delitos cometidos en el ejercicio de sus funciones». Añade que la querrela presentada por el fiscal (por prevaricación dolosa) fue admitida a trámite y que se trata de un delito de los que pueden cometer jueces y fiscales en el ejercicio de sus funciones. Y concluye decretando la suspensión. La argumentación es insatisfactoria por insuficiente. Presupone que el artículo en cuestión sólo es susceptible de una interpretación (la que hace la mayoría) y silencio, en consecuencia, otra posible

(la del propio Consejo en casos anteriores y que ahora hace suya la minoría): «cuando se hubiera declarado haber lugar a proceder contra ellos» no significa simplemente –según esta interpretación– la admisión de la querrela, sino la existencia de un auto de procesamiento contra los querrelados. No hay por qué descartar que la mayoría del Consejo (del nuevo Consejo) pudiera tener razones para modificar el anterior criterio del órgano. Pero su obligación –u obligación argumentativa que, por tanto, incumplió– era la de señalar esas razones y defenderlas. En el caso del auto, los motivos para criticar la fundamentación que dio lugar a la puesta en libertad del procesado podrían ser éstos: 1) Es demasiado escueta y usa varios términos excesivamente genéricos (por ejemplo, «consideraciones humanitarias», «elemento neutralizador del riesgo de fuga»). 2) Se limita a señalar que el encarcelamiento produce «un efecto negativo en la evolución de la enfermedad», sin mencionar para nada (en el auto) la existencia de un riesgo apreciable de suicidio (para el caso de que continuara en prisión). 3) No entra a considerar la posible utilización de otras medidas (sugeridas por el fiscal) para evitar el suicidio, como el internamiento en un hospital penitenciario. 4) No considera necesario dar razones que justifiquen la interrupción de la prisión provisional, precisamente cuando faltaban tan sólo tres

semanas para el comienzo del juicio. 5) No da ninguna razón -o ninguna con alguna fuerza de convicción- para pasar del juicio de que la prisión provisional es «forma imprescindible de garantizar su presencia en el juicio oral» (como se lee en el auto de julio en el que se prorroga la prisión provisional por dos años) a «la enfermedad aparece como elemento neutralizador del riesgo de fuga» que, junto con la apelación a «consideraciones humanitarias», son las escuálidas razones en las que se basa la puesta en libertad del procesado.

Alguien podría decir -se ha dicho- que esta decisión (¿también la del Consejo?) es discrecional, puesto que los jueces se habrían limitado a ejercer una facultad (un poder de ejercicio facultativo) y, por lo tanto, no podría calificarse, en sentido estricto, como correcta o incorrecta, sino tan sólo como acertada o desacertada. Pero yo no creo que las cosas sean exactamente así. No me parece que se trate simplemente de decisiones (la de la Audiencia y la del Consejo) más o menos impopulares o que hayan producido consecuencias sociales mejores o peores (esto es lo que parece querer decirse con lo de acertadas o desacertadas), sino de decisiones mal fundamentadas, lo que es bastante peor. Seguramente nadie (ningún órgano jurídico) puede evitar que una decisión suya produzca alguna consecuencia negativa,

indeseable, y en realidad no es eso lo que se les exige. Lo que se les exige es que motiven bien sus decisiones, lo cual significa, en ocasiones, que tengan en cuenta las posibles consecuencias sociales de las mismas (también su repercusión en la opinión pública), pero siempre (y con mayor fuerza) que sean universalizables (no ad hoc), coherentes y que respeten los valores constitucionales.

Por lo demás, una decisión mal fundamentada no significa necesariamente (no lo significa casi nunca) una decisión merecedora de alguna sanción penal o disciplinaria. Obviamente, no puede significarlo en el caso de la del Consejo (¿quién iba a aplicar la sanción?), pero me parece que tampoco en el caso de la de la Sala de la Audiencia (salvo que se probara que alguno de sus miembros tomó la decisión por motivos arbitrarios o antijurídicos). Lo que les ha faltado a los miembros del Consejo ha sido, presumiblemente, valor para apartarse de la opinión pública y de la de los dirigentes del Partido popular; y a los miembros de la Audiencia, pericia profesional y prudencia. Pero esas son virtudes que van más allá del cumplimiento estricto del Derecho.

## **42. El Derecho después del 11 de septiembre (11/09/02)**

*La utopía sería posible... si no fuera por el egoísmo y la estupidez*

El mundo era atroz antes del "11 de septiembre" y lo es aún más después de esa fecha. No es una opinión original, pero resulta sorprendente -no necesariamente inexplicable- que, de todas formas, se trate de una opinión minoritaria. Pues el argumento para sostenerla es simple y, en mi opinión, concluyente: nadie, en condiciones de imparcialidad, aceptaría vivir en el mundo en que vivimos. O sea, si uno pudiese elegir entre diversos mundos posibles, pero sin conocer -para asegurar su imparcialidad- en qué parte del mismo le tocaría vivir (en Francia o en el África

subsahariana), a qué clase social pertenecería, etc., es seguro que se decantaría por uno bien distinto al que habitamos: básicamente -me parece- uno más igualitario y, en consecuencia, con menos necesidad de recurrir a la violencia y de limitar las libertades de las gentes. Además, lo que hace que la injusticia del mundo resulte particularmente atroz es su gratuidad: disponemos de recursos suficientes para satisfacer las necesidades básicas - y más que básicas- de todos los habitantes del planeta; la utopía no es imposible: la hace imposible el egoísmo y la estupidez humana -desde luego, repartidos en forma muy desigual- que, al parecer, el 11 de septiembre ha contribuido a incrementar.

El papel del Derecho en este poco alentador panorama es ambiguo. Por un lado, es indudable que el "orden jurídico" no es en absoluto ajeno al "caos" (en términos de justicia) en que consiste nuestro mundo. La contribución del Derecho a la anarquía reinante es, en ocasiones, directa: piénsese, para tomar ejemplos próximos (si al lector le disgustan, no tendrá dificultad en encontrarles sustitutos, allende y aquende nuestras fronteras), en las disposiciones contra los extranjeros (ley de extranjería), contra los desempleados ("decretazo") o contra los consumidores (autorización para subir las tarifas eléctricas y telefónicas). Pero otras veces,

lo que ocurre es que el Derecho resulta sencillamente un instrumento limitado, incluso aunque persiga fines justos: la violencia de género no se acabará simplemente con medidas jurídicas, ni la ilegalización de Batasuna significará sin más el final de ETA.

Sin embargo, y por otro lado, el Derecho -no cualquier Derecho, sino el del Estado democrático- incorpora una pretensión de justicia que, en buena medida, logra hacer realidad: quienes vivimos bajo un Estado de Derecho no lo hacemos en una sociedad justa pero, al menos, en una que ha suprimido (aunque no para todos y, sobre todo, no en la misma medida) los grandes males de la humanidad: la violencia incontrolada, la inseguridad, la falta de libertad, la desigualdad extrema. Aunque de manera mucho más imperfecta, el "constitucionalismo" parece estar moldeando también las relaciones internacionales. De manera que tiene pleno sentido pensar que el Derecho (el de los Estados democráticos y el Derecho internacional) es algo infinitamente mejor que lo que serían sus alternativas (reales): la arbitrariedad, el recurso a la violencia pura y simple.

Pues bien, después del 11 de septiembre -y sigo sin decir nada original- lo que se observa es la

tendencia a limitar los derechos y las libertades democráticas (especialmente de los que están en situación de mayor debilidad) y a incrementar el uso de la violencia en cuanto medio de resolución de conflictos. Traer a colación aquí el caso de los Estados Unidos es inevitable: la reacción jurídica frente al 11 de septiembre parece haber consistido, hacia dentro, en la conculcación de derechos y libertades constitucionales otrora intangibles y, hacia fuera, en el desprecio por el Derecho internacional; todo ello en nombre de la "seguridad", ¿pero no es casi seguro que lo que provocará es más desigualdad, más opresión y, en definitiva, un mundo peor de lo que ya es?

Insisto: nada de lo anterior puede ser nuevo para cualquier persona medianamente inteligente (e informada) y de no muy mala voluntad. Por eso, lo que cabe preguntarse es: ¿Hay tanta gente tan falta de lucidez y/o con tan mala voluntad en este mundo? Quizás haya algo equivocado en el anterior análisis ¿Pero qué?

### **43. Listas cremallera (24/10/02)**

*Una forma de refutar un argumento: identificar uno de sus presupuestos (implícitos) y mostrar que su desarrollo lleva a una conclusión muy distinta a la tesis que se pretendía sostener.*

Los parlamentos de Baleares y de Castilla-La Mancha aprobaron hace meses sendas leyes que reformaban la normativa electoral (en sus respectivos ámbitos autonómicos) en el sentido de que las listas electorales debían alternar hombres y mujeres (listas cremallera) de manera que se obtuviera la paridad entre ambos sexos. Recientemente, el gobierno central recurrió (por considerarlas inconstitucionales) ambas leyes, y el Tribunal Constitucional acaba de acordar la tramitación del recurso y la suspensión de esas normativas. Presumiblemente, el caso se resolverá

dentro de bastantes años (los expertos calculan entre cinco y siete), pero mucho antes (el plazo es de cinco meses) el Tribunal deberá decidir (en contestación a los recursos que, a no dudarlo, presentarán ambas comunidades) si mantiene o levanta la suspensión lo que, de hecho, determinará si las próximas elecciones autonómicas en esas comunidades se celebrarán o no con el sistema de listas cremallera.

Sin duda, se trata de un problema difícil, que otros tribunales constitucionales europeos (como el francés y el italiano) han resuelto recientemente en sentido negativo: declarando inconstitucionales diversas normativas que establecían sistemas semejantes (en algunos casos, menos estrictamente "paritarios") al de las dos comunidades autónomas españolas. Las dificultades, cabría decir, son tanto de índole jurídica, como moral y política. Jurídica, porque la Constitución española (y la ley del régimen electoral general) no previó explícitamente ese supuesto; hay varios artículos que se aplican a la situación, pero no es obvio cómo haya que interpretarlos (sobre todo, los que se refieren a la distribución de competencias entre el Estado y las Comunidades autónomas). Moral, puesto que la cuestión de fondo concierne a un valor moral fundamental: el de la igualdad. Y política, ya que las medidas de acción afirmativa están obviamente

dirigidas a lograr una redistribución -más equitativa- del poder social. Como no es cosa de entrar aquí en todas las cuestiones implicadas, me limitaré simplemente a indicar dos argumentos que suelen usar los enemigos de las políticas de cuotas a favor de la mujer y que, en mi opinión, están equivocados. Mejor dicho, son argumentos falaces: a primera vista parecen buenos argumentos, pero si se analizan con un poco de cuidado se ve que no lo son.

El primero -la primera falacia- consiste en sostener que las leyes cremallera (en general, las leyes paritarias) suponen dar un peor trato a los varones con respecto a las mujeres, al impedir que ciertos individuos (varones) puedan ejercer su derecho a la participación política en condiciones de igualdad. Pero las cosas no son, obviamente, así. Esas medidas no suponen el sacrificio de ningún derecho individual de ningún varón, por la sencilla razón de que ningún individuo puede, sin la intermediación de un partido político, coalición electoral, etc. ser candidato a las elecciones de las que se está hablando. Esas leyes no limitan el derecho de sufragio pasivo de una categoría de individuos; limitan el poder de los partidos políticos para confeccionar las listas electorales, lo que es algo muy distinto. Por eso, lo que hay que preguntarse no es si está bien o mal sacrificar el

derecho de algunos varones para promover la participación política de la mujer, sino si está o no justificado limitar en el anterior sentido el poder de los partidos.

El segundo argumento, que a mí me parece falaz, suele exponerse así: Ese tipo de ley conduce objetivamente a la disolución del interés general en un conjunto de intereses parciales. Si se acepta la lógica contenida en esas medidas, entonces -se dice- no se ve por qué no haya que reservar ciertos porcentajes de las listas a otras categorías de individuos, como los ancianos, los jóvenes, los que padecen ciertas minusvalías, los pertenecientes a grupos minoritarios de carácter religioso, moral, etc. Al final nos encontraríamos con que los representantes políticos no lo serían ya del pueblo español (o -en su caso- balear, castellano-mancheño, etc.), sino, respectivamente, de las mujeres, de los ancianos, etc. Pues bien, no cabe desconocer que las cuotas plantean un complejo problema de fondo relativo al concepto de representación política pero, con independencia de ello, el argumento parte de un presupuesto que parece inaceptable: que las mujeres que hipotéticamente salieran elegidas como consecuencia de esas listas estarían menos dispuestas a la defensa de los intereses generales que sus compañeros varones (o que las mujeres

elegidas a partir de listas elaboradas tradicionalmente). Aparte de que las leyes cremallera proscriben la existencia de formaciones políticas, digamos, "radicalmente feministas", pues también ellas tendrían que incluir en sus listas igual número de mujeres y de varones -un dato que no conviene olvidar-, hay al menos dos razones para pensar que el anterior presupuesto es falso. Una es que la oposición que la medida ha encontrado en algún partido político (singularmente en el PP) no se refiere al hecho de la paridad en sí, sino a que se trate de una medida impuesta, lo que significa que, en realidad, no se piensa que las leyes cremallera vayan a tener ningún efecto deletéreo en el concepto de representación política. Y la otra razón es que, si se pensara que las mujeres (de esas listas o de cualquier lista) tienen una mayor propensión a defender los intereses de su sexo, no se ve por qué no haya que aplicar la misma tendencia a los varones; y si se hace así, la consecuencia no sería sólo que la ley cremallera es una medida constitucionalmente permitida, sino estrictamente obligatoria: la única constitucionalmente posible.

Con las leyes cremallera -esta sería mi conclusión- ocurre como con las otras cremalleras. Pueden funcionar mejor o peor: pudiera ser que esas leyes no fueran las medidas más adecuadas

para luchar contra la discriminación política de las mujeres. Pero sólo "hacen daño" si se usan en prendas que se ponen directamente sobre el cuerpo desnudo; o en formaciones políticas temerosas de que su machismo pudiera quedarse literalmente en cueros.

## **44. Bioética, religión y razonabilidad (01/12/02)**

*Ser razonable suele ser más importante -y más difícil- que ser simplemente racional.*

Durante los últimos años he participado con cierta frecuencia en seminarios, mesas redondas, comisiones, etc. sobre cuestiones de bioética vinculadas con el estatuto del embrión (o, con más frecuencia, del preembrión: el óvulo fecundado hasta los 14 días). Muchas veces he tenido la impresión de que el verdadero problema de la bioética -y, en particular, de la investigación con preembriones que la discusión sobre las células madre ha puesto tan de actualidad- era la religión. O sea, que si la discusión sobre esos temas pudiera tener lugar dejando a un lado las creencias

religiosas de (algunos de) los participantes, sería relativamente fácil llegar a un consenso básico sobre las cuestiones esenciales. Por ejemplo, cualquier persona razonable tendría que aceptar que se pudiera investigar (con las cautelas y limitaciones que nadie de buen sentido discutiría) con células madre procedentes de preembriones sobrantes de tratamientos de fertilidad; la razón en este caso es bastante simple: esos preembriones - pasado cierto tiempo- no pueden ser usados con fines de procreación, y la investigación con células troncales podría dar como resultado (aunque no sea a corto plazo y aunque no sea seguro) la curación de enfermedades como la diabetes, el parkinson o el alzheimer.

Sin embargo, bien pensadas las cosas, quizás no esté justificado ese pesimismo en relación con el papel de la religión en el debate público sobre la bioética. Pues hay que reconocer que lo que verdaderamente resulta incompatible con la razonabilidad no es, sin más, el tener ideas religiosas, sino el seguir, en estas cuestiones, las doctrinas de ciertas organizaciones religiosas; singularmente, las de la Iglesia católica.

Adviértase que hablo de "razonabilidad" y no simplemente de racionalidad. No cabe duda de que un representante o un seguidor del magisterio

católico puede argumentar en esta materia sin incurrir en errores -falacias- de tipo lógico. Si se parte de que el óvulo fecundado tiene el mismo valor moral que -pongamos- una persona adulta que haya contraído diabetes o parkinson, entonces no tiene demasiado de extraño que se llegue a sostener lo que puede leerse en un reciente número de la revista "Arbil", directamente inspirado en el magisterio católico: "Si el único modo de obtener células madre aplicables al campo de la medicina reparadora fuera a partir de embriones (incluidos los "preembriones", término este último que los autores católicos suelen rechazar) , tampoco en este caso sería lícita su utilización, a pesar de ser muchísimos los enfermos que se podrían beneficiar de estas estrategias terapéuticas". Quien argumenta así lo hace racionalmente. Lo que vuelve a su argumento irrazonable es la premisa de la que parte.

Por lo demás, ser irrazonable, en el debate público, no es menos grave que ser estrictamente irracional. Pensemos, por ejemplo, en alguien que sustente una concepción política de tipo totalitario: una que se base en la superioridad de una determinada raza. Es perfectamente posible que esa persona defienda sus ideas sin cometer un solo error de carácter lógico y señalando adecuadamente los medios necesarios para lograr sus fines políticos

(el sometimiento de los individuos pertenecientes a la raza considerada inferior). Si sus propuestas nos resultan radicalmente inaceptables (no simplemente equivocadas o incorrectas) es porque las premisas (o algunas de las premisas) de las que parte las consideramos irrazonables. Pensamos que esas tesis (y quienes las sostienen) deben quedar fuera del debate público, y al hacerlo así estamos también reconociendo el carácter al mismo tiempo racional e irrazonable de las mismas. O sea, los enemigos de la discusión racional no son sólo los irracionales, sino también los irrazonables.

Naturalmente, llegados a este punto, el lector tiene todo el derecho a preguntarse en qué me baso para pretender que mi negación de razonabilidad a la Iglesia católica (en esta materia; no de manera general) es, a su vez, razonable. Y la respuesta, claro está, no puede darse sin apelar a una noción de razonabilidad que, me parece, es la que está de alguna manera presente en nuestras prácticas argumentativas: las razones que mutuamente nos damos en el discurso público tienen que poder ser comprendidas y, eventualmente, aceptadas por todos los otros, es decir, por cualquiera que participe en el debate como ciudadano libre e igual a los demás. Y esto es lo que no ocurre con las de la Iglesia católica, cuya comprensión y aceptación exigen un acto de fe que, por definición, deja fuera

a los no creyentes. Dicho de otra forma, no son razones que puedan ser universalizadas en el contexto de nuestras sociedades pluralistas, que puedan valer frente a todos. Pueden servir en relación con el fuero interno de un individuo, pero no pueden ser usadas en el foro público, si se quiere evitar la irrazonabilidad y sus consecuencias.

Constatar la irrazonabilidad de la Iglesia católica en estas materias no es, desde luego, un motivo de alegría para un no creyente; pero para un católico la cosa es mucho peor, pues la irrazonabilidad de la Iglesia le ha de plantear un problema de disonancia respecto a lo que constituye su sistema de ideas y creencias. Cabe, con todo, aducir algunas razones que podrían ayudarle a sobrellevar la situación. La más importante es ésta: lo que se considera irrazonable aquí no es partir de una noción trascendente de la vida, y ni siquiera la tesis de que esa vida comienza con la concepción, sino, exclusivamente, la incapacidad para ver que en el proceso que arranca con la fecundación del óvulo se producen ciertos cambios (como la implantación estable en el útero o la aparición del sistema nervioso) que no pueden carecer de toda relevancia moral. Además, no es insidioso recordar que la Iglesia católica no siempre sostuvo lo que hoy sostiene, y que su

postura actual proviene del pontificado de Pio IX, un Papa que se distinguió por ser un enemigo acerbo de derechos humanos básicos, como la libertad religiosa, y muchas de cuyas tesis serían hoy consideradas como irrazonables, también por la Iglesia católica. Tampoco parece inoportuno seguir recordando que otras confesiones próximas al catolicismo -el anglicanismo o el judaísmo- consideran aceptable la investigación con preembriones bajo determinadas condiciones. Y, en fin, si en las últimas décadas muchos católicos españoles han aceptado (a diferencia de la jerarquía de la Iglesia) como legítimas leyes que permiten el divorcio o que despenalizan diversos supuestos de aborto, no hay razón para pensar que la investigación con preembriones vaya a plantearles mayores problemas de adaptación.

Claro que también está la opción de abandonar una organización que se sitúa con tanta frecuencia fuera de los límites de la razonabilidad.

## **45. Libertad religiosa e igualdad (11/12/02)**

*Lo que ocurre muchas veces con las contradicciones "aparentes" es que son reales.*

Hace unos días, Manuel Alenda justificaba en estas páginas el despido de profesores de religión católica en las escuelas públicas, cuando la conducta extraacadémica de los docentes contradice la doctrina de la Iglesia Católica en materia de moral sexual; por ejemplo, por estar divorciados o por vivir en pareja sin estar casados. Su argumento parece ser éste: a primera vista, resulta contradictorio que el Estado (que es el que paga a esos profesores y formalmente –aunque a instancias de la jerarquía católica– el que los nombra y despide) contribuya a una acción que parece ir en contra de sus propias normas, esto es, de la libertad de creencias recogida en la

Constitución. Pero esa contradicción –continúa Alenda– es sólo aparente: el Estado –y los profesores de religión católica– no son más que instrumentos para garantizar el derecho de los padres a que sus hijos reciban una formación religiosa que esté de acuerdo con sus convicciones (de acuerdo con el artículo 27.3 de la Constitución); y los que –voluntariamente– envían a sus hijos a clases de religión, necesariamente aceptan esa situación, o sea, si desean que sus hijos reciban «adoctrinamiento» (es su terminología) en la religión católica, tienen que aceptar también que la jerarquía eclesiástica controle que el comportamiento de esos profesores sea conforme a sus dogmas.

Me parece que esa argumentación es defectuosa –falaz–, por diversas razones.

En primer lugar, yo no creo que pueda darse sin más por sentado que los padres que envían a sus hijos a esas clases de religión aprueben también las actuaciones de la jerarquía eclesiástica (y de las autoridades estatales) respecto a esos profesores. Alenda parte, en mi opinión, de una premisa falsa: la de que el único catolicismo existente –o posible– es el catolicismo integrista. ¿Pero no tienen los católicos liberales el derecho a que sus hijos reciban una formación religiosa

acorde con sus creencias? ¿Quién es el beneficiario del derecho que él esgrime: la jerarquía eclesiástica o los creyentes?

En segundo lugar, la contradicción que él señala no resulta en absoluto superada en su argumentación sino, más bien, enmascarada o desplazada. La plantea como si se tratara de un conflicto entre la libertad de creencias (de los profesores y de los individuos en general) y el derecho de los padres a que sus hijos reciban la formación religiosa y moral acorde con sus convicciones, pero esto me parece manifiestamente falso. La contradicción se produce entre la libertad de creencias (y la existencia de un Estado laico), por un lado, y el derecho atribuido a la Iglesia Católica en materia de educación religiosa, por el otro lado. En el conflicto, Alenda opta por el bando de la Iglesia frente al de las libertades individuales y el laicismo, pero nos deja ayunos en cuanto a cuáles puedan ser sus razones en favor de ese Estado semiclerical que parece defender.

En tercer lugar, si el conflicto tuviera lugar realmente —como Alenda pretende— entre la libertad de creencias y el derecho a la formación religiosa, me parece más que dudoso que tuviese que resolverse como él sugiere. Supongamos —es un ejemplo imaginado— que los padres que profesan

una determinada creencia religiosa desearan (y lograrán) que sus hijos reciban una formación religiosa de acuerdo con las creencias de su iglesia y que los dirigentes de esa organización decidieran que se debe expulsar a tal docente porque –pongamos por caso– ha accedido a que se le haga una transfusión de sangre, lo que resulta prohibido por ese credo. ¿Debería también el Estado en este caso contribuir a que se discrimine a un individuo por tal motivo, es decir, por haber realizado una acción –ser transfundido– tan perfectamente constitucional como la de divorciarse o vivir en pareja sin estar casado? ¿Qué ocurre cuando las creencias religiosas son contrarias a los valores constitucionales? ¿Debe el Estado contribuir a actividades que son contrarias a esos valores (la libertad y la no discriminación de los individuos) en los que descansa su legitimidad? ¿No parecería más razonable sostener que la colaboración del Estado a la formación religiosa –o de cualquier tipo– de los estudiantes tiene en todo caso como límite infranqueable los valores y los principios constitucionales?

Finalmente, al argumentar como lo hace, Alenda elude –yo diría que clamorosamente– el aspecto que, en mi opinión, constituye la clave de todo este asunto. Lo que causa este conflicto –que no es ninguna «contradicción aparente», sino bien

real- es el hecho de que nuestra Constitución (en el artículo 16.3) establece un régimen de libertad religiosa sin igualdad. Más claramente, una situación de privilegio a favor de la Iglesia Católica que supone la discriminación de las otras religiones y, aún más, la de quienes no profesan ninguna religión. Cuando se aprobó la Constitución, quizás existieran razones -como la necesidad de consolidar un sistema democrático de gobierno al que tradicionalmente se había opuesto la Iglesia Católica- para introducir esa anomalía. Pero alcanzada la estabilidad democrática, ¿no ha llegado ya el momento de reivindicar no sólo un régimen de libertad religiosa, sino también de igualdad; no un Estado semiclerical, sino uno plenamente laico en el que el Estado esté nítidamente separado de la Iglesia?

## **46. Perplejidad (19/12/02)**

*Hay una importante diferencia entre las falacias y las mentiras: las primeras pueden no ser intencionales.*

Acabo de leer el artículo de Manuel Alenda, "Las verdades del barquero", que me ha sumido en una gran perplejidad. Me gusta la discusión intelectual y no rehuyo la polémica -al contrario, no pocas veces incluso la busco-, pero he de confesar que en esta ocasión no me es nada fácil contestar a las críticas que se me formulan.

Probablemente algún lector -quizás el propio Alenda- pensará que esa sensación mía es una consecuencia directa de lo que mi crítico viene a decir al final de su artículo: para discutir sobre el tema del que, al parecer, estamos discutiendo (los límites de la libertad religiosa en un Estado de

Derecho) se necesita haber estudiado Derecho canónico y eclesiástico del Estado y él considera que ése no es mi caso; de ahí el bienintencionado consejo con que termina su reflexión: "¡zapatero a tus zapatos!". Por cierto, ¿no sería posible que alguien no sea capaz de fabricar un par de zapatos, pero sí de criticar al que los fabricó: si le parecen horrorosos, incómodos, mal rematados...? En todo caso, mi perplejidad tiene una causa más honda que el desconocimiento de muchos aspectos de esas materias que, he de reconocerlo, en mi caso es grande. Lo que me sume en la mayor de las perplejidades es que a esa ignorancia se le añade otra: no sé cuáles son las intenciones de Alenda cuando escribe lo que escribe. Y esto lo digo porque resulta que lo que puede leerse en su primer artículo (y supongo que lo mismo ha de aplicarse al segundo) lo había escrito sin "ni siquiera aspir[ar] a tener razón". De manera que no tengo más remedio que retractarme por el tono polémico que yo había adoptado en el mío y pedirle disculpas por mi incomprensión. Hasta ahora yo pensaba que cuando alguien escribía un artículo de opinión defendiendo una determinada tesis es porque aspiraba a tener razón...Pero ya se ve que no siempre es así.

Algo muy parecido me ocurre (y de ahí que vuelva a pedirle disculpas y a retractarme: no sé

por qué, pero este artículo parece querer adoptar la forma de una retractación en toda regla) por haber interpretado como si fuera una justificación un juicio -su juicio- de aprobación de una determinada conducta: el despido de profesores de religión católica por estar los docentes divorciados o vivir en pareja sin estar casados. Naturalmente, si él dice que no había pretendido justificar tal medida ("no soy quien para justificarlos, ni me corresponde ni lo pretendo"), yo haría mal en poner en duda su intención. Pero entonces -y de ahí mi perplejidad-, ¿qué diablos pretendía cuando escribió el artículo que escribió (el artículo sí que lo escribió, puesto que no lo desmiente)? ¿Habría quizás alguna forma de justificar una acción que no consista en justificarla? ¿Quizás no me sea dado comprender ese sutil concepto, en el que se basaba la actitud de Alenda, debido a mi ignorancia del Derecho canónico y eclesiástico del Estado?

En fin, mayor perplejidad me produce todavía la machacona insistencia de Alenda en calificar como falaces afirmaciones que me atribuye, y como no falaces otras que él mismo hace. El motivo en este caso de la perplejidad es el uso que hace de la palabra "falaz". ¿Estará Alenda innovando el lenguaje probablemente sin querer tener razón para ello y, por supuesto, sin pretender justificar semejante uso? He dedicado algún tiempo al

estudio de las falacias y tenía entendido que, desde Aristóteles, lo que se supone que puede o no ser falaz son los argumentos, las razones, pero no simples afirmaciones sobre hechos (como "el acuerdo con la Iglesia fue aprobado por el Congreso con 293 votos": es uno de los ejemplos que pone). Presuponer una premisa falsa (u omitir una verdadera) puede dar lugar a una falacia pero, en definitiva -esto es lo que yo entendía hasta ahora-, "falaz" no es un sinónimo de "falso", aunque ambos términos tengan cierta familiaridad de significado. Esto tiene alguna importancia para entender lo que yo quería decir -ya veo que equivocadamente- en mi artículo: no que Alenda mintiera al decir esto o lo otro (quizás por eso el título de su nuevo artículo), sino que los argumentos en los que apoyaba su tesis eran malos aunque aparentaban no serlo.

De manera que, resumiendo lo anterior, no me queda más remedio que admitir: que cuando sostengo una tesis con argumentos (por ejemplo, en forma de un artículo periodístico) pretendo tener razón en lo que sostengo; que si alguien muestra su aprobación por una acción y ofrece razones para ello, considero que su discurso es de tipo justificativo; y que tengo la costumbre -de la que este periódico es testigo y, quizás, cómplice- de examinar las opiniones que me parecen equivocadas (soy tan intolerante -debo confesarlo-

como para pensar que hay opiniones equivocadas) analizando las razones que las sustentan para comprobar si integran buenos argumentos, malos argumentos o argumentos falaces (malos, pero que parecen buenos). El lector comprenderá por eso mi sensación de perplejidad y de impotencia. Pues, ¿cómo replicar a alguien que muestra tal apertura de espíritu como para no suscribir ninguno de los anteriores postulados? En otra circunstancia diría que todo este artículo de Alenda es una monumental *ignoratio elenchi*, pero claro, ¿cómo decir eso sin pretender tener razón, justificar ciertos razonamientos, considerar otros como no justificados...? De manera que, sobre el resto, lo mejor será guardar silencio.

## **47. Las falacias de un desastre (05/01/03)**

*De premisas implausibles sólo pueden derivarse conclusiones inaceptables.*

Las consecuencias que ha producido el desastre del Prestige es la profusión de falacias cometidas por diversos dirigentes del PP en su intento de justificar la actuación de la Administración y de hacer frente a las muchas críticas que a la misma se le han dirigido desde diversos frentes: político, científico, ciudadano... Aunque no sea ni mucho menos seguro, entra dentro de lo posible que “nunca más” vuelva a producirse en nuestras costas una catástrofe ecológica semejante. Sin embargo, lo que no es posible pensar, pues es seguro que no ocurrirá, es que a partir de ahora los argumentos falaces vayan a ser desterrados del discurso

político. El episodio del Prestige ayuda a entender por qué, esto es, por qué los políticos -algunos políticos- utilizan malos argumentos tratando de que pasen por buenos. Y ofrece también algunas muestras destacadas de esos tipos de argumentos. Tres de ellos me han llamado particularmente la atención.

Los dos primeros ejemplos de argumentos falaces caen dentro de lo que suele llamarse “evadir la cuestión”, una categoría -o una estrategia- que parece ejercer una poderosa atracción sobre el presidente Aznar, el vicepresidente Rajoy y muchos otros -casi todos- los dirigentes populares que se han decidido a pronunciarse sobre el desastre (del Prestige). Así -primer ejemplo-, Aznar contestaba con las siguientes palabras a la objeción obvia de por qué no se había conducido el barco, en lugar de a alta mar, a alguna zona de la costa donde hubiese podido trasvasarse su carga sin causar semejante daño: “aún no he oído a ningún alcalde decir que lo llevaran a su término”. La réplica, la manera de poner al descubierto la falacia del presidente, puede adoptar diversas formas, aunque en el fondo se trate siempre de lo mismo: el argumento de Aznar presupone una tesis que él mismo no puede aceptar. Un lector, en la sección de “cartas al director” de un periódico nacional, le replica con razón: dado que tampoco se ha oído pedir a

ninguna madre o padre que su hijo sea el primer muerto en la guerra con Irak, "confío en que...siguiendo su lógica no se le ocurra enviar a nadie" a esa guerra. Y el periodista Miguel Ángel Aguilar, sin ironía, le recuerda que hay decisiones (como la de fijar el lugar en donde debe construirse un centro penitenciario o un cementerio de residuos nucleares) que deben tomarse aunque no sea a propuesta de los alcaldes o de los habitantes de una determinada zona.

El segundo ejemplo de evadir la cuestión es quizás más burdo que el anterior y, por ello, sorprende el empeño de Aznar por perseverar en la falacia en cuestión. En una entrevista que le hacía la agencia Efe (el 29 de diciembre), muchas semanas después del naufragio, el presidente seguía insistiendo en que lo del Prestige había sido "un accidente", que culpar al gobierno de ello era "profundamente equivocado" y, en términos conminatorios, añadía que quien lo hiciera "tendría que pagar en el futuro precios muy duros, porque cualquiera le podrá responsabilizar de cualquier cosa que pase". Pues bien, la pregunta a hacerse - me parece a mí- es ésta: ¿Hay alguien, a estas alturas, que no se haya enterado de que lo que se le reprocha al gobierno es otra cosa: antes del accidente, no haber tomado medidas para evitar, en lo posible, que ocurriera y para minimizar los

daños, en el caso de que ocurriera (contando con medios adecuados); y, después del accidente, haber tomado precisamente las decisiones que más podían contribuir a aumentar los daños? ¿Quién diablos es el destinatario del argumento de Aznar? ¿Tal vez el tipo de oposición -existente sólo en el mundo de los conceptos- que los propios dirigentes del PP han inventado para dar sentido al argumento?

El tercer ejemplo de falacia no consiste en evadir la cuestión; no podía serlo, si se tiene en cuenta que quien la comete, Manuel Fraga, es poco propicio a evasiones de ningún tipo y más bien un partidario decidido del estilo directo. Para justificar que los ministros del gobierno central no tengan que comparecer ante la comisión de investigación creada por el parlamento gallego y, de paso, que no tenga que crearse tampoco otra comisión en el Congreso con esa misma finalidad, no se le ocurrió mejor argumento que éste: "Visto que la oposición no ha sido leal, no había razón para darles demasiados instrumentos". Pues bien, para mostrar que se trata de un mal argumento no hace falta entrar a discutir si el comportamiento de la oposición ha sido o no leal; no es además nada fácil precisar qué deba entenderse por "lealtad". Basta con darse cuenta de que la creación de esa comisión no puede verse como un premio a obtener

por haberse comportado la oposición política de tal o cual manera. Cualquiera diría más bien que esa investigación es una obligación de los partidos políticos (del gobierno y de la oposición) hacia los ciudadanos, pues estos últimos tienen, sin duda, el derecho a conocer los detalles de un suceso que ha afectado de manera tan grave a los intereses públicos. La situación es, hasta cierto punto, semejante a lo que ocurre con la libertad de expresión: no es un derecho que los individuos posean porque han acreditado "buen" comportamiento o porque se pueda pensar que la van a utilizar con este u otro objetivo. Algo obvio...aunque quizás no lo sea tanto para el que ha sido ministro de información en una dictadura.

Al mostrar estos tres ejemplos de falacias no he tratado de ser original; tampoco lo han sido los políticos del partido popular al cometerlas. Pero hay veces en que insistir en lo obvio tiene su importancia. Termino por eso este artículo recordando dos obviedades que constituyen otras tantas lecciones argumentativas que nos ofrece el Prestige. La primera es que de premisas implausibles suelen derivarse conclusiones (muchas conclusiones) inaceptables; por ello, la mejor estrategia (cuando se argumenta o cuando se toman decisiones) no es perseverar en el error, sino rectificarlo lo antes posible...si se puede. La

segunda -aún más obvia- es que la propensión a cometer falacias es mayor cuanto más injusta es la causa que se trata de defender; o, dicho de otra forma, cuanta menos razón se tiene, tanto mayor es la necesidad de recurrir al engaño

## **48. Libertad condicional** (12/01/03)

*Muchos errores de argumentación son en realidad errores de interpretación.*

Una juez del País Vasco ha concedido el tercer grado y la libertad condicional a dos etarras condenados a 45 y a 27 años y que habían permanecido en prisión, respectivamente, 14 y 10 años. Ante la noticia, el ministro de Justicia declara que se siente "escandalizado" por esa decisión y señala las dificultades que tendría para explicar "a la madre de un guardia civil por qué un terrorista no ha cumplido su condena, ha salido de la cárcel y ha asesinado a su hijo". El de Interior manifiesta que "no nos gusta nada ver a terroristas en la calle" y que, para evitar esto, el Gobierno tomará medidas dirigidas a que "los condenados por terrorismo cumplan íntegras sus penas". El coordinador de

comunicación del PP acusa a la juez de "manga ancha" y le exige "mayor rigor" en sus decisiones. Y, en fin, el secretario general de ese mismo partido político comenta así la noticia: "no es nada positivo que haya decisiones judiciales que no entiende la inmensa mayoría de la sociedad española [que] quiere ver a los terroristas en la cárcel".

Para justificar su decisión, la juez en cuestión (en declaraciones y entrevistas publicadas en varios medios de comunicación) aduce esencialmente estos dos argumentos: que estaba "obligada" por la ley a tomar esa decisión; y que el criterio en que se basó es "el mismo criterio" que aplica a todos los presos. Además -lo que podría considerarse como argumentos adicionales- recuerda que, en los 350 casos anteriores en los que se concedió ese grado (beneficio) penitenciario a presos etarras, no se produjo ninguna reincidencia; señala que su decisión ha sido fruto de una concepción de la pena (acorde con la Constitución) que obliga a ponderar la finalidad retributiva (el castigo) con la prevención del delito y la reinserción social del delincuente; y, en fin, como "garantía" de su actuación imparcial trae a la memoria (ella o el periodista que la entrevista) que en un caso anterior (un etarra condenado a 298 años y que había cumplido 13) el Consejo General del Poder Judicial había abierto una investigación que fue archivada por no haberse

encontrado ninguna irregularidad en su actuación, y da a conocer que había pedido abstenerse en este caso y que su intervención en el mismo había sido consecuencia de una decisión del Tribunal Superior de Justicia del País Vasco que, de alguna forma, avalaba su imparcialidad.

¿Son correctos los argumentos de la juez? Y, si lo son, ¿qué ocurre con los de los dirigentes del partido popular? ¿Estamos quizás frente a un supuesto en el que el Derecho de los juristas, de los técnicos, se aparta de lo que sería el Derecho contemplado desde el prisma de la gente común y corriente, del "sano sentimiento de justicia del pueblo" interpretado en esta ocasión por los políticos "populares"?

La respuesta a la primera pregunta me parece que ha de ser positiva. Algunos de los argumentos de la juez apelan a hechos cuya verdad parece confirmada al no haber sido desmentidos - que se sepa- por nadie. Tampoco parece que pueda rechazarse su filosofía de la pena que cuenta con un apoyo constitucional claro: el apartado 2 del artículo 25 señala que las penas privativas de libertad "estarán orientadas hacia la reeducación y reinserción social". Y -lo que quizás sea el punto decisivo- el artículo 90 del código penal que aplica dice que si se dan determinados requisitos

(encontrarse el sentenciado en tercer grado de cumplimiento; haber extinguido tres cuartas partes de la condena; y haber observado buena conducta y que exista un pronóstico favorable de reinserción social) el juez debe establecer la libertad condicional. No dice el código que sea una facultad discrecional del juez tomar esa decisión, sino que los términos en los que está redactado el artículo ("se establece la libertad condicional...") parece que deben interpretarse en sentido imperativo, de manera que, en definitiva, la juez bien podría tener razón al sentirse "obligada por la ley" a hacer lo que hizo; o, por lo menos, el haber tomado otra decisión hubiese requerido probablemente incurrir en el "activismo judicial" que algunos críticos han atribuido precisamente a la juez en cuestión.

Sobre la bondad de los argumentos de los dirigentes populares cabe albergar, en mi opinión, más de una duda razonable. Por un lado, se trata de argumentos parciales, dirigidos a ocultar -o a que no se preste atención- a datos -razones- de la situación de gran relevancia (los aducidos por la juez) y que llevarían a una conclusión opuesta a la que ellos propugnan: a considerar justificada o, en todo caso, no manifiestamente injustificada, la decisión. Además, su estrategia argumentativa (suya y de diversos medios de comunicación) va dirigida a explotar las emociones de la gente (la

apelación a las pasiones es una de las más clásicas falacias), en lugar de a favorecer una discusión del problema en términos más fríos y "rationales". Y, sobre todo, existen motivos más que fundados para sospechar que la ofensiva justiciera del PP persigue objetivos "non sanctos" y no declarados: por un lado, es inevitable pensar que, al abrir este nuevo frente dialéctico, de lo que se trata, más que de otra cosa, es de distraer a la opinión pública del desagradable tema del Prestige; y, por otro lado, dado que para conocer la eficacia de las medidas que el Gobierno trata de impulsar (el nuevo sistema de aplicación de las penas) habrá que esperar unas cuantas décadas, y conociendo la alergia de los políticos al largo plazo, no queda más remedio que dirigir la mirada a objetivos más inmediatos...por ejemplo, de tipo electoral.

Queda por contestar la pregunta más complicada de las que antes me hacía. Pues aún aceptando que los argumentos de la juez son bastante mejores que los de los dirigentes del PP, la decisión de poner en libertad (aunque sea condicional) a alguien condenado, por crímenes realmente atroces, a 45 (o a 298) años y que ha permanecido en la cárcel durante 14 (o 13), entre otras cosas por considerar que ya ha extinguido las tres cuartas partes de la condena (la laxitud aritmética es consecuencia de una institución

franquista: la redención de penas por el trabajo), tiene que resultar, por lo menos, chocante. Con todo, quizás no esté de más recordar que el Derecho es un instrumento, necesariamente imperfecto, con el que hay que procurar obtener objetivos valiosos, pero limitados. Que alguien se haya desvinculado del terrorismo etarra después de haber pasado 13 o 14 años en la cárcel es, sin duda, un resultado positivo. Pero la decisión de la juez de otorgar la libertad condicional no significa poner fin a la carga moral y al reproche social que van unidos a la comisión de crímenes horrendos.

## **49. Las falacias de la guerra (09/02/03)**

*Las falacias acechan a quien pretende justificar una guerra (sobre todo si es preventiva).*

La opinión pública española, europea y, probablemente, mundial está mayoritariamente en contra (yo también lo estoy) de la anunciada guerra contra Irak. Pero una opinión fundada, a propósito de una cuestión de tanta trascendencia y complejidad, no puede dejar de examinar las razones que pueda haber en su contra: los argumentos que se dan a favor de la guerra. Además, conviene elegir los que, al menos en principio, parecen tener más fuerza, para ver de qué manera se los puede -si es que se los puede- atacar.

El primero de ellos, que parece haber constituido el centro de la reciente intervención en la ONU de Colin Powell y de Aznar en el Congreso de los diputados, es un argumento de tipo fáctico: El régimen de Sadam Husein oculta armas de destrucción masiva y es un peligro para la paz mundial. Si la primera afirmación (la ocultación de armas) se evaluase de acuerdo con criterios de tipo judicial, habría que decir que las pruebas ofrecidas por el norteamericano y reiteradas por el español no pueden considerarse como suficientes para fundamentar a partir de ellas una condena. Pero uno la opinión pública- no tiene por qué situarse exactamente en la posición institucional de un juez, y si no lo hace, podría muy razonablemente llegar a la conclusión de que esa afirmación es muy probablemente verdadera: al fin y al cabo, no pocas veces ocurre que un juez considera como no probados hechos respecto de los cuales la gente en general (o mucha gente y no sin fundamento) tiene la certeza de que han ocurrido. Algo semejante podría decirse de la segunda afirmación (ser un peligro para la paz mundial), aunque con la dificultad de que la noción de "peligro" apunta hacia el futuro, y el futuro, obviamente, no está (como el pasado o el presente) cerrado. Frente a esto, se puede aducir -con razón- que Irak no es la única amenaza para la paz mundial ni el único Estado que dispone de armas destructivas; Estados

Unidos tiene incomparablemente más armas destructivas y puede ser visto también - particularmente la actual administración Bush- como una amenaza para la paz; pero ese -bien pensadas las cosas- no puede ser el argumento último a esgrimir contra los Buhs, los Powell o los Aznar.

La razón más poderosa me parece que es esta otra: el anterior argumento a favor de la guerra es incompleto. Y para completarlo, se necesita añadir una premisa (ahora normativa) que dijera algo así como lo siguiente: "si un país oculta (o tiene) armas de destrucción masiva, es visto por otros (o por la comunidad internacional) como una amenaza para la paz y no acepta destruir esas armas, entonces está justificado que se le haga la guerra" ¿Hay algún argumento que justifique semejante premisa?

Los partidarios de la guerra creen que sí. La premisa normativa la suministra la serie de disposiciones de la ONU (en particular, la famosa 1441) que Irak habría violado al ocultar armas o, si se quiere, al no destruirlas. ¿Es eso cierto? De nuevo, alguien que se esfuerce por ver las cosas con imparcialidad tendría que decir que sí, que Irak ha violado el Derecho internacional. Pero con ello no está todavía fundamentada la premisa que nos faltaba. Y no lo está por diversas razones. Una es

que la aplicación fundada de esas disposiciones parece presuponer la aceptación en su conjunto de las normas del Derecho internacional, o sea, el carácter obligatorio de ese sistema normativo; sin embargo, muchos países -empezando por los Estados Unidos- han violado con gran frecuencia la legalidad internacional, sin haber sufrido sanciones por ello; de manera que, en el mejor de los casos, nos encontraríamos con una norma -una premisa normativa- que los partidarios de la guerra no aceptan en forma genuina. Otra razón es que las disposiciones violadas no establecían sin más esa consecuencia: la sanción de la guerra. Sin embargo, ¿qué ocurriría si el Consejo de Seguridad de la ONU dictase una nueva resolución autorizando acciones bélicas contra Irak? Pues ocurriría que a partir de entonces existirían razones jurídicas para hacer la guerra, pero no -o no necesariamente- que la guerra pasara a ser justa, a estar justificada. Para que ocurriera tal cosa, se necesitarían razones que fueran más allá del Derecho, que justificasen la norma -o la disposición- en cuestión ¿Las hay?

De nuevo, los partidarios de la guerra ofrecen varias razones para ello. Una interesante línea argumental es la que se encuentra en un brillante artículo de Lamo de Espinosa del martes pasado. En su opinión, el argumento más importante a favor de la guerra no es lograr la democratización

de Irak, luchar contra el terrorismo y ni siquiera lograr el desarme de ese régimen, sino evitar el efecto de contagio, la proliferación de armas de destrucción masiva que produciría el no emprender acciones bélicas contra ese régimen. Lamo considera razonable hacer cuanto sea posible para evitar la guerra y para obtener una resolución favorable de la ONU, pero considera justificado pasar por encima del Consejo de Seguridad (violar el Derecho internacional) si algún país usa su derecho de veto "irresponsablemente" para evitar la intervención. No me parece, sin embargo, que se trate de una buena argumentación. Desde luego, podría darse el caso de que en alguna situación estuviese justificado emprender una acción tan grave como una guerra para evitar un gran mal y, en ese sentido, quizás no tengan razón los que piensan que nunca está justificada una "guerra preventiva". Pero para que lo estuviese, tendrían que darse circunstancias que hoy no se dan: tendría que tratarse de un mal inminente (por tanto, no bastaría con la existencia de un peligro abstracto), la guerra tendría que ser el único medio disponible y, sobre todo, habría que estar razonablemente seguro de que los males producidos por la guerra no iban a ser mayores que los que ésta trata de evitar. Aparte de eso, Lamo parece olvidar que la guerra de la que estamos tratando persigue también otros objetivos (o, al

menos, no es absurdo pensar que los persigue) bastante menos presentables: afianzar la hegemonía de los Estados Unidos o controlar los yacimientos petrolíferos.

Otra posibilidad es la que suministra el "realismo político" que Herrero de Miñón (en un artículo también de esta semana) caracterizaba a partir de estos dos principios: 1) el criterio que rige las relaciones exteriores de un Estado son sus propios intereses, debidamente ordenados; 2) para servir a ese interés hay que acomodarse a las estructuras de poder que rigen entre los Estados. Pues bien, esa doctrina parece ser, al menos en parte, la esgrimida por Aznar en el Congreso, cuando concluyó su primera intervención señalando que su postura era la requerida por "los intereses permanentes de España". Hay, sin embargo, bastantes razones para dudar de que el realismo político pueda justificar esta guerra. Una es que determinar cuáles son los intereses (permanentes o no) de un país puede ser cuestión de considerable polémica: sin ir más lejos, la interpretación de Aznar (y es de suponer que del partido popular en su conjunto) no es compartida por ninguno de los otros dirigentes del resto de los partidos políticos, como tampoco por el propio Herrero de Miñón (en el artículo antes indicado) ni, me atrevo a decir, por la inmensa mayoría de los

españoles. Otro inconveniente es que, aplicando esos principios del realismo político, se podría llegar fácilmente a la conclusión de que una misma guerra podría estar justificada para algunos países (por ejemplo, para los Estados Unidos, que quizás tengan algo que ganar en ella), pero no para otros (por ejemplo, no para Europa o para el mundo árabe), lo que hace que el propio concepto de justificación se desvanezca. Y una última objeción - la más importante- es que el realismo político presupone una tesis inaceptable: la de que los argumentos morales no se aplican -o no se deben aplicar- al campo de la política internacional. Ahora bien, si no nos parece justificado el comportamiento de un individuo que considera siempre aceptable sacrificar los intereses de los demás a los suyos propios, ¿por qué tendría que parecérnoslo en el caso de las relaciones entre los Estados? ¿Acaso los Estados no están formados por individuos, por seres humanos, a los que afectan las acciones de otros Estados (por ejemplo, una guerra)? ¿Por qué iba a estar bien poner siempre nuestros intereses, en cuanto pertenecientes a tal Estado, por encima de los intereses de quienes forman parte de otros Estados?

Como es obvio, la única forma de justificar en última instancia una guerra es apelando a razones morales. Naturalmente, las razones morales no

tienen por qué estar -y no lo están- de espaldas a consideraciones jurídicas o a tomar en cuenta las consecuencias y los intereses implicados en las acciones que se trata de enjuiciar. Pero sí que han de ser razones que pretendan valer universalmente y que entren a considerar, de manera imparcial, los intereses de todos los afectados. Las razones de Bush, de Powell, de Aznar...no son razones de ese tipo. Y en eso es en lo que, fundamentalmente, hemos de diferenciarnos los que vayamos a manifestarnos el próximo día 15 en contra de la guerra.

## **50. Excomuni3n** (02/03/03)

*Lo que caracteriza al irrazonable es una incapacidad para ver diferencias donde la gente (razonable) las encuentra*

Leo con asombro la noticia de que el arzobispo de Toledo considera como un "atentado contra la humanidad" el aborto que se le ha practicado a una ni1a nicaragüense violada hace cuatro meses. Y dejo sin contestar la invitaci3n que me llega a través de Internet para sumarme a la campa1a "yo tambi3n quiero ser excomulgada/o".

El asombro no necesita, me parece, de mucha explicaci3n. Normalmente se habla de atentados o de cr3menes "contra la humanidad" para referirse a genocidios y acciones por el estilo, pero nadie -que yo sepa- considera que los autores de homicidios o

de asesinatos, digamos "normales", han cometido "crímenes contra la humanidad": Ni siquiera en el caso de acciones terroristas tan horribles como la matanza de Atocha o el atentado a Hipercor recuerdo que se hablara en esos términos. Y -de esto estoy prácticamente seguro- la Iglesia no ha excomulgado a nadie por su participación en atentados de Eta. ¿Cómo no va a resultar entonces asombroso que el aborto que se le practica a una niña en las condiciones que todos conocemos se considere una acción más grave que las antes mencionadas?

De todas formas, como el asombro es, en no pocas ocasiones, fruto de la ignorancia o de la precipitación del asombrado, conviene conocer (y reflexionar sobre) las razones que esgrime quien ha realizado la acción que nos provoca ese sentimiento. Las del arzobispo parecen ser éstas: "es un atentado contra la humanidad, porque todo aborto es un atentado contra la humanidad". Bien. Nada que objetar desde el punto de vista de la lógica que, con razón, se llama formal: si uno acepta la premisa "todo aborto es un atentado contra la humanidad", necesariamente tiene que hacer lo mismo con la conclusión que extrae el primado de España. ¿Pero se puede aceptar la premisa? ¿Es racional -o, quizás mejor, razonable- hacerlo? Mi respuesta es que no lo es, y no lo es

para nadie: ateo, agnóstico o creyente de cualquier confesión.

Para empezar, como creo haber ya argumentado, no es razonable afirmar que el aborto en las condiciones mencionadas pueda considerarse como un atentado contra la humanidad. Simplemente, nadie que reflexione mínimamente sobre el asunto puede pensar que esa conducta sea equiparable a las acciones que normalmente calificamos así. Supongamos entonces que el arzobispo se precipitó o que empleó una expresión desafortunada y que lo que verdaderamente quiso decir es que cualquier aborto es una acción ilícita, gravemente ilícita. ¿Podríamos aceptar entonces que su actitud es razonable, aunque quizás no la compartamos?

La respuesta, en mi opinión, sigue siendo negativa. Esa actitud es irrazonable porque, aunque se piense que el aborto es un atentado contra la vida humana, todos los abortos no son iguales, de la misma manera que no lo son todos los actos consistentes en ( o que contribuyen a) quitar la vida a alguien. La Iglesia católica acepta por supuesto que en un homicidio hay circunstancias que modulan la gravedad de esa acción, y no considera que sea ilícito matar en legítima defensa o en estado de necesidad, ni

tampoco -o, al menos, no siempre- en una guerra, aunque quitar la vida a alguien sea un hecho en sí mismo disvalioso. ¿Por qué entonces no iba a haber circunstancias que lleven a matizar el juicio que se haga frente a una acción de aborto, aunque la acción de abortar se valore siempre negativamente? No quiero hacer demagogia, pero si no fuera por esa modulación del juicio moral de acuerdo con las circunstancias, y dada la postura del Vaticano al respecto, Aznar y la plana mayor del Partido popular tendrían que pensar que corren el riesgo de ser excomulgados si la guerra contra Irak termina por producirse; recuérdese que el criterio usado por el cardenal nicaragüense Obando para delimitar el ámbito de los excomulgados fue el de "haber colaborado a facilitar el aborto".

La irrazonabilidad del arzobispo español y del cardenal nicaragüense consiste, pues, en lo siguiente: en ser incapaces de ver diferencias donde la gente razonable las encuentra; por esa misma razón, sería irrazonable equiparar a Aznar con Sadan Husein, y sin duda es esa confianza en la razonabilidad papal a la hora de dispensar excomuniones por cuestiones bélicas lo que le permite a nuestro presidente del gobierno dormir tranquilo (al menos por ese lado). El arzobispo de Toledo, en suma, no comete un error de argumentación, sino que hace imposible la

argumentación racional, lo que es bastante más grave: pues ser irrazonable es, desde cierto punto de vista, peor que ser simplemente irracional.

La importancia de ser razonables deriva del hecho de que en nuestras sociedades hay una serie de cuestiones -una de ellas es la del aborto- respecto de las cuáles la gente tiene opiniones radicalmente encontradas. Con esas discrepancias podemos -debemos- convivir, pero siempre y cuando no sean tan profundas que hagan imposible cierto grado de acuerdo en que se basa toda discusión racional. En el caso que nos ocupa, será posible discrepar con el católico que considera que el aborto es una acción ilícita, pero que no condena el de la niña nicaragüense, dadas las circunstancias; no lo consideramos irrazonable, porque con él parece posible entablar un diálogo acerca de en qué circunstancias un aborto, cuando menos, no es condenable.

Quizás el lector se pregunte por qué, a pesar de todo lo anterior, no he querido sumarme a la campaña "yo también quiero ser excomulgada/o". La respuesta es sencilla, y espero que no resulte irrazonable por un excesivo afán de coherencia. Pero uno no puede pedir ser apartado de (o ser sancionado por) una organización a la que no pertenece.

## **51. Virtudes judiciales** (09/03/03)

*Las razones del Derecho no sólo tienen que ser buenas; también tienen que parecerlo.*

Hace un par de semanas, el pleno del tribunal constitucional dictó un auto desestimando la recusación de su presidente en relación con la ley de partidos políticos. Como el lector quizás recuerde, la recusación la había planteado el gobierno vasco por entender que ciertas declaraciones de Jiménez de Parga, en el contexto de un acto público, le habían hecho perder la condición de imparcial. Exactamente, a la pregunta de una periodista de si la eventual ilegalización de Batasuna (por el tribunal supremo, y en aplicación de la ley recurrida) iba a superar el trámite constitucional (tal ilegalización presupone que el

tribunal constitucional declare la constitucionalidad de la ley de partidos políticos), el presidente respondió: "Yo espero que lo hagamos lo mejor que sepamos y que consigamos una ilegal..., digo una solución favorable". La tesis del gobierno vasco era que esas declaraciones suponían que el presidente del tribunal constitucional había tomado ya partido a favor de la desestimación del recurso, lo que suponía que tenía un "interés directo" en el proceso (en la desestimación) lo cual, finalmente, constituye una de las causas de recusación establecidas en la ley.

La mayoría del tribunal constitucional entendió que no había razones para aceptar la recusación porque, si bien las palabras del presidente tenían un "significado equívoco", la interpretación que de ellas hacía el gobierno vasco era sólo "una de las posibles(...) del *lapsus linguae* del recusado", pero a partir de ellas no podía afirmarse "con seguridad" que se hubiera producido "una apariencia de parcialidad"; un entendimiento "recto, razonable y carente de prejuicios" no permitía afirmar "con rotundidad" "que las sospechas o dudas sobre la imparcialidad del recusado se encuentren objetiva y legítimamente justificadas".

En mi opinión, la fundamentación del tribunal constitucional es, en este caso, menos que débil. Aparte de otras razones en las que no cabe entrar aquí, el auto aplica, para dar por acreditado un hecho (la pérdida de imparcialidad de su presidente), un test (digamos: certeza más allá de toda duda razonable) que parece adecuado cuando se trata de establecer si alguien ha cometido o no un delito, pero no si lo que se discute es, simplemente, si alguien se encuentra o no en las condiciones exigibles para decidir jurídicamente un caso. Dicho sea sin sarcasmo: Jiménez de Parga no merecía que se le tratara como a un presunto delincuente.

La minoría del tribunal (5 de sus 11 miembros) lo entendieron también así. En el voto particular que suscribieron, señalaban que lo que había que dilucidar no era si el presidente tenía o no la intención de decir lo que dijo", sino si "sus palabras" pudieron despertar "una duda fundada de parcialidad", lo que les parecía incuestionable. Además, reprochaban a la mayoría el haber modificado injustificadamente el criterio anterior del tribunal constitucional español y del tribunal europeo de derechos humanos: hasta ahora bastaba con la "sospecha justificada de parcialidad", pero a partir del auto, lo que parece exigirse para apartar a un juez por falta de

imparcialidad sería un grado de certeza que resulta casi imposible de probar.

La lectura de ese voto particular hace pensar que la contundencia con que se expresan los magistrados disidentes está motivada en buena medida por el hecho de que se trataba de la segunda vez que, por el mismo caso, se recusaba al presidente por manifestaciones que había hecho ante la opinión pública. Y seguramente no resulta tampoco descabellado pensar que lo que llevó a algún miembro de la mayoría a suscribir el auto fue el temor de que, si se admitía la recusación, la posición del presidente -y quizás el "prestigio" del tribunal- podía tambalearse.

El auto no plantea, pues, únicamente un problema técnico-jurídico de mayor o menor complejidad, sino también -yo diría que sobre todo- un problema de gran trascendencia política. El tribunal constitucional -con su presidente al frente- decidirá, en las próximas semanas, sobre la constitucionalidad o no de la mencionada ley de partidos políticos y, en el futuro, sobre las cuestiones de mayor significación política (y moral) para el conjunto de los ciudadanos. Sus decisiones no sólo deben estar bien fundamentadas en Derecho, sino que sería deseable que logran el mayor consenso posible lo que, a su vez, requiere

que sus magistrados gocen de una amplia legitimidad; por eso suele decirse -con toda razón- que los miembros del tribunal constitucional -y, en general, los jueces- no sólo deben ser independientes e imparciales, sino que además deben parecerlo.

A donde quiero ir a parar con todo esto es a un punto no considerado en el auto pero, en mi opinión, de no poca importancia. Se trata de que el buen juez (por eso es tan difícil serlo) no es únicamente el que conoce el Derecho positivo y lo aplica sin incurrir en desviación de ningún tipo (no prevarica, no incurre en causa de recusación, no comete faltas disciplinarias), sino el que, además de todo eso, ha desarrollado ciertos rasgos de carácter a los que bien puede llamarse "virtudes judiciales". La prudencia, la valentía, la autorrestricción (la modestia), la discreción, la capacidad para aproximarse de manera empática al problema que ha de juzgar...son cualidades sin las que no se puede ser un buen juez. Aunque no se incurra en ninguna causa de recusación.

## **52. Canallas** (11/03/03)

*Quien renuncia a su autonomía moral renuncia también a argumentar racionalmente.*

Soy profesor universitario desde hace casi 30 años; la mayor parte del tiempo, en la Universidad de Alicante. He vivido, por ello, el crecimiento espectacular de las universidades españolas en cuanto a medios materiales se refiere -el campus de la de Alicante es uno de los mejores ejemplos-, y también en cuanto a logros intelectuales -sin exageración, puede decirse que no hay disciplina que no cuente hoy con profesores españoles que la cultiven al más alto nivel. Pero también he presenciado espectáculos deprimentes: las autoridades políticas -las de esta comunidad- empeñadas en destruir a un rector y, de paso, a su

universidad; miembros prominentes de la comunidad universitaria que -como al parecer decía el finado Emilio Romero de sí mismo- no se venden al mejor postor político, sino que se alquilan; la elaboración de planes de estudio como si se tratase de repartir un pastel entre comensales glotones, ávidos de conseguir un poco más de chocolate o de crema; el nombramiento de profesores haciendo dejación de toda pretensión por alcanzar una decisión justa...

Nada hay, sin embargo, tan deprimente, tan descorazonador, como presenciar el acanallamiento de no pocos jóvenes profesores en virtud de los pactos feudales que parecen haber suscrito con sus señores: los profesores maduros o, simplemente, que han llegado a los puestos más altos del escalafón. Son jóvenes -y algunos no tan jóvenes- que han renunciado a su autonomía moral. Con ellos no cabe discutir un problema de la comunidad universitaria con vistas a alcanzar algún acuerdo, alguna decisión, porque su voluntad no les pertenece; lo que cuenta es la voluntad de sus señores -de sus "jefes"- que les señalan a quién deben votar en tal elección, o qué tesis deben defender en tal reunión. A cambio esperan recibir protección para llegar algún día a ser jefes...y comportarse con sus nuevos vasallos -los jóvenes

por venir- como ahora se comportan con ellos sus señores.

¿Cómo se ha llegado a esta situación? O, para ser más ecuánime: ¿por qué no hemos sido capaces de salir de ella? Quizás no sea tan fácil contestar a esas preguntas. A bote pronto, a uno se le ocurre pensar que el encanallamiento moral se debe, esencialmente, a las peculiaridades del mundo universitario, al hecho -quizás inevitable- de que la vida académica, el desarrollo profesional, depende aquí, mucho más que en otros campos, de relaciones personales que implican a muy pocos individuos; a que, en definitiva, las relaciones de poder -presentes en todo el espacio social- tienden a densificarse a medida que existen menos mediaciones y más proximidad entre los que mandan y los que obedecen, los que ejercen el poder y los sometidos al mismo. Pero esa quizás no sea toda la explicación. Por un lado, aunque la vida universitaria tal vez no sea en ninguna parte la mejor escuela para el desarrollo moral del individuo, no en todas las latitudes (digamos, en "los países de nuestro entorno cultural") se ha llegado a los niveles de miseria moral a los que aquí hemos llegado. Y, por otro lado, el fenómeno del encanallamiento moral en España no se restringe al espacio universitario. ¿Cómo interpretar si no el espectáculo de los parlamentarios del PP, todos

ellos partidarios de las tesis de su jefe cuando, por parte de la población, más del 90% se manifiesta en contra? ¿Alguien conoce una mejor expresión para calificar ese hecho que la de "encanallamiento político"?

En fin, se me dirá que nadie se vuelve canalla -canalla universitario o canalla político- por su gusto, sino por obligación. A lo cual, sólo puedo contestar que frente a esa "obligación" hay otra de índole superior: la de actuar como un ser moral, como un individuo autónomo. Y, en todo caso, puesto que los tiempos quizás no sean propicios para pedir desmesuras, yo me atrevo a solicitar de esos jóvenes profesores universitarios que, si no ven posible recuperar su autonomía moral, al menos no den el paso del nihilismo moral al cinismo moral. Que no hagan como Ruiz Gallardón, que interpretó la petición de los parlamentarios de la oposición en el sentido de que la votación sobre la guerra contra Irak fuera secreta como si se tratara de "una agresión a nuestra certeza moral".

### **53. Legalidad y moralidad (30/03/03)**

*Distinguir (en el pensamiento) no es lo mismo que separar (en la realidad)*

Quienes están en contra de esta guerra consideran, de manera prácticamente unánime, que la misma es ilegal. Sin embargo, parecería que esa no puede ser la razón decisiva para oponerse a la guerra. Una guerra -al menos en principio- podría ser legal -de acuerdo con la legalidad internacional- pero injusta, inmoral; o bien podría ser ilegal pero moral, en cuyo caso estaría justificado hacerla. Cuando se presenta un dilema de este tipo -entre legalidad y moralidad- actúa bien quien obra de acuerdo con las razones morales, aunque ello le suponga arrostrar los inconvenientes que, en general, tiene oponerse al Derecho, a la legalidad. Por algo consideramos

como un prototipo de comportamiento moral el de la Antígona de Sófocles, que desobedece el decreto de Creonte que prohibía dar sepultura al cadáver de su hermano (muerto precisamente en la guerra) y está dispuesta a sacrificar su vida con tal de seguir los dictados de su conciencia (encarnados en una ley que ella estima está por encima de los mandatos humanos).

No pocos dirigentes del PP parecen empeñados, en los últimos días, en presentarnos a Aznar -y, en consecuencia, a todo su partido- como una nueva Antígona, dispuesta a inmolarse en las urnas con tal de actuar «asumiendo sus responsabilidades» (lo que, en la jerga política, parece querer decir: de acuerdo con principios morales). Una vez sentada esa premisa, otros (estoy pensando en un periodista de la tertulia matutina -la del viernes- de Radio Nacional) se esfuerzan por extraer una consecuencia que podría parecer bastante lógica: no está justificado que la opinión pública castigue al PP precisamente por haber actuado en esta cuestión de manera moral, a diferencia del comportamiento -únicamente explicable por razones de estrategia electoral- de los partidos de la oposición. El periodista en cuestión no consideró que debiera dar algún argumento para mostrar por qué atribuía carácter moral a las actuaciones de Aznar y sus secuaces; quizás

porque pensara para sus adentros que, dado que la radio y la televisión públicas se han convertido desde hace cierto tiempo en un centro de propaganda del PP, bastaba con infundir ánimos a una audiencia a la que suponía deseosa de volver a identificarse con el partido y con sus líderes.

Pero este no es el caso de Julio Carabaña que ese mismo día (en El País) publicaba un artículo defendiendo el «muy moral ataque al actual régimen de Bagdad», con argumentos que, en mi opinión, merecen ser considerados con atención. La tesis de Carabaña viene a ser la siguiente. La moralidad de las guerras –y, en general, de las acciones– no tiene que ver con las intenciones sino, esencialmente, con las consecuencias –deseadas o no– que producen. Es posible que esta guerra sea ilegal y que las intenciones de Bush y de Blair (las de Aznar, ¡ay!, no parecen contar para nuestros sociólogos) no sean precisamente santas, pero él considera su deber moral (deber que, obviamente, se extiende a cualquier agente moral: Carabaña no es un subjetivista en ética) apoyarla, «porque su consecuencia es con toda probabilidad la eliminación de un mal mucho mayor que el daño que pueda provocar».

Pues bien, yo no creo que Carabaña se equivoque al pensar que, por lo menos en relación

con acciones como llevar a cabo una guerra, lo decisivo para calificarla como moral o inmoral son las consecuencias. En donde se equivoca, me parece, es en el concepto que parece tener de consecuencia si se me permite un poco de pedantería profesional, diría que, si en lugar de sociólogo hubiese sido filósofo moral (y hubiese frecuentado los textos en los que se discute acerca del utilitarismo: la teoría moral que, en los tiempos modernos, se identifica con el consecuencialismo en ética), habría sido probablemente más cauteloso al sostener lo que sostiene. En primer lugar, porque no está nada claro que las intenciones de las acciones puedan aislarse de las consecuencias: si las intenciones de los Estados Unidos –que, al final, son las únicas que cuentan– fuesen realmente el control político de una región estratégica, ¿podríamos estar seguros de que se producirá, a medio o largo plazo, la liberación del pueblo de Irak? ¿No parece entonces al menos razonable que las intenciones de los invasores sean también tomadas en consideración cuando se trata de enjuiciar la moralidad de la guerra? Y en segundo – y fundamental– lugar, porque las consecuencias de las acciones no sólo suelen ser imprevisibles, sino que (especialmente si no se trata de la acción de un individuo aislado, sino nada menos que de una guerra) son difícilmente delimitables. La consecuencia de esta guerra no será únicamente la

de acabar con Sadam Husein, sino también con muchos otros iraquíes y no iraquíes (el artículo de Carabaña estaba sin duda escrito algunos días antes de ser publicado) y, lo que a la larga puede ser más grave, con el Derecho internacional como instrumento civilizatorio: imperfecto, pero insustituible. La cuestión no está -como él supone- en preferir la moralidad a la legalidad, sino más bien en darse cuenta de que la ilegalidad de la guerra -de esta guerra- tiene un hondo significado moral. Lo que cuenta, en efecto, son las consecuencias, pero todas las consecuencias. Quienes estamos (o muchos de los que estamos) en contra de esta guerra no es porque consideremos que todas las guerras sean inmorales o porque seamos antiamericanos viscerales (yo ni siquiera soy antiamericano), sino porque nos parece que las consecuencias que producirá -que está produciendo- son inasumibles por razones morales.

Carabaña acaba su artículo recordando el dilema de Antígona y situándose, como ella, no del lado de la ley de la ciudad, sino del de la justicia: «el progreso de la democracia, la libertad y el respeto a los derechos humanos». De acuerdo. Pero a mí me cuesta mucho trabajo pensar que Bush, Blair o Aznar sean las Antígonas de nuestros días. Yo los veo más bien en el lugar de Creonte:

representantes de la ley del más fuerte, no de la ley de la razón.

## 54. Problemas de conciencia (06/04/03)

*La apelación a la conciencia funciona en ocasiones como una modalidad de la falacia de la autoridad, es decir, como un expediente para evitar dar razones (debidas)*

El argumento más poderoso que en los últimos días han utilizado quienes están en contra de esta guerra tiene la forma de una simple pregunta cuyos destinatarios han sido diversos dirigentes del Partido Popular: «¿Siente remordimiento de conciencia al ver las horribles imágenes de destrucción humana que está deparando la guerra?»

La cuestión recuerda una famosa falacia, la de la «pregunta sugestiva», que se produce, por ejemplo, cuando el que interroga a alguien acusado

de maltratar a su esposa le espeta un: «¿ha dejado ya de golpear a su mujer?». La trampa, como se sabe, consiste en que se trata de una pregunta cerrada, que sólo puede contestarse con un si o un no (y ambas contestaciones implican reconocerse como culpable), mientras que se excluye (o se hace muy difícil) la opción de una respuesta que suponga declarar su inocencia: «nunca he maltratado a mi mujer». No me parece, sin embargo, que sea este el caso de la pregunta dirigida a los dirigentes del PP, porque ellos están en una situación en la que pueden contestar eludiendo un simple «si» (lo que supondría reconocer su culpabilidad en la guerra) o «no» (con lo que estarían mostrando su falta de conciencia moral). Algunos de ellos lo han hecho así, pero los resultados –me parece– distan de ser satisfactorios.

Una posibilidad es la salida de Fraga: «El problema no es saber si hay víctimas. Es como si usted me dice si no sería necesario prohibir el uso de automóviles en las carreteras, teniendo en cuenta que cada año muere...». Ahora bien, equiparar las víctimas de la guerra con las de los accidentes de automóvil no sólo es falso, sino que tiene también algo de brutalidad moral: las acciones de las tripulaciones de los bombarderos no se asemejan a las de los conductores que de manera fortuita o por negligencia ocasionan

accidentes con víctimas sino, en todo caso, a las de los «conductores suicidas» que conducen a gran velocidad por una autopista en sentido contrario al permitido; la diferencia es que los pilotos de estos aviones (y quienes los envían y apoyan) no son «suicidas » y ni siquiera puede decirse que corran un serio riesgo.

Otra posibilidad consiste en negarse a contestar la pregunta, como ha hecho la ministra de Educación. Sin embargo, el silencio ante una pregunta que de alguna manera sugiere la culpabilidad del interrogado es una actitud comprensible (un derecho) para alguien enfrentado a un proceso penal. Pero se entiende bastante menos en el caso que nos ocupa: al callar, la ministra parece querer mostrar la improcedencia de la pregunta, pero cualquiera diría que mejor hubiese hecho explicando a la opinión pública por qué la pregunta en cuestión resulta improcedente. Al no hacerlo así, lo que transmite es, simplemente, que no tiene una explicación satisfactoria; que ese tipo de pregunta constituye para ella un problema irresoluble, un dilema.

Una variante de esta última actitud es la que puede encontrarse en un artículo (publicado en ABC del pasado jueves) de Andrés Ollero, destacado filósofo del Derecho y miembro prominente del PP y

del opus dei. Ollero ironiza –quizás no sin razón– al señalar que los mismos que al hablar de educación acusan al PP de confesional, parecen ahora empeñados en instar al Vaticano a que excomulgue a sus adversarios políticos. Afirma haberse planteado el problema «en conciencia» y se manifiesta dispuesto a no sacrificar nunca sus «convicciones morales a la disciplina del partido». Pero su conclusión –su respuesta– no es otra que «dejar a cada cual lidiar con su conciencia». A lo cual no habría nada que objetar, si no fuera porque la conciencia de quienes ocupan cargos de responsabilidad pública les puede llevar a tomar decisiones que afectan a los demás. Y en ese caso, la opinión pública tiene derecho a que los políticos le desvelen algún aspecto de sus conciencias; no creo ser uno de los que alimentan la « 'moralización' desnaturalizadora de la política» a los que fustiga Ollero, pero no puedo evitar sentir curiosidad –sana curiosidad– por saber cómo ha hecho él para ajustar en este caso sus convicciones morales con su comportamiento como parlamentario del PP.

En fin, la respuesta de los dirigentes valencianos, empezando por el ministro Zaplana, parece haber consistido en mostrarse más identificados que nadie con el sufrimiento de las víctimas; en un reciente acto público, Zaplana declaraba –según la periodista de *información*,

«después de tomar aire durante unos segundos»— que «la simple formulación de la pregunta me ofende a mí». Recuerda con ello las exclamaciones de amor a los toros (no a la fiesta, sino a los animales) que a veces profieren los toreros y que, naturalmente, resulta difícil tomarse en serio. Por supuesto, no hay ninguna razón para dudar de la sinceridad de Zaplana cuando afirma que él no se alegra y que siente dolor al contemplar las imágenes de niños mutilados aparecidas en los últimos días; tampoco hay por qué pensar que los toreros gozan con el sufrimiento de los toros. Pero dado que esas escenas algo tienen que ver con la política emprendida por Aznar y apoyada (entre otros) por él, nos debe una respuesta a la pregunta de por qué considera que ese dolor —dolor enteramente previsible; como el de los toros— está, consideradas todas las circunstancias, justificado.

Dicho de otra forma, la única salida airosa a la pregunta consistiría en dar argumentos en favor de la legalidad y la moralidad de esta guerra. Pero, a estas alturas de los acontecimientos, el PP parece haber renunciado a ello. No de otra forma ha de interpretarse, en mi opinión, la actitud de Aznar en la sesión parlamentaria de esta semana: al reprochar a Rodríguez Zapatero que en la anterior guerra del golfo los aviones americanos no sólo habían sobrevolado suelo español, sino que habían

despegado de aquí (dando a entender que si lo de entonces estaba aún peor es porque lo de ahora está mal); o felicitándose de que cada vez esté más cerca el cumplimiento de la legalidad internacional (incurriendo en el tipo de confusión –un hablar sin sentido– que Aristóteles consideraba característico de quienes salían perdedores en un debate dialéctico: parece obvio que la legalidad o ilegalidad de una guerra no tiene que ver con la victoria final, sino con que se hayan dado o no –al emprenderla– las condiciones previstas en las correspondientes normas de Derecho internacional). De manera que la cuestión sigue siendo ésta: ¿por qué los dirigentes del PP no tienen problemas de conciencia con esta guerra?

## **55. La lucha por el Derecho** (21/04/03)

*Aunque el diálogo con el cínico sea imposible, no por ello es inútil argumentar.*

La discusión racional no es posible sin ciertos presupuestos. Uno de ellos es la sinceridad, la buena fe, de los participantes en la discusión. Otro es que existan ciertos puntos de acuerdo entre los contendientes: cuando la coincidencia, a propósito de una determinada tesis, es total, la argumentación es innecesaria; pero la total falta de coincidencia convierte la argumentación en una tarea imposible.

Así, la falta de sinceridad -el cinismo moral- de los dirigentes del PP y, en particular, del presidente Aznar vuelve imposible la discusión racional. Cuando acusa a quienes están en contra

de esta guerra de connivencia con Sadam Husein o de "no querer hacer nada" para acabar con un régimen despótico, cuando defiende, sin el menor rubor, la necesidad de la "acción multilateral" en la esfera internacional y de "atribuir relevancia al Consejo de Seguridad", o cuando afirma que el ataque supone "restablecer la legalidad internacional", lo único que cabe hacer -que se ha hecho- es señalar su falta de honestidad: el hecho, puro y simple, de que sus palabras están en contradicción con sus actos.

Sin embargo, aunque el diálogo con el cínico sea, en rigor, imposible, el contexto social -institucional- en que se producen sus palabras y sus acciones puede abrir un campo para la discusión racional. El debate del pasado martes en el Congreso hubiese sido inútil -frustrante- si no fuera porque unos y otros, la oposición y el gobierno, eran plenamente conscientes de que existía un auditorio más importante que el propio parlamento: la opinión pública. El papel del Derecho -del Derecho de un Estado constitucional- al hacer posible -necesario- el debate, y aunque haya sido en las condiciones de desigualdad impuestas por la Mesa del Congreso, es una contribución a favor de la razón. No es inútil esgrimir argumentos contra los que obran de mala fe, porque la opinión pública no está en la situación

de los parlamentarios del PP: la gente -también los votantes del PP- tienen intereses que no están sometidos a la voluntad de Aznar o del aparato del partido y, además, son capaces de mirar más allá de sus propios intereses. En otras palabras, está abierta a la discusión racional, a dejarse persuadir mediante argumentos.

Pero además, lo que en este caso hace particularmente relevante la argumentación en el ámbito público es la existencia de un sólido punto de acuerdo: la convicción de que el uso de la fuerza en la esfera internacional debe estar regido por el Derecho. La fuerza con la que la opinión pública mundial está defendiendo ese principio es precisamente lo que ha obligado a los Bush, los Blair y los Aznar a instalarse en el cinismo moral. No se atreven a proclamar abiertamente su desdén por el Derecho internacional y caen por ello en la contradicción, en la utilización de argumentos falaces que resultan fáciles de desmontar, justamente por la existencia de esa premisa compartida. La legalidad internacional, la Carta de las Naciones Unidas, parte del principio fundamental de la prohibición general del uso de la fuerza. Esa prohibición tiene dos excepciones que, lógicamente, tienen que interpretarse de manera restrictiva: la legítima defensa y el acuerdo del Consejo de Seguridad para hacer cumplir sus

resoluciones cuando se trata de mantener o de restaurar la paz y la seguridad internacionales. No es de descartar la posibilidad de un supuesto de legítima defensa preventiva, pero ello exigiría ciertas condiciones que en esta guerra claramente no se dan: entre otras cosas, porque no hay una amenaza cierta e inmediata, y porque no se han agotado otras vías posibles de solución del conflicto. Tampoco existe acuerdo del Consejo de Seguridad. La resolución 1441 no puede interpretarse en el sentido en el que lo han hecho Bush, Blair y Aznar, por muchas razones. Porque la propia resolución establece (puntos 4, 11 y 12) que, en el supuesto de incumplimiento de la misma, el asunto debe enviarse al Consejo de Seguridad. Porque no puede entenderse que implícitamente (en relación con otras resoluciones anteriores) justifique la reanudación automática del uso de la fuerza, cuando resulta que los propios autores de la resolución (empezando por los Estados Unidos, por boca de su embajador), inmediatamente después de aprobada, habían declarado que el texto final (a diferencia de lo que ocurría con textos anteriores que fueron rechazados) no incluía ese automatismo. Y, sobre todo, porque, en caso de que hubiera duda, es obvio que la resolución tendría que interpretarse en forma restrictiva: si no autoriza claramente el uso de la fuerza, es que no lo autoriza.

El jurista más importante del siglo XIX, Rudolf von Ihering, escribió un librito -que se convirtió en un clásico de la filosofía del Derecho- al que tituló "La lucha por el Derecho". Su tesis era que todas las grandes conquistas que se pueden registrar en la historia del Derecho, desde la abolición de la esclavitud a la libertad de conciencia, no se habían logrado si no después de una lucha que con frecuencia había durado siglos y había costado torrentes de sangre. Hoy estamos ante una importante -decisiva- batalla de esa lucha por el Derecho: por someter al imperio del Derecho un campo en el que lo que ha habido durante mucho tiempo es un estado de guerra de todos contra todos, del que solamente se ha podido salir -cuando se ha podido- con la imposición del más fuerte. Quienes nos sentimos comprometidos con esa lucha no podemos tener, naturalmente, ninguna seguridad en la conquista de ese nuevo derecho, pero -como también decía Ihering- resistir a la injusticia es un deber del individuo para consigo mismo y para con la sociedad. Y, por lo demás, la lucha (mientras el Estado de Derecho siga rigiendo las relaciones internas de algunos países) puede llevarse a cabo por medios pacíficos: Haciendo saber a Bush y al gobierno estadounidense que sustituir la fuerza de la razón por la razón de la fuerza va en contra de los valores de su Constitución y que, de tener éxito, no podrá

traducirse en otra cosa que en un retroceso civilizatorio. Y a Aznar que cuando no se tiene ni la fuerza de la razón ni la razón de la fuerza en lo que se cae es en el ridículo. Oponerse al PP en esta causa es (aunque no sólo) una cuestión de dignidad nacional.

## **56. Jurisprudencia de emergencia (18/05/03)**

*Una razón poderosa para ser radical es evitar la incoherencia.*

Como el lector sabe de sobra, la ley orgánica de partidos políticos, aprobada en junio pasado por una amplia mayoría en Las Cortes, ha dado lugar a una ya dilatada batalla legal. La finalidad de la ley era la de dejar a los partidos políticos vinculados con ETA fuera de las instituciones - parlamentos, ayuntamientos, etc.-, y el último episodio de esa batalla se acaba de librar ante el Tribunal constitucional.

Se trataba de un recurso de amparo, promovido por diversas agrupaciones de electores, en el que se pedía la anulación de una sentencia del Tribunal supremo (de una sala especial) que,

por su lado, había anulado la proclamación de esas candidaturas (más de doscientas) por las juntas electorales del País Vasco y de Navarra. La decisión del TS se había basado (en aplicación de un artículo de la ley electoral general, modificado por la ley de partidos políticos) en que esas agrupaciones eran una continuación de los partidos políticos que la misma sala del TS (en marzo de 2003) había declarado "ilegales y disueltos" (Herri Batasuna, Euskal Herritarrok y Batasuna). El TC confirmó en lo esencial ese criterio (sólo concedió el amparo a unas pocas agrupaciones), con el voto favorable de seis magistrados (todos los que componen la sala primera), pero con un voto particular concurrente (o sea, está de acuerdo con la decisión, pero no con las razones que la sustentan) que, hasta cierto punto, viene a expresar la inquietud que la nueva normativa electoral ha suscitado entre no pocos miembros de la comunidad jurídica.

Lo que la magistrada María Emilia Casas reprocha a sus compañeros del Tribunal no es ni más ni menos que el haber cometido una falacia, una petición de principio, que consiste en lo siguiente. La sentencia del TC considera que la naturaleza misma del proceso electoral -la necesidad de celeridad y perentoriedad de las decisiones a tomar- hace que no quepa plantear

dudas de constitucionalidad a propósito de si el procedimiento seguido por el TS para anular las candidaturas supone la vulneración de los artículos de la Constitución que reconocen el derecho a la tutela judicial efectiva y a la participación política en condiciones de igualdad. Pero esto -viene a decir la magistrada- es lo que habría que probar. Ella no niega que sea posible interpretar la nueva normativa electoral de manera que resulte compatible con la Constitución. Pero entiende que la sentencia no explicita cuáles serían las razones para ello, ni extrae tampoco las consecuencias -necesarias- a las que habría que llegar: esencialmente, que el TC tendría que establecer su propio criterio para determinar "cuándo la agrupación electoral de que se trate ha actuado, de hecho, como continuadora de la actividad de los partidos ilegalizados".

Ahora bien, el problema que -me parece- suscita este voto particular es que si las anteriores razones son válidas -y creo que lo son-, entonces la postura de la magistrada es difícilmente justificable; o sea, las razones que nos da se vuelven contra ella misma.

Para empezar, es difícil sustraerse a la impresión de que ella también incurre en la misma (o parecida) petición de principio que achaca a la

sentencia. En su opinión, la garantía judicial (el sistema de recursos frente a la proclamación de candidaturas) que el legislador ha establecido parecería llevar a una debilitación de la tutela judicial efectiva (dada la perentoriedad de los plazos y los límites, en general, de los medios de defensa) y del acceso en condiciones de igualdad a las funciones y a los cargos públicos. Pero eso no sería más que una "aparente paradoja", puesto que: "tal consecuencia, por absurda, debe ser rechazada". O sea que también ella da por descontado lo que no parece tan fácil de probar.

Además, la magistrada considera que la decisión adoptada por el TC tendría que haberse motivado tanto en los supuestos en los que se estima el recurso (lo que, en su opinión, hace la sentencia en uno de sus fundamentos) como en los que se desestima (lo que la sentencia no habría hecho). Pero entonces, y dado que tampoco ella ofrece esa motivación que echa en falta, ¿cómo se explica que su voto haya sido concurrente, esto es, que haya respaldado una decisión que (en parte) no está justificada? ¿Cómo puede saber quien lee la sentencia que la decisión desestimatoria es correcta?

Finalmente, su afirmación de que "los presupuestos de la decisión adoptada" no pueden

ser considerados como "vinculantes" en otros procedimientos ("singularmente en otros procesos electorales") suena a una especie de reconocimiento de que se trata de una sentencia "ad hoc", basada en criterios que no pueden universalizarse. O sea, lo que no debe ser una sentencia; y menos si proviene de un Tribunal constitucional.

La impresión que uno tiene frente al problema aquí tratado (me atrevería a decir: la intuición de no pocos juristas) es que las dificultades con las que se han encontrado el TC y el TS provienen de haber aceptado un presupuesto de validez dudosa: que se pueda limitar el derecho de participación política por razones distintas a la comisión de (o a la participación en) acciones delictivas. Esto es, que el haber actuado en algún momento de manera indebida (haber tomado una decisión equivocada) es lo que puede llevar a alguien a una situación dilemática, en la que no hay ninguna (buena) salida. Otra posible interpretación (para explicar las dificultades argumentativas de los magistrados del TS y del TC) sería pensar que la racionalidad jurídica tiene límites más estrechos que la racionalidad de carácter político; o sea, que un fin políticamente legítimo -expulsar de las instituciones estatales a las formaciones políticas vinculadas con ETA- no siempre puede llevarse a cabo por medios jurídicos

aceptables. Pero no es tan obvio que aquí estemos ante un conflicto entre el Derecho y la política de ese tipo. Me parece dudoso que la nueva situación jurídica que las decisiones del TS y del TC han contribuido a crear vaya a tener buenas consecuencias (políticas) en el corto plazo; y mi escepticismo aumenta cuando se considera el medio y el largo plazo.

Ni la jurisprudencia de emergencia hace buen Derecho (me parece que esta es la idea de fondo que late en el voto particular), ni es buena política la que permanece anclada a objetivos inmediatos: tan inmediatos como unas próximas elecciones.

## **57. Justicia salomónica (08/06/03)**

*Lo mejor es enemigo de lo bueno. De acuerdo.  
¿Pero puede una decisión judicial ser buena si no es la mejor?*

Hace ya algunos días se dio a conocer una resolución de un juzgado de Valencia que tuvo una amplia repercusión en la opinión pública. Al juez se le había pedido que autorizara la inseminación artificial, con semen del esposo, de una mujer casada. La razón para ello es que se trataba de una persona que, a causa de un accidente, estaba en una situación de coma irreversible y que, por tanto, no podía prestar su consentimiento. Además, se daba la circunstancia de que el incapacitado había tenido una hija en un anterior matrimonio, y los derechos hereditarios de esta última podían verse

afectados si se procedía a la inseminación artificial de la mujer.

La lectura de la motivación judicial produce una impresión de trabajo bien hecho, a pesar de que el auto esté escrito a base de párrafos desmesuradamente largos; alguna vez habría que emplazar a nuestros jueces y magistrados para que nos expliquen qué tienen contra los puntos y los puntos y coma. Pero dejando de lado esa cuestión estilística, el fondo de la resolución viene a ser, casi podría decirse, salomónico. La ley de Reproducción Humana Asistida no permite la inseminación artificial de una mujer casada sin el consentimiento del marido; pero una mujer no casada o separada legalmente sí que puede ser inseminada, con semen de un donante anónimo. Pues bien, dada la imposibilidad de que el esposo pueda prestar su consentimiento, la manera que el juez encuentra para satisfacer los intereses de la esposa ("poder ser madre a través de la reproducción asistida") y de la heredera (que no nazca alguien que pudiera tener también derechos hereditarios) es la de considerar a la esposa separada de hecho. Podrá, en consecuencia, tener un hijo o una hija que no lo será de su esposo.

¿Pero es realmente ésta la mejor decisión a la que el juez podía haber llegado dadas las

circunstancias? ¿Es el juicio del juez tan salomónico como a primera vista parece? En mi opinión, hay algunas razones para ponerlo en duda.

La primera se refiere a uno de los fundamentos del auto, en el que el juez razona por qué no puede él suplir la voluntad del incapaz en este caso. Su argumento parece ser éste: la decisión de tener un hijo es un acto de carácter "personalísimo", una decisión "discrecional y subjetiva"; ahora bien, la finalidad de las instituciones tutelares no puede ser otra que la de buscar el "beneficio del propio incapaz"; pero la situación jurídica de paternidad no sólo no supone "ningún provecho ni mejora para el que la asume", sino que genera "cargas y responsabilidades" de gran "magnitud y trascendencia"; en consecuencia - concluye el juez-, la paternidad sólo puede constituirse como resultado "del personal consentimiento o actuación del afectado".

El razonamiento, sin embargo, no resulta, en mi opinión, muy convincente, simplemente porque no tiene sentido hablar de "cargas", "responsabilidades", etc. en relación con una persona que se encuentra en una situación de coma -de incapacidad- irreversible. Es, desde luego, cierto que la justificación de la tutela (como, en general, de las instituciones paternalistas) se basa

en el bien del tutelado, del que está en una situación de incapacidad permanente o transitoria. Pero aquí debe tenerse en cuenta que si se hubiese autorizado la inseminación de la mujer con semen de su marido, este último no habría sufrido ningún daño, mientras que aquella habría obtenido la satisfacción de un deseo comprensible: tener un hijo con el semen de su esposo, no de un donante anónimo.

La segunda razón es que no se entiende tampoco por qué el juez no podía suplir el consentimiento del esposo, esto es, por qué no debería haber procedido a reconstruir (hipotéticamente) lo que habría sido el deseo del incapacitado. Sin duda, siempre tiene algo de artificioso determinar lo que sería la voluntad de alguien que, de hecho, no puede prestarla. ¿Pero no lo es también -e incluso más- crear una ficción que hace a una mujer estar casada a todos los efectos salvo a los de someterse a técnicas de reproducción asistida?

Y la tercera es que la insistencia del juez en el carácter personalísimo del derecho a la paternidad se compadece mal con el peso excesivo que, en mi opinión, concede a los derechos hereditarios de la hija. La impresión que uno tiene al final es que la verdadera razón (o la de más peso) para oponerse al

deseo de la esposa no es tanto satisfacer el derecho "personalísimo" del futuro padre, sino más bien el derecho "patrimonial" de la actual hija. ¿Habría el juez tomado la misma decisión de no haber existido esa hija?

Como se ve, en los tiempos que corren no es fácil ser Salomón.

## **58. Marketing político (21/06/03)**

*Lo peor de los políticos que se esfuerzan por reducir la discusión racional a propaganda es que no pocas veces tienen éxito.*

El domingo pasado apareció en ABC un artículo firmado por la ministra de sanidad y destinado a justificar la propuesta de reforma de la ley sobre reproducción humana asistida (de 1988), de la que todos los medios de comunicación se han hecho eco en los últimos días. Hay tres aspectos del artículo (de título un tanto impúdico: "Una reforma rigurosa, ética y equilibrada") que me han llamado la atención y suscitado algunas preguntas para las que, al final, propondré una respuesta de conjunto.

El primero se refiere a las opiniones que la ministra dice haber tenido en cuenta para elaborar

su propuesta: las de "un gran número de científicos, expertos, asociaciones de enfermos, juristas de reconocido prestigio" y "expertos de otros países de nuestro entorno". ¿Significa entonces que las opiniones de la iglesia católica (institución no mencionada en el artículo) no ha jugado ningún papel relevante en la reforma? A mí me resulta difícil de creer. Por un lado, la propuesta no consiste simplemente en permitir la investigación con embriones sobrantes de tratamientos de fertilidad, sino también en dificultar el uso de esas técnicas al establecer, por ejemplo, que sólo se podrán fecundar tres ovocitos por mujer y ciclo: una limitación defendida por diversas organizaciones ligadas a la iglesia y criticada por la mayor parte de los profesionales médicos (los "expertos"). Y, por otro lado, ¿no es por lo menos sospechoso que los obispos dispusieran de una valoración de la propuesta de reforma tan sólo unas pocas horas después de que se hiciera público el acuerdo del consejo de ministros?

El segundo aspecto que me produce cierto asombro es la afirmación de la ministra de que nunca ha entendido el debate sobre las células madre como un "debate político": "desde el principio -dice- hemos apostado por la prudencia y el análisis riguroso de la realidad científica y las implicaciones éticas, recordando que no era momento para 'hacer

política' con la salud de los ciudadanos". Pues bien, a pesar de las comillas, a mi me resulta bastante extraño que una ministra de sanidad no quiera hacer política sanitaria. ¿Será que su concepción de la política es semejante a la que traslucía la famosa anécdota del general Franco cuando aconsejó a alguien: "haga como yo; no se meta en política"? ¿Alguien puede creer que el cambio en la actitud del gobierno no tiene nada que ver con la "amenaza electoral" que representa el millón y pico de firmas de la asociación de diabéticos pidiendo que se levante la prohibición de investigar con preembriones? ¿No será este último el tipo de política -política electoralista- que la ministra trataba de conjurar?

Y el tercero de los extremos que me han producido sorpresa -sorpresa relativa- es la esperanza de la ministra de que esta sea "una ley para todos". De su argumentación -y de la lectura de la propuesta de reforma- lo que se sigue, en efecto, es que la ministra se sitúa en línea con la ley de 1988 y con la jurisprudencia del tribunal constitucional: no se trataría tanto de alterar los principios -de hecho, la reforma afecta sólo a dos artículos- como de introducir mejoras técnicas para hacer frente a la obsolescencia de la ley ocasionada por el cambio científico y técnico. Ahora bien, ¿olvida la ministra que aquella ley fue recurrida por

inconstitucional en su totalidad por parte de más de sesenta parlamentarios del partido popular encabezados por el ahora ministro Trillo? ¿No sabe que uno de los motivos de inconstitucionalidad -entre muchos otros- entonces aducidos era la donación de preembriones que ahora pasa a ser uno de los ejes de la reforma? ¿Tampoco ha oído o leído las intervenciones parlamentarias de miembros de su partido para oponerse a las numerosas iniciativas que ha habido en los dos últimos años para modificar la ley de manera que se hiciera posible la investigación con preembriones sobrantes y sin poner trabas absurdas al uso de las técnicas de reproducción humana asistida? ¿No convendría decir algo sobre las "partes" ,y su comportamiento, que componen ese "todos"? Visto lo que ha ocurrido con la Constitución, quizás debamos estar preparados ante la eventualidad de que el partido popular termine por presentarse como el campeón en facilitar la investigación con células madre.

La explicación de conjunto a la que aludía al comienzo es la siguiente. El artículo de la ministra es una muestra de la tendencia -al parecer, imparable- a sustituir la discusión racional por la propaganda y la política por el marketing. Lo que la ministra hace, en realidad, es vender un producto, y es muy posible que tenga éxito: contenta a los

científicos y a las asociaciones de enfermos; aplaca a la iglesia, poco dispuesta, por otro lado, a tener un enfrentamiento con un gobierno que le acaba de hacer el regalo que supone la ley de calidad de la enseñanza; coloca a la oposición en una situación difícil; y se enfrenta únicamente a un colectivo, el de los usuarios de las técnicas de reproducción humana asistida (del que ningún miembro de la jerarquía católica forma parte), que por su carácter necesariamente desestructurado no supone ninguna amenaza electoral. Y digo yo: ¿no importará nada que en el mercado de las ideas exista un producto claramente superior, una ley que permita investigar con preembriones sin renunciar a un uso sensato de las técnicas de reproducción humana asistida y que únicamente choque con la irrazonable pretensión de la iglesia católica de que un embrión en la fase de blastocisto tiene el mismo valor moral que un ser humano adulto?

## **59. Verdades y mentiras** (06/07/03)

*No es fácil argumentar con el mentiroso y es imposible hacerlo con el cínico.*

Oigo en la radio un programa dedicado a la mentira (o a la verdad, que para el caso es lo mismo). El motivo son las pasadas afirmaciones de Bush, Blair y Aznar (al parecer, en contra de las informaciones que les llegaban de los servicios de inteligencia), de que Irak tenía armas de destrucción masiva. El programa radiofónico reproduce unas declaraciones de Aznar en las semanas de preparación (y justificación) de la guerra: "les puedo asegurar -dijo entonces- que en Irak existen armas de destrucción masiva"; y otras más recientes -en las Cortes, en el pasado debate de la nación- en el que, acusado por un diputado

de la oposición de haber mentido en aquella ocasión, el presidente del Gobierno asegura no tener nada de lo que desdecirse (lo cual, por cierto, no supone que Aznar esté mintiendo en las dos ocasiones: el cinismo no es exactamente una forma de mentira, sino una actitud -o un comportamiento- que simplemente destruye las propias nociones de verdad y de falsedad).

Lo que intriga al periodista de la radio es la diferente actitud hacia la mentira que parece existir en el mundo anglosajón (Bush y Blair se están encontrando con fuertes críticas provenientes de diversos sectores de las opiniones públicas de sus respectivos países; recuérdese lo que ocurrió hace algunos años con Clinton) y en el nuestro (no parece que el desprecio de Aznar por la verdad vaya a tener ninguna consecuencia política: de hecho -y aunque no haya sido ese el único factor relevante-, una amplia mayoría de la opinión pública le ha dado como vencedor en el debate sobre el estado de la nación). Un invitado al programa, profesor nada menos que de "Teoría de la verdad", lo explica por la influencia del protestantismo y de la filosofía pragmatista en los países anglosajones (sobre todo, en los Estados Unidos); *a sensu contrario*, parece querer decir que el catolicismo y la escolástica (suponiendo que ésta haya sido nuestra filosofía tradicional) no le hacen ascos a la mentira o, al

menos, al uso de la mentira en la vida pública. El profesor aprovecha también la ocasión para defender la necesidad del estudio de la ética y de la educación en valores en la enseñanza media; y para criticar la inconsecuencia del PSOE que, en 1982, había arrasado en las elecciones con un programa que prometía la moralización en la vida pública, pero al llegar al poder se había apresurado a suprimir la asignatura de ética en los colegios.

¿Tiene razón el especialista en la verdad? Me parece que hay que reconocer que el catolicismo, en efecto, ha estado -y está- mucho más interesado en las verdades absolutas y trascendentes que en las limitadas e inmanentes que nos afectan a los que habitamos en este mundo. Esto, naturalmente, no es un rasgo exclusivo de esa religión, pero la tradición católica -frente a la protestante- de no separar la vida privada de la pública, la religión del Estado, es proclive a cierto maquiavelismo político (el uso de la mentira o el desprecio de la verdad para lograr determinados objetivos) del que la política cotidiana española ofrece abundantes ejemplos: el fiscal general solo parece interesado en investigar las verdades que no le supongan problemas al partido del gobierno; el ministro de Trabajo actúa realmente como si fuera un ministro de propaganda; y el presidente del gobierno debe pensar sin duda que la trascendencia de sus

objetivos políticos justifican de sobra el recurso a mentirijillas como la de las armas de destrucción masiva.

La otra parte de las afirmaciones del profesor me parece más discutible. Yo no veo tan claro que la propensión, o la falta de propensión, a la verdad en la vida pública española tenga demasiado que ver con la enseñanza de la ética (o de la religión). Para decirlo de manera rápida: uno no encuentra entre los profesores de ética (y seguramente lo mismo cabría decir de los de teoría de la verdad) actitudes más sinceras que entre los que se dedican a las matemáticas o a la crítica literaria; se puede ser -o haber sido- un destacado filósofo de la moral y actuar con plena desvergüenza en la vida pública: hay algún ejemplo próximo de ello. Y la falta de sinceridad que muchos creemos ver en el comportamiento de Cardenal, de Zaplana o de Aznar no la atribuimos a que les haya faltado alguna asignatura de ética o de religión en el bachillerato. Si se me permite un poco de malevolencia, yo he tenido la impresión de que la ministra de educación estaba pensando en casos como los de estos tres políticos cuando, en una reciente entrevista y a propósito de la elevación de la asignatura de religión al nivel que ahora tienen las matemáticas o las ciencias naturales, afirmó

que "el hecho religioso ayudará al alumno a afrontar desafíos".

Lo que quiero decir con todo esto es que el sistema de enseñanza oficial no puede servir -o no del todo- para suplir déficits que se generan en otras instancias del sistema social. La mejor -quizás la única- forma de educar a los jóvenes en los valores de la democracia consiste en mostrarles, en la práctica, que mentir a la opinión pública o exhibir un comportamiento cínico tiene alguna consecuencia; que los parlamentarios no se limitan a seguir las consignas de sus partidos y a servir como claqué de sus jefes de fila; que ejercer la política no significa renunciar a ser persuadido alguna vez por la fuerza del mejor argumento; y que, en definitiva, el discurso político sincero es una contribución a una democracia verdaderamente deliberativa, en la que las decisiones no son simplemente el resultado de aplicar la regla de la mayoría, sino también fruto del intercambio de razones



*TERCERA SERIE*



## 60. ¿DE VERDAD ES LA CLONACIÓN TERAPÉUTICA INMORAL? (27/02/2004)

*Argumentar bien no consiste en acumular muchos argumentos*

La noticia de que científicos surcoreanos han logrado clonar embriones humanos ha reabierto la discusión sobre la clonación terapéutica: la que no tiene por objeto dar lugar a seres humanos, sino cultivar células madre (obtenidas del embrión) con fines curativos. En la batalla en contra de este tipo de clonación se ha embarcado, desde luego, la Iglesia Católica (la conferencia episcopal ha vuelto a difundir argumentos ya esgrimidos en otras ocasiones), pero también muchos publicistas laicos que repiten, de una u otra forma, el argumento esencial de la Iglesia: la personalidad moral comienza desde el mismo momento de la concepción.

Un ejemplo de esta última posición se encuentra en un artículo que Ignacio Sánchez Cámara publica en el "Abc" de hace algunos días, con el título de "La clonación es inmoral". En su opinión se trata, en primer lugar (1), de una

discusión de la que no cabe esperar mucho, sencillamente porque los contendientes parten de premisas muy diferentes; las suyas, las que le llevan a la conclusión de que la clonación (terapéutica o reproductiva) es inmoral, consisten en concebir la vida como "un don de Dios o como algo que posee un valor en sí mismo". Además (2), Sánchez Cámara se opone a los "adoradores del progreso" que gustan de enfrentar la religión con la permisividad y el progreso: "No siempre la permisión conduce al bien. Pensemos -nos advierte- en los campos de exterminio". Sigue (3) señalando que la prohibición de la clonación terapéutica no puede entenderse en sentido estricto como un límite a la libertad de la ciencia: "El derecho y el deber de saber carecen de límites. Lo que tiene límites es la aplicación técnica de esos conocimientos. El saber no tiene límites; el actuar, sí". Defiende (4) la idea de que el embrión, por mínimo que sea, posee la misma dignidad que el ser humano plenamente desarrollado: "olvida el progresista que él también fue un día un pequeño embrión, cuyo aliento vital fue respetado, y que, gracias a eso, ahora puede ser no sólo progresista sino ser sin más". Afirma además (5) -digamos que *en passant*- el carácter innecesario de la clonación: "parece que existen alternativas terapéuticas a la clonación". Y termina (6) recordando que licitud jurídica no es lo mismo que licitud moral: "Si la mayoría de los ciudadanos, por ejemplo, españoles, decidieran que la clonación es lícita, se convertiría en parte

del Derecho español, pero no dejaría por ello de ser, según mi criterio, una inmoralidad".

Pues bien, yo creo que el artículo de Sánchez Cámara es de gran interés porque trae a colación todos o la mayor parte de los argumentos esgrimidos en el debate a propósito de la clonación terapéutica y los presenta de una manera que -imagino- ha de resultar persuasiva para muchos. Me parece, sin embargo, que un examen algo atento de sus argumentos -que he enumerado a efectos de claridad- permite mostrar, sin demasiados esfuerzos, su carácter falaz. Veámoslo.

Para empezar (1), la premisa que separa a quienes están a favor o en contra de la clonación terapéutica no está bien identificada por Sánchez Cámara. No se trata de que quienes defienden (para ciertos casos y bajo determinadas condiciones) la clonación terapéutica nieguen que la vida humana tenga un valor en sí misma (y ni siquiera tendrían por qué negar una concepción religiosa de la existencia: que la vida sea un don de Dios), sino que simplemente sostienen que el valor de la vida no es el mismo en todas las fases de su desarrollo; o sea, son gradualistas, entienden que los cambios en el desarrollo embrionario (la aparición de la sensibilidad, de los órganos, etc.) debe tener algún peso en el razonamiento moral. Por otro lado (2) es obviamente cierto que permisividad no es

necesariamente sinónimo de progreso moral, pero el ejemplo que pone nuestro articulista para ilustrar su tesis es francamente desconcertante: la existencia de los campos de exterminio no significó en la Alemania nazi (su referencia es Auschwitz) que aumentara el número de las conductas permitidas (salvo que se esté pensando sólo en las de los guardianes de los campos), sino más bien lo contrario: los judíos vieron drástica y trágicamente recortado el ámbito de lo que les estaba permitido, al igual que les ocurrió a los españoles que tuvieron que padecer instituciones como los campos de trabajo forzado; dicho de otra manera, a pesar de la relatividad del concepto de permisión, los regímenes más opresivos no son, en ningún sentido comprensible del término, los más "permissivos". La afirmación (3) de que no existe límite al saber, sino a su utilización práctica, a la acción, no sólo me parece una afirmación falsa, sino difícil de comprender: para saber (como ocurre con el caso de las células madre) se necesita llevar a cabo ciertas acciones; no tiene por ello ningún sentido estar a favor de la libertad de la ciencia (de los resultados de conocimiento que arroja la ciencia), pero en contra de las acciones necesarias para poder obtener esos resultados. La idea (4) de que el embrión, en cualquier fase de su desarrollo, tiene el mismo valor que la vida de un adulto porque lo primero es condición necesaria para lo segundo se basa en un presupuesto difícilmente aceptable ; o sea, sería un argumento fuerte si aceptáramos

que hay una continuidad en el plano moral, psicológico, etc. entre el preembrión de unos días y un ser humano adulto; pero no es nada obvio que sea así: por lo menos para muchos -yo diría que para la mayoría- de los seres humanos, la construcción de su personalidad no es algo que empiece con la concepción; lo que nos hace humanos es algo más que el ADN celular. La afirmación (5) de que existen alternativas terapéuticas a la clonación es, por lo que yo se, falsa; es decir, entre los científicos parece existir un amplio consenso en el sentido de que el desarrollo de terapias para curar enfermedades como el Parkinson o la diabetes exige, al menos en esta fase, la investigación tanto con células madre procedentes de adultos como de células madre embrionarias. Y (6) el que la licitud jurídica sea una cosa y la moral otra es, naturalmente, cierto, pero el uso argumentativo que de esa distinción hace Sánchez Cámara es simplemente falaz: serviría como argumento si diéramos por sentado lo que se trata de demostrar: que la clonación terapéutica es inmoral.

Probablemente Sánchez Cámara lleve razón al pensar que el debate sobre la clonación terapéutica es estéril en cuanto parece muy difícil que quien se sitúa en uno de los lados pueda hacer algo para persuadir al que ocupa un lugar en el otro. Personalmente, la lectura de su artículo no ha hecho que varíe ni un milímetro

mi posición favorable a la clonación terapéutica. Sin embargo, a los católicos que piensan como él -en especial a la jerarquía eclesiástica- se les presenta en este caso una magnífica oportunidad para dar testimonio -práctico- de la sinceridad y de la firmeza de sus creencias: podrían hacer objeción de conciencia y renunciar (en el futuro -quizás no tan lejano) al uso de terapias obtenidas a partir de la investigación y utilización de células madre procedentes de embriones. ¿Creen ustedes que lo harán?

## 61. TERRORISMO Y ELECCIONES (23/03/2004)

*El que no es causa de la causa, no es causa del mal (o del bien) causado*

En los últimos días, muchas personas vinculadas al PP han defendido la tesis de que la victoria del PSOE en las pasadas elecciones viene a significar, de una u otra forma, la victoria del terrorismo. "Zapatero con el terrorismo" y "Zapatero presidente de Al Qaeda" eran letreros que, al parecer, portaban los simpatizantes y militantes del PP que se manifestaron, días después de las elecciones, ante la sede de ese partido en Madrid. Y el anterior alcalde de Madrid declaró a una cadena de radio (declaraciones semejantes -quizás menos brutales- las hicieron otros dirigentes de ese partido) que "los que han votado y han cambiado su voto...que sepan que han colaborado con el terrorismo".

Seguramente tenga poco sentido mostrar en qué se equivoca un grupo de personas más o menos fanatizadas o un político que nunca se ha caracterizado por su sutileza intelectual. Pero el caso es que esas opiniones (expresadas en general con más moderación) parecen encandilar

a muchos de los "perdedores" de las pasadas elecciones...en las que (no se debe olvidar) el PP cosechó casi diez millones de votos.

Pues bien, el "error" -si se puede hablar así- consiste en haber confundido (o en pretender confundir interesadamente) la relación -involuntaria- que se da entre una causa y un efecto, y la relación -voluntaria- que se produce entre un medio y un fin que se *pretende* obtener utilizando ese medio. Zapatero, obviamente, no planeó el atentado de Madrid para lograr su victoria electoral, pero no es infundado pensar que existió alguna relación causal (¿quizás de condición necesaria?) entre el atentado y los resultados en las urnas; y quienes fueron a votar aunque quizás no lo hubieran hecho de no haber mediado el atentado (y la gestión del mismo por parte del PP) no colaboraron con el terrorismo, sino que mostraron su disgusto con la actitud del PP ante la guerra de Irak y con lo que consideraron como una manipulación informativa de ese partido tras el atentado. Es razonable pensar que Zapatero se ha "beneficiado" electoralmente de una determinada relación causal (menos estrecha, en todo caso, de lo que esos simpatizantes del PP parecen creer), pero resulta absurdo culparle por ello o intentar deslegitimar su victoria, dado que en ningún momento (ni él ni su partido) hicieron al respecto algo distinto a lo debido; y algo parecido cabe decir de los que dejaron de abstenerse y fueron

por ello fustigados (mejor: insultados) por Álvarez del Manzano: votar -no creo que nadie esté dispuesto a discutirlo- era, cuando menos, una acción jurídica, política y moralmente permitida.

La vinculación entre los resultados de las elecciones y la victoria del terrorismo está también presente, de una manera mucho más sutil -e indirecta-, en un artículo de Lamo de Espinosa publicado el martes pasado con el título de "Bajo puertas de fuego". Es un artículo dedicado esencialmente a poner de manifiesto que los europeos y, en particular, los españoles no nos habíamos tomado suficientemente en serio la amenaza del "megaterrorismo" sino que, en lugar de ello, nos habíamos dedicado a demonizar a Bush y (los españoles) también a Aznar. Hay en él un párrafo que a muchos de sus lectores les habrá parecido (a mí también) desconcertante: "Puede que el PP se equivocara al apoyar la guerra... Pero el argumento de que, de no haber participado en la guerra de Irak, no habríamos sufrido el atentado es moralmente indecente y políticamente irresponsable...Pensar que hemos sido atacados por nuestra participación en la guerra...es otro intento más...de culpar a las víctimas. 'Algo habrán hecho' ". La conexión entre el terrorismo y el resultado electoral (no expresada por Lamo de Espinosa, pero que el lector, más o menos conscientemente, percibe) viene a ser esta: es injusto vincular el atentado con la guerra de Irak; esa vinculación es lo que

movió a una parte significativa del electorado a votar en contra del PP; por lo tanto, la derrota del PP es injusta (ilegítima).

Mi desconcierto proviene, sobre todo, de que yo siempre he pensado que el PP se equivocaba (o algo peor) al apoyar la guerra de Irak, considero que, de no haber participado en la guerra, es bastante probable que no hubiéramos tenido el atentado, pero por pensar así no me considero ni moralmente indecente ni políticamente irresponsable. ¿Estoy equivocado? Creo que no.

En un programa de radio, al día siguiente de publicado su artículo, le oigo a Lamo aclarar -entre otras cosas- que él no cree que haya habido una conexión causal entre la participación española en la guerra de Irak y el atentado del 11M. Pero con eso no se arreglan mucho las cosas. Quiero decir que su razón para escribir lo que escribió no podría ser la denuncia de haber cometido un error de tipo fáctico: de nadie se diría que es "moralmente indecente" simplemente por eso, por haberse equivocado al establecer una conexión causal. Yo creo que el sentido de su frase es más bien el siguiente: quien afirma que hay una conexión entre la guerra de Irak y el atentado no sólo dice algo que es falso, sino que sabe que es falso o debería saber que lo es; esa actitud si que puede justificar calificar a alguien de "moralmente indecente",

especialmente si aprovecha la ocasión para cometer una acción tan inicua como culpabilizar a las víctimas. Lo que ocurre es que esa línea de argumentación está, en mi opinión, seriamente equivocada.

En primer lugar, porque resulta enteramente plausible pensar que sí que ha existido alguna importante conexión entre la guerra de Irak y el atentado; es cierto que ha habido -como él recuerda- atentados en otros países no involucrados en la guerra como Marruecos o Turquía; pero lo que razonablemente quiere decirse con lo de "importante conexión" no es que se trate de una conexión del tipo de "sólo los países involucrados en la guerra de Irak pueden sufrir un atentado de Al Qaeda", sino de la forma "al involucrarse en esa guerra, un país aumenta su probabilidad de ser objetivo de esa organización terrorista".

En segundo lugar, porque yo no creo que defender que existe esa conexión signifique adoptar una actitud insolidaria con otros países en la lucha contra el terrorismo. Lo significaría si uno -un país- dejara por ello (para no ser blanco del terrorismo) de hacer lo moral, política o jurídicamente debido. Pero precisamente no es ese el caso: la guerra de Irak fue ilegal desde el punto de vista del Derecho internacional y tampoco parece que pueda considerarse moralmente justificada o políticamente acertada.

Finalmente, porque afirmar que el pensar que hemos sido atacados por nuestra participación en la guerra de Irak implica culpar a las víctimas es, simplemente, un *non sequitur*: la conclusión no se sigue en absoluto de las premisas; lo único que se seguiría es que sostener la premisa lleva a culpabilizar a los que tomaron aquella decisión de participar en la guerra, pero no a las víctimas del 11M.

De manera que uno puede, confiadamente: condenar la guerra de Irak, aborrecer los actos terroristas, especialmente si son tan espantosos como el atentado del 11 M (ni siquiera todos los terrorismos son iguales), deplorar la actitud del PP en relación con esa guerra y con el tratamiento informativo del atentado, y alegrarse de una victoria electoral tan legítima como la del pasado domingo. *Quod erat demonstrandum*.

## 62. MATRIMONIOS VERDADEROS (10/10/2004)

*Es curioso comprobar la frecuencia con la que se apela a la "evidencia", a la "recta razón" o al "sentido común" para disimular la falta de evidencias, de razones y de sentido común.*

La prensa de los últimos días se ha hecho un amplio eco de un documento del presidente de la conferencia episcopal, el cardenal Rouco, a propósito del proyecto de ley que permite contraer matrimonio a los homosexuales. Rouco lo considera un «grave error» y una «no menos grave injusticia» y afirma que su punto de vista no refleja «una opinión más o menos respetable y específica de la Iglesia Católica», sino «la recta razón».

Su argumento principal es, en el fondo, muy simple: hay un matrimonio «verdadero», el que «engendrando y educando a sus hijos, contribuye de manera insustituible al crecimiento y estabilidad de la sociedad»; las uniones

homosexuales(que no caen bajo esa definición) no pueden, pues, ser matrimonios «verdaderos» y, por eso, empeñarse en que lo sean (lo que pretende el Gobierno con su proyecto de ley) es «arbitrario», «excede sus capacidades» (o sea, la competencia de las autoridad es para establecer normas jurídicas) y va contra «el sentido común». Además, hay otro argumento (no principal) que apela a las consecuencias: si se adoptara esa medida (si se fuera contra la «verdad») las consecuencias serían muy negativas: ocurrirá lo mismo que ocurre «cuando se fabrica moneda falsa: se devalúa la moneda verdadera y se pone en peligro todo el sistema» (el sistema económico, en un caso; el «justo orden social», en el otro). ¿Tiene razón el cardenal y, en general, quienes se oponen en estos días al proyecto gubernamental utilizando, en el fondo o en la forma, estos mismos argumentos: el de la esencia del matrimonio y el de las consecuencias? Desde luego, si no la tiene(n) no será porque su opinión sea contraria a lo que piensa la mayoría o porque el cardenal se haya excedido en sus atribuciones «diciéndole al Estado lo que puede o no puede legislar» (como le ha reprochado la Fundación Triángulo por la igualdad social de gays y lesbianas). Sino que ha de ser porque sus argumentos son, en sí mismos considerados, malos argumentos. ¿Pero lo son? Empecemos por el argumento consecuencialista. ¿Sobrevendrán, si el proyecto termina por convertirse en ley, los grandes males que el arzobispo, la Iglesia y

quienes están en contra de la medida nos vaticinan? Es prácticamente seguro que no. Donde existe ya esa regulación –en Bélgica o en Holanda– no parece que exista mayor desorden social que en los lugares donde está prohibido tal tipo de matrimonio, y no hay razón para pensar que en el caso de España vaya a ser diferente. En particular, no se ve que el aspecto quizás más temido de la equiparación entre las uniones heterosexuales y las homosexuales –la posibilidad de que los últimos puedan también adoptar niños– vaya a tener consecuencias negativas desde la perspectiva de los intereses del niño. Isabel Velayos, en un artículo publicado hace unos días en «Abc» con el alarmante título de «¡¡S.O.S. Niños!!» no lo entiende así. Pero, en mi opinión, su texto refleja básicamente un estado de ánimo, y resulta difícil saber cuáles son sus razones para pensar que los niños puedan encontrarse en peligro ante la entrada en vigor de ley. Precisamente porque en las adopciones el fin fundamental que se persigue es el interés de los niños (y no el de los padres adoptantes), la nueva ley no podría impedir que a los padres homosexuales se les negara la adopción, si fuera razonable pensar que el niño va a sufrir como consecuencia del tipo de familia de acogida. Si no es previsible que esa situación vaya a producirse (que no se concedan adopciones a las parejas homosexuales, como no se conceden –o no deberían concederse– a los sádicos o a los pedófilos por muy heterosexuales que sean), no es

porque la nueva ley vaya a pervertir el sentido de la adopción, sino porque la premisa fáctica en la que parece descansar el argumento (los niños que se crían en el contexto de familias homosexuales sufren necesariamente un daño) es falsa.

Otra de las consecuencias negativas a la que apuntan quienes están en contra de la ley – también el cardenal Rouco- tiene que ver con la vinculación que establecen entre el matrimonio y la reproducción. Por supuesto, una sociedad haría bien en prohibir o impedir de alguna forma la existencia de instituciones que pongan en riesgo su propia reproducción. ¿Pero quién puede sostener con algún fundamento que la equiparación de derechos entre las uniones heterosexuales y las homosexuales supongan semejante riesgo?

Pero, como decía, la razón de fondo para oponerse a los matrimonios de homosexuales no son las consecuencias, empíricamente verificables, que pudieran producirse en la estructura social y en la vida de los individuos, sino que descansa en algo que se considera mucho más básico: esas uniones irían en contra de la naturaleza, la esencia o la verdad del matrimonio. Veamos.

De entrada, la analogía que utiliza el cardenal y la conferencia episcopal no puede ser más desafortunada: el dinero es una institución

que no tiene nada que ver con esencias o con naturalezas, sino con la pura y simple convención; de manera que si el matrimonio fuera como el dinero, como la moneda, ¿qué inconveniente habría en que, por convención, se decidiese que las uniones entre homosexuales también son matrimonios, al igual que, no hace mucho, decidimos que el euro (ciertos pedazos de metal y de papel) pasara a ser dinero de curso legal?

Pero vayamos al fondo del asunto. ¿Tiene algún sentido decir que hay matrimonios <<verdaderos>>? Cuando se habla de moneda verdadera o falsa, lo que quiere decirse con ello es moneda acuñada o no según cierta convención; fuera de la convención, no hay nada que haga que la moneda sea verdadera o falsa: el dinero no refleja ninguna realidad que esté ahí fuera. ¿Y no ocurrirá lo mismo con el matrimonio y con todas las otras instituciones? Hablando con precisión, no tiene sentido calificarlas de verdaderas o falsas, pues las instituciones son artefactos, invenciones humanas creadas para cumplir ciertas funciones y no para reflejar alguna realidad preexistente. Por lo tanto, es imposible ir en contra de alguna verdad por el hecho de que se piense que se debe modificar algún aspecto de una institución.

En resumen, ninguno de los dos argumentos del arzobispo parece de recibo. El

primero porque, utilizando un lenguaje abusivamente emotivo (<<verdad>>, <<error>>, <<arbitrario>>, <<sentido común>>, <<recta razón>>), pretende hacernos creer que la justicia de una ley (de una institución) depende de verdades presuntamente evidentes que, en el fondo, no pasan de ser errores conceptuales. Y el segundo porque, si se dejan de lado los prejuicios, no parece que nadie haya podido mostrar que la ley en cuestión vaya a tener alguna consecuencia negativa para el orden social o la vida de los individuos.

### 63. ¿AUTONOMÍA UNIVERSITARIA? (20/03/2005)

*En una buena argumentación, las razones tienen que estar hábilmente presentadas y resultar persuasivas. Pero, sobre todo, tienen que ser buenas razones.*

El Derecho tiene en nuestra sociedad – en general, en todas las sociedades- una fuerte carga simbólica e ideológica. Eso explica que hablemos, por ejemplo, de administración, o de tribunales, de <<Justicia>> (no de Derecho), que tengamos también ministerios de <<Justicia>> (¿habían reparado en que los ministerios de Ciencia no se llaman en ningún lado <<de la Verdad>>?) y que, en definitiva, necesitemos de cierto esfuerzo mental para distinguir lo jurídico de lo justo. Quizás por ello, el que obtiene un fallo favorable de un tribunal (<<de justicia>>) suele esgrimir el mismo como una manifestación no simplemente de que en un determinado caso se le ha dado la razón, sino de que tenía –tiene- la

razón (lo que establece un tribunal de justicia no puede ser otra cosa que lo justo). A veces, se puede llegar más lejos en el desenfreno ideológico y hacer como un destacado dirigente del Partido Popular que, a propósito de la reciente sentencia del Tribunal Constitucional que no apreció inconstitucionalidad en la segregación de la Facultad de Medicina y otros centros de la Universidad de Alicante, reclama que los diputados socialistas que firmaron ese recurso <<pidan disculpas a los valencianos por sus acusaciones de anticonstitucionalismo (sic) contra la Generalitat>>. ¿Será porque, cada vez que se pierde un pleito, el perdedor es un enemigo de la justicia?

No; naturalmente, las cosas no son así. Las decisiones de los tribunales no son siempre justas y ni siquiera son siempre jurídicamente correctas, conformes a Derecho. Por eso tiene sentido la crítica de esas decisiones (y la crítica no sólo en términos de una justicia más o menos abstracta, sino en los del propio Derecho que la sentencia estaría aplicando). Y por ello, fundamentalmente, exigimos que esas decisiones estén motivadas: para que puedan ser <<juzgadas>> (y, en su caso, criticadas) por otros juristas y por la gente en general. Motivar, justificar, una decisión significa esencialmente lo siguiente: poner en la forma adecuada las buenas razones que el juez, o el tribunal, esgrime, para

lograr persuadir con ellas a sus diversos destinatarios.

Pues bien, en mi opinión, la sentencia del Tribunal Constitucional a la que antes me refería es formalmente una buena sentencia que utiliza, sin embargo, alguna mala razón y que sólo logra persuadir a los que ya estaban persuadidos de antemano. Dicho de otra manera: a mi juicio es un ejemplo de buena técnica jurídica puesta al servicio de una mala causa, lo que trae como consecuencia un mal Derecho. Me explicaré. Hay fundamentalmente dos argumentos (conectados entre sí) en que se basa la decisión del tribunal. El primero viene a decir lo siguiente: Si la readscripción de los centros se hubiera hecho sin una razón objetiva y de forma incoherente con las finalidades de la creación de la Universidad a la que se hacía referencia en la Memoria, entonces se habría incurrido en arbitrariedad y la ley valenciana habría vulnerado la autonomía universitaria. Pero -continúa el Tribunal- esto no es así: en primer lugar, porque la afirmación de los recurrentes de que la medida legislativa tenía como finalidad <<castigar>> políticamente a una <<universidad discrepante o que no goza de los favores del poder>>, <<carece de cualquier fundamentación argumentativa>>, o sea, no ha sido probada; en segundo lugar, porque el Tribunal Constitucional considera que la Ley valenciana sí que obedece a algún criterio de racionalidad que identifica, sobre todo, en la

desmasificación de la universidad; y, en tercer lugar, porque el principio de interdicción de la arbitrariedad exige no sólo <<una cierta prudencia>>, sino una interpretación del mismo que haga que sólo pueda considerarse como arbitrario un precepto <<que carece de toda explicación racional... sin que sea pertinente un análisis a fondo de todas las motivaciones posibles de la norma y de todas sus eventuales consecuencias>>.

Ahora bien, es posible que el Tribunal Constitucional tenga razón en cuanto al escaso esfuerzo argumentativo mostrado por los diputados socialistas; y sin duda la Memoria daba <<razones>>de por qué segregar (o readscribir) a esos centros; pero aceptar en este caso como razones (razones válidas) la desmasificación y, con menor intensidad, la <<mejora de la calidad>>, <<la mejor estructuración de la oferta de plazas>> o <<la especialización de los estudios>> no parece verdaderamente de recibo. Y no lo parece, simplemente, porque no se ve que haya ninguna relación sólida entre esos -loables- objetivos y la medida de marras (como quizás haya alguien que aún no lo sepa: el recurso no iba contra la creación de la Universidad Miguel Hernández, sino contra la segregación de diversos centros de la de Alicante para integrarlos en la de nueva creación). Dicho de otra forma, es comprensible que el tribunal no haya querido hacer un análisis

a fondo de las razones esgrimidas, pero un escrutinio bastante somero hubiese sido suficiente para darse cuenta de que no eran verdaderamente razones, sino la <<racionalización>> de una arbitrariedad. Si la <<deferencia>> hacia el legislador se lleva hasta el extremo al que lo ha llevado aquí el Tribunal Constitucional, la consecuencia es que nunca va a ser posible calificar alguna ley de arbitraria. O, si se quiere, sólo el legislador que reconociera paladinamente que ha dictado una ley sin ninguna razón (objetiva, aceptable) para ello sería arbitrario.

El segundo argumento del tribunal es quizás más débil de apariencia, y contra él va, en lo fundamental, el voto disidente de dos de los magistrados constitucionales. La mayoría del tribunal acepta que el marco de la autonomía universitaria viene delimitado, entre otras cosas, por un artículo de la LRU que exige que <<la creación y supresión de Facultades>> tiene que acordarse <<a propuesta del Consejo Social de la Universidad respectiva>>, y que en este caso no se había oído al Consejo Social de la Universidad de Alicante. Pero considera que este requisito no es aquí exigible, porque <<supresión>> no es lo mismo que <<readscripción>>; en la readscripción se mantiene el servicio público y eso hace que <<la medida tenga muy diferente trascendencia para la sociedad>> y, en definitiva, que no sea preceptiva (aunque el tribunal

reconoce que <<hubiera sido, sin duda, muy recomendable>>, y advierte en la actuación de la Generalitat falta de <<lealtad>> institucional).

Contra esta última tesis de la mayoría del Tribunal, creo que hay dos razones que esgrimir. Una es que la distribución que introduce parece totalmente ad hoc, pensada únicamente para salir del paso; por ejemplo, resulta perfectamente plausible pensar que cabe <<suprimir>> una Facultad (pongamos por caso, la Facultad de Derecho de la Universidad Miguel Hernández) manteniendo el servicio público, esto es, asegurando a todos los estudiantes una plaza en la de Alicante, y obteniendo además con ello un ahorro para los presupuestos comunitarios; pero, sin embargo (sigamos con la cábala), un futuro gobierno de la Comunidad Valenciana – según el criterio del Tribunal- no podría hacerlo sin oír el Consejo Social de la Universidad Miguel Hernández (pues aquí se habría <<suprimido>> un centro): de manera que la razón que subyace a la exigencia de consulta no parece que sea el mantenimiento del servicio público. Expresado de otra forma, la distinción que hace la sentencia entre <<suprimir>> y <<readscribir>> es arbitraria; como sostienen los magistrados discrepantes: <<desde el punto de vista de la Universidad que ve amenazada su configuración ante la posible adscripción de centros propios a otra universidad, readscripción y supresión son realidades idénticas>>.

La otra razón es que la interpretación que hace el Tribunal Constitucional parece realmente incompatible con cualquier noción comprensible que pueda tenerse de lo que significa el derecho de autonomía universitaria (artículo 22.10 de la Constitución). Puede aceptarse que la autonomía universitaria no incluya (por lo menos, no sin matices, no sin límites) <<el derecho de las universidades a contar con unos y otros concretos centros>>, pero si no incluye tampoco el derecho a opinar, a dar su parecer, cuando el poder político decide, por ejemplo, suprimir un centro (esto es, en efecto, lo que la readscripción supuso para la Universidad de Alicante), ¿qué sentido tiene hablar de autonomía? Ya sé que no es lo mismo, ¿pero alguien diría que es autónoma la persona a la que se le amputa un miembro no sólo sin haber obtenido previamente su consentimiento, sino sin ni siquiera haberle pedido su opinión?

#### 64. SÍ A LA EUTANASIA (24/04/2005)

*Cuando todos los argumentos, a favor y en contra, de una cuestión están ya dados, argumentar sólo puede consistir en ordenar y evaluar lo ya argumentado.*

Varios acontecimientos de las últimas semanas –o de los últimos meses– han vuelto a poner a la opinión pública española frente al tema de la eutanasia: dos excelentes películas, «Mar adentro» y «Million Dolar Baby», que plantean la justificación de un acto de eutanasia (no realizado por un profesional de la sanidad); el llamado «caso Leganés», suscitado por la sospecha (como consecuencia de una denuncia anónima e ilegal) de que en un hospital madrileño se estaba practicando de manera masiva la eutanasia con enfermos terminales (esta vez por profesionales de la medicina); y el «caso Schiavo», del que ahora hablaré con algún detalle. Terri Schiavo, como el lector seguramente sabe, era una mujer de 41 años que vivió los últimos 15 privada de conciencia y de sensibilidad,

alimentada a través de un tubo conectado con su estómago. Había sufrido, en 1990, un ataque cardiaco que la había colocado en esa situación (de estado vegetativo permanente). Tiempo después, en 1998, su marido, Michael Schiavo, solicitó al juez, en aplicación del Derecho vigente en Florida, que se le retiraran los tubos que la mantenían «con vida». A esa pretensión se opusieron tenazmente los padres de Terri (el matrimonio Schindler), alegando que la situación de su hija no era irreversible y que no era cierto que estuviera en estado de completa inconsciencia. Dada la complejidad del sistema judicial estadounidense, la movilización –para mantener con vida a Terri– de muchos grupos religiosos, y las intervenciones del poder ejecutivo (tanto del gobernador de Florida como del presidente de los Estados Unidos: ambos de apellido Bush) y del legislativo (el Parlamento de Florida y el de los Estados Unidos dictaron sendas leyes, «Terri's Law I» y «Terri's Law II» con el objetivo de impedir que se dejara morir a Terri), la decisión judicial de retirar los tubos no se pudo ejecutar completamente hasta hace poco (coincidiendo con la agonía del anterior Papa): el 18 de marzo pasado se le retiraron los tubos y, al cabo de unas dos semanas, Terri Schiavo murió deshidratada.

Como decía, el caso dio lugar a un buen número de decisiones judiciales, pero la cuestión sustantiva a la que los jueces trataron de dar

respuesta fue la de determinar cuál habría sido la voluntad de Terri, lo que entrañaba una considerable dificultad, dado que no había dejado ningún documento escrito (ningún testamento vital) al respecto. Después de examinar cuidadosamente las pruebas aportadas por ambas partes (por el marido y por los padres), el juez del caso (y los demás jueces que revisaron su decisión) llegó a la conclusión de que Terri «habría deseado» ser desconectada, y eso fue lo que ordenó y lo que finalmente se hizo. El caso tuvo una enorme repercusión en todo el mundo, y también en nuestro país. Si se examinan los muchos artículos de opinión aparecidos durante las últimas semanas, creo que podrían clasificarse en tres categorías: unos se manifestaron en contra de la decisión judicial por considerarla un atentado (ilegítimo: un homicidio o un asesinato) contra la vida humana.

Otros consideraron que, en realidad, ni siquiera se trataba de un caso de eutanasia, porque ya no había una vida humana que proteger: «en tanto que ser humano —escribió, por ejemplo, en “Abc”, Diego Gracia— Terri Schiavo murió hace 15 años (...) a partir de ese momento [de la ausencia total de conciencia e irreversibilidad de la situación] la retirada de toda medida de soporte es, sin duda, la opción más razonable, prudente y humana». Y, finalmente, hubo otros, quizás los menos, que opinaron que la solución humana y racional hubiese sido la

eutanasia activa: «en ese clima exaltado –escribió Jesús Mosterín en “El País”– nadie se atrevía a mencionar siquiera la eutanasia, así que finalmente se dejó que la pobre mujer muriera por deshidratación a lo largo de dos semanas».

¿Cuáles son los argumentos esgrimidos por quienes sostuvieron la primera postura? Si se deja de lado el uso retórico, para oponerse a la medida, de expresiones sin contenido semántico alguno, pero con una fuerte carga negativa de emotividad: «cultura de la muerte», «devaluación de la vida humana», «pérdida de valores», «pena de muerte a un inocente», etcétera, la doctrina de la Iglesia católica al respecto parece poder sintetizarse en dos puntos: 1) la vida humana es sagrada (sin excepciones) desde el momento de la concepción hasta su fin «natural»; 2) alimentar e hidratar no puede considerarse «artificial» salvo si «empeora la condición médica del individuo o la muerte es inminente». Naturalmente, aceptadas esas premisas, la conclusión que la jerarquía de la Iglesia extrae parece inevitable, pero lo que no es inevitable es tener que aceptar esas premisas. ¿Hay algún argumento no teológico para ello, esto es, válido con carácter universal, que pueda servir para quien no profesa esa religión o para quien, simplemente, no está dispuesto a aceptar dogmas en esta materia? Yo no los he encontrado. Es más, con lo que me he encontrado (en los artículos de opinión de los «especialistas» en bioética que esgrimen argumentos no

teológicos en favor de esa postura) es con un piélagos de falacias realmente enfadosas. Me limitaré a poner tres ejemplos que me parecen significativos. En «La Razón», Gonzalo Herranz considera que el núcleo del problema es «si alguien puede ser el dueño de la vida de otro (...) si se puede seguir reconociendo, o no, como humanos a quienes, como Terri, han venido a menos (...) Es la tremenda cuestión de la eutanasia de los extremadamente incapaces (...) si el futuro está en ayudar a los dependientes o en abandonarlos a su propia debilidad». Pues bien, me parece obvio que la cuestión en el caso Schiavo no era esa y que la anterior argumentación no pasa de ser una monumental «ignoratio elenchi». El problema, como hemos visto, es el de descubrir cuál habría sido la voluntad de Terri Schiavo, cómo podemos (cómo podían los jueces estadounidenses) respetar su derecho a la autonomía (a la «privacy»). Carlos Massini, otro especialista en bioética –en este caso, de Argentina– publicó en un periódico de ese país un artículo en defensa de esas tesis con argumentos quizás menos ingenuos. En su opinión, quienes defendieron la medida (retirar los tubos o practicarle la eutanasia) lo habrían hecho amparándose en dos argumentos, el de la autonomía y el de no sufrimiento, a los que no concede crédito alguno. «La llamada autonomía de las personas –afirma– no puede justificar jamás la comisión de un acto que es en sí mismo intrínsecamente inmoral, tal y como lo es el

homicidio»; lo que habría que preguntarle es: ¿por qué ayudar a morir a alguien es siempre «intrínsecamente inmoral»? ¿no está el argumento presuponiendo lo que tendría que probar? Y, en relación con «la ausencia de sufrimiento», ésta –nos dice– «no puede justificar jamás un homicidio. Si ese fuese el caso, bastaría con anestesiar previamente a quien deseo eliminar, para que mi posterior asesinato quedara moralmente justificado »; aquí, al filósofo iusnaturalista parece habersele olvidado, entre otras cosas, la distinción entre las condiciones necesarias y las suficientes: nadie pretende que lo que justifica un acto de eutanasia sea exclusivamente el no sufrimiento, sino el no sufrimiento unido a otras circunstancias (básicamente, el deseo de no seguir viviendo).

En fin, aún me ha parecido más irritante lo escrito en «Abc» por Ignacio Sánchez Cámara, catedrático de filosofía del Derecho: «Ni juzgo ni condeno a nadie –afirma al final de su artículo–. Expongo el criterio de mi conciencia que no depende de ningún sufragio ni encuesta. Ni hay un derecho a quitar la vida a Terri, ni existe un deber, ni es lo mejor que cabe hacer. Matar o no matar; he ahí el problema. Y dejar morir de inanición es, se mire por donde se mire, matar». Y me resulta irritante, no sólo porquesí que juzga y condena, sino porque lo hace utilizando un expediente que bien podría calificarse de «emotivismo ético práctico», esto es,

ahorrándose el tener que dar argumentos racionales y, en su lugar, procurando excitar, a base de lenguaje emotivo, las glándulas suprarrenales de sus lectores.

Tengo una concepción no religiosa de la vida, pero comprendo que a los problemas sociales -como el de la eutanasia- hay que procurar encontrarles una solución que pueda servir tanto para los no creyentes como para los creyentes. La pregunta que me hago, por ello, es si cabe ofrecer algún argumento a favor de la eutanasia voluntaria (tanto pasiva como activa) y, por tanto, a favor de la despenalización de esas conductas, que pueda servir también para alguien con una concepción religiosa de la existencia. La respuesta, en mi opinión, es que sí. Ahí van, brevísimamente expuestos, los cinco que yo he encontrado:

- 1) El argumento de la «autonomía», según el cual (y supuesto que se acepta que no se puede obligar a nadie a tener creencias religiosas), un individuo que esté en pleno uso de sus facultades mentales tiene derecho a disponer sobre su vida y su muerte; ese argumento no presupone suscribir una concepción relativista de la moral, sino todo lo contrario: la autonomía es un valor objetivo, aunque no absoluto, y perfectamente compatible con adjudicarle a la vida un valor «sagrado»: tan sagrado, que nada ni nadie, salvo la conciencia individual, tiene ahí

jurisdicción. 2) El argumento del «sufrimiento», que no niega que un individuo pueda considerar valioso su propio sufrimiento, pero prohíbe que podamos imponerle a otro un sufrimiento grave y evitable. 3) El argumento de la «historia» que recuerda que, quienes hoy defienden la eutanasia, no están rompiendo con un orden de valores característico de nuestra civilización, sino que son los herederos de una muy antigua tradición que comienza al menos con la filosofía epicúrea y estoica (recuérdese el caso de Séneca, cuyas «Cartas a Lucilo» son un claro antecedente de la «Carta desde el infierno» de Ramón Sanpedro). 4) El argumento de la comparación, que invita a considerar la situación en aquellos lugares en donde ya se ha legalizado alguna forma de eutanasia voluntaria (Holanda, Bélgica y el Estado de Oregón), para comprobar que no se ha producido lo que el argumento, o la falacia, de «la pendiente resbaladiza» había previsto: nada hace pensar que la aceptación de la eutanasia voluntaria haya llevado a la práctica de eutanasias involuntarias. Y (5), finalmente, el argumento que quizás pudiera calificarse de religioso, en cuanto referido al lugar que la religión ha de ocupar en las relaciones interindividuales; lo que diría es que las razones religiosas que uno pueda tener no pueden hacerse valer para imponer o prohibir a otro la realización de un curso de acción.

**65. SOBRE EL CASO PAROT  
(12/03/2006)**

*Para contraargumentar con éxito hay que saber identificar los argumentos débiles (pero relevantes) de la otra parte.*

El etarra Henri Parot fue detenido en 1990 y condenado en diversas sentencias a un total de casi 5.000 años por delitos gravísimos (entre otros, haber participado en 150 asesinatos). La norma aplicable para el cumplimiento de la condena es, en lo esencial, el art. 70, regla 2ª, del código penal de 1973 que establece, entre otras cosas, que el máximo de tiempo de cumplimiento “no podrá exceder de treinta años”. En esos supuestos de acumulación de penas, la práctica seguida hasta ahora era que, sobre ese máximo de 30 años, se aplicaban las medidas de redención correspondientes, lo que podía suponer que el condenado (aunque lo fuera a penas de cientos o de miles de años de prisión) extinguiera su condena al cabo de unos

20 años (se redimía un día por cada dos trabajados).

El Tribunal Supremo, en una reciente y sonada sentencia, evitó el anterior resultado razonando así: El límite de los 30 años establecido en el art. 70 no debe interpretarse como si fuera una *nueva* pena, sino que representa, simplemente, el máximo de cumplimiento de la condena total. Por eso, los beneficios y redenciones deben aplicarse no a la "condena" de 30 años sino, sucesivamente, a cada una de las penas que hubiesen recaído sobre el condenado, en orden de mayor a menor gravedad. El resultado es que, en un caso como el de H P (en cualquiera en el que el monto de la pena supere los 45 años, de acuerdo con el ejemplo práctico puesto por el TS), el tiempo de cumplimiento alcanzará el máximo de 30 años.

Tres de los 15 magistrados de la Sala penal del TS discreparon, sin embargo, de la opinión mayoritaria. Según ellos, las penas impuestas en la sentencia, tratadas conforme a lo establecido en el art. 70, se *transforman* en otra pena de la misma naturaleza, pero distinta -la *pena de cumplimiento*-, sobre la cual deben operar los beneficios penitenciarios; el resultado práctico es que, a pesar del "sanguinario historial del recurrente y su cruel autocomplacencia en lo realizado", HP tendría que cumplir sólo unos 20 años de condena. Además, los discrepantes

entienden que lo que lleva a cabo el TS en su sentencia no es simplemente una *relectura*, sino una verdadera *reescritura* del texto del art. 70, lo cual "equivale, lisa y llanamente, a aplicar de manera tácita -y retroactiva en perjuicio del reo"- el art. 78 del nuevo código penal (de 1995, en su actual redacción de 2003).

En lo esencial, la discrepancia entre el criterio mayoritario y el minoritario del TS se refiere, en mi opinión, a estos dos extremos: 1) ¿cómo debe interpretarse -digamos, "in abstracto"- el art. 70, regla 2ª, del código penal de 1973?; 2) ¿qué papel juega, en relación con el caso, el principio de irretroactividad de la ley penal (desfavorable para el reo)?

Con respecto a la primera de esas cuestiones, me parece difícil decantarse con claridad por alguna de las dos posturas. La mayoría esgrime en su favor el argumento de que la justificación de las penas se basa en parte en criterios retributivos y de "justicia", que no se satisfarían si, al considerar que el límite de los 30 años es una nueva pena, se igualara al autor de un solo delito con el condenado por una multitud de ellos; digamos que su interpretación es fundamentalmente finalista: se trata de evitar un resultado que se juzga indeseable (que crímenes tan horribles como los cometidos por HP se castiguen con una pena que se estima escasa). La argumentación de la minoría descansa más bien

en lo que podría llamarse el "principio de inercia": hasta ahora, todos los tribunales españoles sin excepción (incluido el propio TS) habían sostenido la interpretación que ellos defienden, y otro tanto cabría decir del propio legislador que, a fin de evitar el efecto antes mencionado, entendió que tenía que modificar el art. 70; eso no quiere decir que los órganos judiciales no puedan cambiar sus propios precedentes, pero sí que el cambio tiene que ser "legítimo", lo que no ocurre cuando el mismo se adopta por "la singularidad del caso concreto" y ante el eco alcanzado por el mismo en los medios de comunicación y en la opinión pública. Pero la verdad es que ambas interpretaciones podrían ser compatibles -al menos, en principio- con la redacción -no precisamente transparente- del mencionado artículo.

La clave está por ello, en mi opinión, en la segunda de las cuestiones, pues de cómo se conteste a la misma dependerá, en definitiva, la opción por una u otra interpretación. Los magistrados de la minoría sostienen que la irretroactividad de la ley penal desfavorable es un "dogma intangible del Estado de Derecho". La mayoría, aunque sea *en passant*, se plantea el problema de la irretroactividad y lo resuelve recordando que la prohibición de irretroactividad en nuestro Derecho se aplica a la ley, pero no a la jurisprudencia. Como es de suponer que ambas partes están de acuerdo con esas dos

afirmaciones, la cuestión crucial viene a ser la de si la decisión mayoritaria del TS equivale o no a haber establecido una "ley penal" retroactiva. Mi respuesta a esa pregunta es que sí, por lo siguiente.

Si uno se pregunta por qué se considera que la prohibición de retroactividad rige en relación con la ley, pero no en relación con la jurisprudencia, la respuesta -me parece- no puede ser otra que porque se piensa que la legislación crea nuevas normas jurídicas -es *fente* del Derecho-, mientras que la jurisprudencia -como dice nuestro código civil- simplemente *complementa* el ordenamiento jurídico. Ahora bien, esta tesis es realmente insostenible: los jueces, de manera inevitable, crean muchas veces Derecho (por lo menos, cada vez que tienen que llenar una laguna, esto es, que resolver un caso sin solución legislativa) pero, sobre todo, la diferencia entre "crear" y "complementar" o "aplicar" sólo puede verse como una cuestión de grado, esto es, sus límites son borrosos. Esto no quiere decir que no haya diferencias entre legisladores y jueces, pero sí que las diferencias no son siempre tan nítidas como se supone (como supone, por ejemplo, el actual presidente del TS y del CGPJ en su discurso de inauguración del Año Judicial en septiembre pasado) Dicho de otra manera, en ocasiones los jueces simplemente aplican o complementan algo previamente existente, esto es, ejercen un poder

débil (y por eso no hace falta ponerle un límite; el principio de no retroactividad significa precisamente esto: un límite -temporal- al poder de configurar los delitos y las penas). Pero otras veces ejercen un poder fuerte, actúan de manera semejante a los legisladores, y en tal caso no se ve por qué no haya de regir para ellos el anterior límite.

Pues bien, a mí me parece indiscutible que la sentencia del TS supone haber ejercido un poder fuerte: no solamente han introducido una nueva norma, sino una norma que contradice radicalmente otra existente hasta entonces; como vienen a decir los magistrados de la minoría: el efecto producido por la sentencia es el mismo que si el legislador hubiese establecido que la nueva regulación sobre el cumplimiento de las penas tiene efectos retroactivos, se aplica a situaciones surgidas con anterioridad a su promulgación.

Respetar en el caso HP (y seguramente en muchos otros) el principio de no retroactividad penal lleva a una consecuencia que bien puede considerarse injusta, de manera que parece natural plantearse también la cuestión de si dicho principio, cuando se trata de ejercer lo que he llamado el poder penal (legislativo o judicial) fuerte, debe carecer o no de excepciones. La respuesta (la que -me parece- darían casi todos los juristas de nuestro ámbito cultural) vendría a ser ésta: si las admitiéramos, dañaríamos el

Estado de Derecho, contribuiríamos a erosionar la legitimidad en la que se asientan nuestras instituciones y, a la larga, produciríamos más injusticia de la que pretendíamos evitar.

## 66. LAS CARICATURAS DE MAHOMA (21/03/2006)

*Sólo el fanático o el atolondrado imagina que la tolerancia no tiene límites.*

El asunto de las caricaturas de Mahoma es probablemente el tema sobre el que más se ha escrito en los últimos tiempos. No se debe sólo a que, en el contexto de nuestro mundo globalizado, haya sido interpretado por muchos como uno de los primeros episodios del llamado «choque entre civilizaciones» (entre las dos civilizaciones que acogen a algo así como a la mitad de la humanidad), sino a que ese conflicto (y sus consecuencias) plantea también un problema interno a nuestra civilización occidental: ¿qué peso debemos –estamos dispuestos a– dar a lo sagrado en nuestras sociedades laicas?, ¿hasta qué punto debemos aceptar que los sentimientos religiosos de las gentes, su sentido de la identidad, limiten las libertades de los individuos, el derecho de cada cual a la libertad de expresión? De hecho, esa limitación está legalmente prevista. Por ejemplo, en nuestro Código Penal (y algo parecido podría decirse de casi todas las legislaciones europeas) se castiga a quienes «para ofender los sentimientos de los miembros de una confesión religiosa» hagan públicamente «escarnio de sus dogmas, creencias, ritos o ceremonias» (artículo 525). De manera que una pregunta que cabe

ularse es ésta: ¿no estaremos siendo contrarios o, cuando menos, incoherentes en esto? ¿No será que aplicamos un criterio en la elección con la manera de entender lo sagrado por parte de otras culturas, mientras que, simultáneamente, operamos con un criterio muy distinto cuando de lo que se trata es de proteger nuestra propia forma de entender lo sagrado?

A mí me parece que, para determinar si se debe dar o no la razón a quien piensa así, lo primero que hay que hacer es tratar de aclararse acerca de qué es lo que se está diciendo o escribiendo sobre el asunto. Y dada la profusión de opiniones al respecto, parece imprescindible comenzar elaborando una clasificación que nos permita introducir un poco de orden. Pues bien, respecto a la pregunta anterior, la de qué peso debe darse a la libertad de expresión y a las creencias religiosas, parece haber, básicamente, cuatro respuestas.

1) Los fundamentalistas religiosos y los fundamentalistas extremos ponen inequívocamente el valor de lo sagrado, de la religión, por encima de la libertad de expresión. Está claro que esto es lo que ocurre en buena parte de la cultura islámica. Pero lo mismo puede decirse de la doctrina tradicional de la Iglesia católica (existe libertad para el bien), que no parece haber sido abandonada del todo por el Vaticano. Y algo muy distinto es lo que parecen sostener

muchos pensadores comunitaristas de nuestros días que consideran que la religión es, simplemente, un rasgo de la identidad de algunos grupos sociales, con la consecuencia de que esos valores comunitarios (el bien común tal y como lo entiende el grupo) debe prevalecer sobre la autonomía de los individuos aislados.

2) Los comunitaristas moderados y los creyentes no fundamentalistas (de cualquier religión) tienden a plantear el problema en términos de la necesidad de conciliar dos valores del mismo rango. Es la opinión que se encuentra en los escritos de muchos teólogos, arabistas y científicos sociales que muestran una actitud de «simpatía» o de «comprensión» hacia el Islam. Un ejemplo claro de esa postura (desde una perspectiva no religiosa) lo representa el politólogo Sami Naïr, para el cual lo que tendríamos aquí es un enfrentamiento entre un «derecho sagrado» a la libertad de expresión y otro «derecho sagrado» a la identidad (el Islam constituiría el ingrediente básico de la identidad política de muchos grupos humanos).

3) Esta última tesis es negada por los liberales moderados (al igual que por los más radicales). Yo diría que un liberalismo moderado es la posición que mejor permite dar cuenta de la práctica (y de la doctrina) jurídica en los países europeos. Por ejemplo, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha ido desarrollando en los

En estos tiempos una jurisprudencia que cabría sintetizar así: la libertad de expresión no es un derecho absoluto y, por ello, cuando entra en conflicto con otros posibles derechos o intereses, es necesario proceder a una ponderación para ver cuál tiene un mayor peso, dadas las circunstancias; la libertad de expresión goza, en principio, de cierta prioridad, pero puede resultar derrotada (digamos, excepcionalmente) si esa expresión supone, por ejemplo, una ofensa a las creencias religiosas de cierto grupo, sin que haya una finalidad artística, de contribución al debate público, etcétera.

4) Finalmente, los liberales más ortodoxos consideran que las convicciones religiosas por sí mismas no pueden triunfar nunca sobre la libertad de expresión. No se trata, en este caso, tanto de «ponderar», porque la libertad de expresión es un valor y las creencias religiosas no, mejor dicho, estas últimas pertenecen a la esfera estrictamente privada y constituyen, por lo tanto, un valor puramente privado: si lo ofendido es el ejercicio de la libertad de expresión es una «ofensa», no una persona, no hay ninguna razón por la que el Derecho (el poder público) tenga que intervenir. Eso, por cierto, es compatible con el hecho de que, por ejemplo, los periódicos europeos no publicaron las caricaturas hicieron bien e, al contrario, que actuó mal el periódico holandés en el caso de los dibujos que originariamente aparecieron, pero que fueron suprimidos simplemente por razones prudenciales; por las

mismas o parecidas razones por las que no se debe decir algo que pueda incomodar a quien nos está apuntando con una pistola o por las que no se debe tirar una cerilla al suelo si ello puede provocar un incendio.

Volvamos ahora a la cuestión de la coherencia. ¿Cuál es, en realidad, el significado de la crítica? Si la anterior clasificación resulta aceptable, entonces parece obvio que hay un sentido en el que la reacción del mundo europeo - occidental- al problema de las caricaturas de Mahoma es incoherente, esto es, no hay una única respuesta, sino varias e incompatibles entre sí (al menos en parte). Pero parece obvio que esa no es la noción de coherencia que aquí interesa: quien adopta cualquiera de esas cuatro posturas no puede ser tachado de arbitrario simplemente porque la suya no sea compartida por todos los miembros de su sociedad. Supongamos entonces que la crítica se refiere, en realidad, a la postura del liberalismo moderado que, como antes decía, caracteriza, a rasgos generales, nuestras prácticas jurídicas. ¿Pero es realmente incoherente esa posición? Depende.

Si, como ocurre por ejemplo en Inglaterra, el delito de blasfemia protege únicamente los sentimientos religiosos de los cristianos (o, quizás más exactamente, de los anglicanos), entonces su aplicación puede, efectivamente, producir resultados incoherentes

Por ello, esa norma es injusta. Pero esto no  
puede decirse del caso español en donde lo  
legislado no son sólo las «creencias religiosas »  
(cualquier religión) sino también, cabría decir,  
también las mismísimas «creencias ateas»; el posible  
error corre de cuenta del legislador del  
Código Penal que, al párrafo antes transcrito,  
dice éste: «En las mismas penas incurrirán los  
que hagan públicamente escarnio, de palabra o  
de escrito, de quienes no profesan religión o  
creencia alguna». Ahora bien, ¿habría que  
considerar por ello, porque no produce resultados  
coherentes, arbitrarios, que esta última norma  
sea justa? No lo creo. A mí me parece más bien  
que los que llevan razón, por lo menos en este  
caso, son los liberales más radicales (empleo  
intencionadamente una expresión, «radical», cuyo  
sentido encomiástico no debería quedar desterrado  
de la lengua) que niegan la legitimidad de  
castigar penalmente (y, en general, con medidas  
económicas o políticas) los sentimientos religiosos,  
de religiosos o irreligiosos de la gente. Justificar  
por qué, por qué el Estado debe ser laico, podría  
ser para otra ocasión.

## 67. POR FAVOR, MENOS RUIDO

(27/06/2006)

*La afición al ruido y la desafección al diálogo racional suelen ir unidas*

Hace unos días, varios profesores de la universidad de Alicante invitamos a comer, en uno de los restaurantes del campus, a un colega de otra universidad que acababa de participar en un curso que organizábamos. Además de razones de cortesía, teníamos el sano propósito de proseguir en el restaurante (un local que, cuando se ve por primera vez, sorprende gratamente al visitante) de manera más distendida la discusión que se había iniciado en el aula. Pero el intento fracasó por una razón muy simple: aunque ocupábamos una mesa circular de poco más de un metro de diámetro, las cinco personas que nos sentábamos a su alrededor no podíamos hacernos entender; o sea, no podíamos oírnos los unos a los otros, de manera que cada cual optó por dirigirse exclusivamente al que tenía inmediatamente a su lado. En nuestra universidad, y en esas circunstancias, puede decirse sin exageración que sin contacto físico -y aun así, con un considerable esfuerzo- la comunicación es sencillamente imposible. Uno -

ción de deformación profesional- no puede  
r de pensar en el escepticismo radical del  
ta Gorgias cuando sostenía que si algo  
tiera y pudiera conocerse, en todo caso no  
ríamos comunicarlo.

Ya sé que el ruido, el ruido excesivo, no  
un problema exclusivo del campus  
versitario. Y entendería incluso que más de un  
or reaccionara con cierto desdén al anterior  
año, después de haber soportado una semana  
logueras en la que la agresión acústica llega a  
paroxismo realmente inexplicable: se puede  
nder que muchos disfruten con la música en  
alle a cualquier hora, pero ¿por qué a ese  
men? ; es como si los que gozan estando al  
libre se sintieran obligados -y, de paso,  
ieran obligar a los demás- a pasar a la  
mperie las noches más crudas del invierno.  
todo, por algún lado hay que empezar, y la  
versidad bien podría ser ese lado. Yo al menos  
do a sentir más confianza en las autoridades  
versitarias que en las municipales: si el  
pus ha servido como ejemplo -no seguido,  
de luego- de un urbanismo más que  
nabile, ¿no podría ponerse también a la  
eza de la batalla contra el ruido que resulta  
mente impostergable librar?

De hecho, a petición de varios miembros  
la comunidad universitaria, el Servicio de  
ención (Unidad de Higiene Industrial) de la

universidad realizó hace varias semanas un estudio sobre el nivel de ruido en los dos clubes sociales del campus con resultados desoladores, pero completamente esperables. Las mediciones, hechas en días normales y en "horas punta", arrojaban valores próximos a los 80 decibelios cuando resulta que -según el mismo informe- "un ruido superior a 35 ó 40 decibelios provocará dificultades en la comunicación oral que sólo podrán resolverse, parcialmente, elevando el tono de la voz. A partir de 65 decibelios de ruido -añade-, la conversación se torna extremadamente difícil". Dado que se trata de clubes *sociales* de una universidad, la pregunta surge inevitablemente: ¿cuáles son las actividades (sociales) que habrán tenido *in mente* los desmañados diseñadores de los dos edificios? Y en todo caso, ¿qué podría hacerse ahora, unos cuantos años después de su construcción? Seguramente mucho. Sin ir más lejos, hay una reciente tesis de doctorado, elaborada en el marco del departamento de física, ingeniería de sistemas y teoría de la señal y titulada "Prospección y diagnosis de las condiciones acústicas de la universidad de Alicante", que propone una serie de soluciones técnicas y organizativas.

De manera que si se conoce el problema y cómo solucionarlo, lo único que queda es apelar a la (buena) voluntad de las autoridades universitarias, que seguramente no han de tener ningún interés en promover el escepticismo

cal del mencionado sofista. ¿No sería posible aprovechar las inminentes vacaciones de verano para acometer las obras de remodelación necesarias? No se me ocurre ninguna otra medida que pudiera hacer tanto por mejorar la vida estudiantina si no de toda por lo menos de una parte de la comunidad universitaria.

Más que una reivindicación es una petición: por favor, menos ruido.

## 68. EL GOBIERNO DE LOS JUECES (09/07/2006)

*Lo que diferencia al juez justo del juez justiciero es la prudencia y la templanza.*

Acabo de participar en un curso de verano que tenía como título el de este artículo: “el gobierno de los jueces”. La expresión, al parecer, empezó a usarse a comienzos del siglo pasado para criticar las decisiones de los jueces estadounidenses que se oponían a las medidas favorables a los derechos sociales que entonces trataban de introducir las autoridades políticas de aquel país; y alcanzó considerable difusión en Europa, después de la primera guerra mundial, para criticar el establecimiento de controles judiciales sobre la constitucionalidad de las leyes (lo que –se decía– convertía a los jueces en legisladores). En ambos casos, se mostraba el rechazo a que los jueces asumieran funciones consideradas típicamente políticas: alcanzar determinados fines sociales o dictar leyes.

En los últimos tiempos, la existencia de decisiones judiciales (y no sólo en nuestro país) con significado político es un hecho notorio que no cabe negar. Me limitaré a poner unos pocos ejemplos: George Bush “ganó” las elecciones del año 2000 merced a una decisión de la Corte Suprema de los Estados Unidos que, por lo demás, fue duramente criticada (por considerarla más política que jurídica) por muchos juristas de aquel país y, hace unos días, la decisión del mismo tribunal declarando ilegales los juicios de Guantánamo ha tenido una enorme repercusión política; todo hace pensar que las actuales elecciones presidenciales en México terminarán en el tribunal federal electoral que, en consecuencia, será también el órgano que decida quien será el próximo presidente de ese país; y, en España, varias decisiones recientes de los jueces Grande Marlaska y Garzón están jugando un papel de gran relieve en uno de los procesos políticos más importantes de la era democrática: el dirigido a acabar con el terrorismo de ETA.

El creciente papel político de los jueces (en términos más neutrales: el aumento del poder de los jueces) se debe a una serie de cambios que han tenido lugar en el sistema social y en el sistema jurídico y que no hay por qué considerar (al menos, no todos ellos) como negativos: por ejemplo, la lucha contra la arbitrariedad del poder político que lleva a negar que pueda haber actos no susceptibles de control jurisdiccional; o

la demanda creciente de derechos (se habla a veces de "sed de derechos" y Bobbio calificó nuestra época como "la era de los derechos") cuya tutela parece inevitable confiar a los jueces.

El problema entonces no es el de acabar con el poder (político) de los jueces, sino el de lograr que el mismo se ejerza dentro de límites razonables. No es fácil señalar con precisión dónde se sitúan esos límites, pero la idea rectora parece ser ésta: las decisiones de los jueces pueden tener (es inevitable que tengan, al menos en ocasiones) consecuencias políticas, pero en sí mismas no deberían ser políticas; o sea, no pueden ser decisiones orientadas al logro de objetivos ajenos al Derecho. Por supuesto, no siempre es claro cómo haya que entender esta última frase, pero hay bastantes casos de aplicación de la misma que no ofrecen dudas. Por ejemplo, es ajeno al Derecho que una elección política se decida de manera que se favorezca al candidato de un cierto partido político (o dando la impresión de que es así), y también lo es que en la designación para presidente de un tribunal (de una sala de la Audiencia Nacional o de una Audiencia Provincial, pongamos por caso) cuente (o -insisto- se tenga la impresión fundada de que cuenta) el color político (la pertenencia a una u otra asociación judicial) de los candidatos; como también sería político (ajeno al Derecho) que se declarara la legalidad o ilegalidad de una reunión (la del PSE con miembros de HB) en función de si

se la ve o no como un medio adecuado para lograr una u otra finalidad política (ninguna de ellas prohibida por el Derecho).

El reciente auto del juez Garzón permitiendo esa reunión se sitúa precisamente en la línea adecuada (mejor hubiese sido que no tuviera que haberse pronunciado sobre ello), pero me temo que no puede decirse lo mismo de alguna decisión del juez Grande Marlaska como, por ejemplo, la que prohibió que un miembro de HB, Otegui, hablase en la tribuna de *El periódico de Cataluña*. Los jueces, los jueces penales, sólo pueden entrar a enjuiciar si cierta acción o actividad es delictiva de acuerdo con lo fijado en normas previamente establecidas (y redactadas en términos razonablemente precisos), pero no pueden pronunciarse sobre (algo tan vago como) si favorecen o no los intereses de un partido político ilegalizado o de una organización terrorista, ni dar la impresión de que toman sus decisiones basándose en elementos de ese tipo. Sobre eso, en cuanto jueces, deben guardar silencio; más aún, deben esforzarse porque las razones no estrictamente jurídicas no jueguen ningún papel en sus tomas de decisión: en eso consiste precisamente la independencia judicial.

Por todo ello, las críticas de diversos dirigentes del partido popular al auto de Garzón (por tanto, críticas pretendidamente jurídicas) por entender que “favorece a ETA-Batasuna” o que

“da margen de actuación” a la formación ilegal son algo peor que un error. Son una invitación a los jueces para que hagan lo que no deben hacer y denotan una falta de prudencia política que debe ser corregida por la prudencia —la moderación en el uso de su poder— de los propios jueces.

## 69. MADRES DE ALQUILER (24/09/2006)

*También los pre-juicios deben ser sometidos a la crítica del juicio*

Hace unas semanas, diversos medios de comunicación se hicieron eco de la existencia en Internet de diversas empresas que facilitan madres de alquiler. Al parecer, hay un cierto número de parejas españolas que han recurrido a esa práctica que no es legal en España pero sí en otros países como los Estados Unidos (en algunos de sus Estados). La forma de operar jurídicamente (desde el punto de vista médico se trata de intervenciones que pueden considerarse rutinarias) consiste fundamentalmente en lo siguiente: después de haber celebrado el correspondiente contrato, la pareja espera a que se produzca el parto y (previo pago de una cantidad que, se dice, oscila entre 60.000 y 75.000 euros) obtiene un certificado médico que acredita que el niño es suyo. Se corre el riesgo de que la madre gestante denuncie el caso ante las autoridades españolas, que -parece- tendrían que reconocer su condición de madre -a efectos

jurídicos-, puesto que la nueva ley española de reproducción humana asistida declara ese tipo de contrato “nulo de pleno derecho” (art. 10.1) y establece que “la filiación de los hijos nacidos por gestación de sustitución será determinada por el parto” (art. 10.2) . Pero la probabilidad de que esto último (esa denuncia) ocurra seguramente no es muy alta y, en consecuencia, el riesgo resulta asumible, al menos para algunos.

Ahora bien, con independencia de que esa práctica exista, ¿se trata de un comportamiento ilícito, contrario a la moral y que el Derecho haría bien en prohibir (o en obstaculizar)? No lo creo o, para precisar más las cosas, no creo que esté justificado prohibirlo (o tratar de impedirlo) de manera general. La razón para pensar así es que no me parece que esa práctica se oponga a ninguno de los grandes principios éticos que –como suele aceptarse- rigen la biomedicina y que podrían ser de aplicación al caso: el principio de dignidad de la persona humana, el principio de daño (o sea, la prohibición de causar un daño injustificado) y el principio de autonomía.

El principio de la dignidad de la persona humana, como es bien sabido, prohíbe que a un ser humano se le trate meramente como un instrumento para otro. Pero nada de esto ocurre –o no necesariamente- con la gestación por sustitución. Yo no veo que tenga ningún sentido

afirmar que la madre gestante ve en algo lesionada su dignidad por el hecho de firmar y cumplir con las cláusulas que suelen contener esos contratos. Si aceptamos (la ley española lo acepta) que una mujer puede ceder un óvulo para que otra pueda ser madre, ¿por qué no va a poder hacer algo semejante con su útero? Se me dirá que en un caso se trata de una donación, esto es, de un acto desinteresado, altruista (esto es lo que la ley autoriza), mientras que en el otro se trata de un contrato mediante el que la mujer gestante obtiene un beneficio (por lo tanto, de un acto interesado, egoísta). Pero no me parece que ese sea un buen argumento. Si esa fuera la razón, entonces habría que aceptar que la gestación por sustitución hecha por motivos altruistas no supone ningún atentado contra la dignidad y, en consecuencia, tendría que permitirse. Pero además, ¿estamos dispuestos a aceptar que un mismo tipo de comportamiento (la gestación por sustitución) vuelve indigna, digamos, a la mujer que, con pocos recursos económicos, acepta recibir una cierta cantidad de dinero por ello, mientras que dejaría intacta la dignidad de la mujer que, con más medios económicos, decide renunciar a cualquier remuneración económica? ¿Será entonces que la dignidad o indignidad no depende de lo que motiva a alguien a actuar de una u otra forma, sino de la acción en sí misma considerada? ¿Pero qué hay de indigno, de intrínsecamente indigno, en prestarse a gestar un niño para otra persona? En mi opinión, nada.

Por lo que se refiere al niño, me parece obvio que la gestación por sustitución no afecta para nada a su dignidad: ni es tratado con crueldad, ni sufre ninguna humillación ni, naturalmente, pierde ninguno de sus derechos por haber sido gestado de esa manera. Simplemente, nadie es más o menos digno que otro por la forma como haya sido traído a este mundo. Ahora bien, esa forma de nacimiento –y paso con ello al segundo principio–, ¿no supone infligir un daño –digamos, un daño psicológico– al niño en el futuro? Yo no veo por qué pero, de todas formas, lo que me parece obvio es que, si así fuera, no hay ninguna razón para pensar que se trataría de un daño de entidad mayor a la que supone –también hipotéticamente– ser hijo adoptado o, simplemente, hijo no deseado, por no mencionar los nacimientos –permitidos o incluso alentados– de niños en circunstancias tales en las que es seguro que van a sufrir en su vida grandes padecimientos.

Finalmente, la autonomía, esto es, el poder satisfacer un deseo (tener un hijo) que suele constituir un aspecto fundamental del plan de vida de quien acude a esa práctica, supone un argumento de gran peso a favor de la permisividad de las madres de alquiler. Pero eso no quiere decir tampoco que esté justificada la existencia de ese tipo de contratos sin límite alguno, entre otras cosas porque aquí debería tenerse en cuenta también la autonomía de la

madre gestante; en ese sentido, podría ser razonable reconocer a esta última el derecho - basado en razones paternalistas: para proteger su autonomía- a cambiar de opinión -y a ser reconocida como madre legal- durante un corto periodo de tiempo después del nacimiento.

En conclusión, en lugar de prohibirla, lo que habría que hacer con la maternidad subrogada es regularla de manera cuidadosa. La nueva ley española de reproducción humana asistida no prohíbe exactamente esa práctica (no establece ninguna sanción al respecto como ocurre, por ejemplo, con la elección de sexo por razones no terapéuticas), pero la regula de manera tan expeditiva, tan tosca, que probablemente va a producir efectos muy poco deseables: no impedirá que se recurra a la gestación por sustitución, pero hará de ella una práctica elitista y que comporte algunos riesgos adicionales a los que, de suyo, conlleva.

## **70. EL RUIDO CAUSA DAÑO (03/12/2006)**

*A veces, lo más difícil es comprender (o hacer comprender) que un problema existe*

Hace algunos meses publiqué en este mismo periódico un artículo quejándome del ruido en Alicante y, en particular, en muchos de los espacios “sociales” de su universidad. Recibí alguna que otra muestra de comprensión, incluida la del vicerrector encargado de infraestructuras, pero tuve –y sigo teniendo- la impresión de que no se va a hacer nada para evitarlo, al menos a corto plazo. No por mala voluntad de las autoridades universitarias, sino porque no existe –entre la gente y entre los universitarios- la conciencia suficiente de que el ruido –cierto nivel de ruido- causa daños que pueden ser muy serios. Para muestra, un botón. Hace unas semanas pedí a mis estudiantes de primer curso (unos 100) que, quienes se sintieran incómodos en el “club social” por causa del ruido ( a ciertas horas se alcanzan prácticamente los 80

decibelios y los especialistas consideran que, por encima de los 35, se hace difícil mantener una comunicación oral), alzarán el brazo. Nada se elevó por encima de sus cabezas.

La situación actual en relación con el ruido es bastante semejante a la que existió hace años a propósito del humo del tabaco. Recuerdo que, cuando llegué como profesor a la universidad de Alicante, en 1983, la situación era poco menos que insufrible. Si te tocaba, por ejemplo, dar clase a las 11 de la mañana, entrabas en el aula atravesando una espesa cortina de humo que había ido formando la acción combinada de estudiantes y profesores. Había entonces quizás una mayor conciencia acerca de las molestias producidas por el humo que la que hoy parece existir hacia el ruido. Mi afición a las estadísticas a mano alzada me permite aseverar que casi la mitad de los estudiantes de entonces (los no fumadores) se sentían de alguna manera víctimas, en materia de humo, de la otra mitad. Pero tampoco recuerdo que hicieran nada para acabar con ello. No lo habrían tenido fácil. No se me olvida la actitud, entre burlona y displicente, de más de un insigne colega de la Facultad calificando de intolerantes, enemigos de las libertades, etc. a quienes nos empeñábamos en que no se fumase, por ejemplo, durante las juntas de Facultad. Pues bien, al cabo de algunos años, el problema puede considerarse resuelto. La prohibición de fumar en

los espacios comunes se cumple hoy de manera muy generalizada, e incluso puede decirse que son raros los profesores que (transgrediendo la normativa vigente) fuman en sus despachos. Por lo demás, no pocos de los insignes colegas recordados, con el transcurso del tiempo parecen haberse dado cuenta de que el humo no es bueno para ellos (¿lo era antes para los que les rodeaban?) y han abandonado el hábito. No sé si alguno de ellos se habrá convertido incluso en un "fascista antitabaco" (era una de las estupideces que entonces teníamos que soportar si se nos ocurría -pongamos por caso- protestar airadamente porque se fumase en el interior de un ascensor).

Traigo todo esto a colación a propósito de la ejemplar sentencia del Tribunal Supremo condenando a pena de prisión e inhabilitación al alcalde de Vila-real por pasividad ante el ruido causado por una fábrica de cerámica que, durante años, hizo la vida imposible a los vecinos. Naturalmente, no estoy insinuando que las autoridades universitarias corran también el riesgo de acabar condenadas por un tribunal. Pero el Derecho (incluido el Derecho penal) puede jugar a veces un papel educativo. Sentencias como la anterior pueden contribuir a que la gente tome conciencia de que el ruido causa daños, incluido el producido por el hecho de que uno no pueda mantener una conversación con el compañero de mesa que tiene a medio metro de

distancia. Si los trabajadores de los "clubes sociales" (o algunos de ellos) se empeñaran en hacer valer su derecho a trabajar en un ambiente que no suponga riesgos para su salud, los sindicatos del campus (o de fuera) se tomaran en serio la contaminación acústica y la comunidad universitaria en su conjunto mostrara un suficiente interés en el asunto, no me cabe duda de que nuestro campus podría ser en este aspecto un modelo para la sociedad, como lo es ya (aunque, desde luego, no seguido) en cuanto al urbanismo. El problema es que, si se tarda tanto tiempo en actuar como con el tabaco, somos muchos los que no podremos ya disfrutar de un campus más silencioso.

## 71. ¿UN CASO TRÁGICO? (30/01/ 2007)

*Las decisiones, incluso las que están justificadas, suelen tener costes*

Los casos que tienen que decidir los jueces pueden dividirse en tres categorías: fáciles, difíciles y trágicos. Un caso es trágico cuando no hay, en relación con el mismo, ninguna decisión que no suponga un daño para algún bien considerado esencial. Es cosa discutible si existen o no casos trágicos en el Derecho (o en la moral) pero, de existir, un ejemplo podría serlo el del juez que tiene que optar entre alimentar por la fuerza a un preso en huelga de hambre (lo que supone un atentado contra la autonomía de un ser adulto y -se supone- en pleno uso de sus facultades mentales), o bien permitir que siga adelante con su acción y se produzca una muerte no querida (el que se pone en huelga de hambre no es un suicida: está dispuesto a -pero no quiere- morir).

¿Fue trágico el caso que tuvo que resolver hace días la sala de lo Penal de la Audiencia Nacional sobre si mantener en prisión al etarra De Juana Chaos o bien concederle la libertad provisional (como lo pedía su representante legal) o la prisión provisional atenuada (como solicitaba el ministerio fiscal) Mucha gente diría que no. La mayoría de la sala de la Audiencia Nacional (12 de sus 16 integrantes) decidió mantenerle en prisión por entender que «lo que agrava su salud» (y pone en riesgo su vida) es «su voluntad de no comer» y no «la situación de prisión»; por lo tanto, la decisión no habría supuesto incrementar el peligro para el bien vida. Y tampoco parece ver nada trágico en la decisión una buena parte de la opinión pública (probablemente la mayoría) que, simplemente, no considera que exista nada de valioso en esforzarse por mantener en vida a quien ha cometido 25 asesinatos y no ha mostrado nunca el menor signo de arrepentimiento. Uno de los síntomas de que un caso (una situación) es trágico(a) es que deja en quien tiene que tomar una decisión (cualquiera que ésta sea) un sentimiento de pesar. Pero nada de ello parece traslucirse ni en la prosa del auto de la audiencia, ni en las muchas opiniones de apoyo al mismo vertidas en los últimos días en los medios de comunicación; recordemos cómo acogió Rajoy la noticia de la decisión: «me he llevado una de las mayores alegrías de mi vida».

Quienes se han manifestado en contra del auto de la Audiencia Nacional tampoco parecen pensar que los jueces estuvieran ante una elección trágica. Simplemente, porque existía una alternativa (la prisión atenuada) que, si bien no habría asegurado la vida de De Juana Chaos (puesta en peligro, en efecto, por él mismo), habría mejorado de alguna manera su situación y contribuido a crear un mejor clima político, sin poner por ello en peligro ningún valor importante del Estado de Derecho. A pesar de las soflamas de diversos dirigentes del PP, esa decisión -opinan muchos de los críticos del auto- no hubiese supuesto ceder a ningún chantaje, sino aplicar la ley de la manera como probablemente los mismos jueces habrían hecho si no hubiesen tomado en consideración aspectos de la conducta del etarra anteriores al hecho por el que está ahora en prisión. Y tampoco hubiese creado ningún precedente peligroso, dada la excepcionalidad de la situación y el peligro evidente que supone mantenerse en huelga de hambre durante más de dos meses, de manera que es difícil pensar que la medida -la huelga- pueda verse como un fácil expediente para conseguir un beneficio penitenciario; por lo demás, cualquiera que se dé una vuelta por internet puede comprobar cuántos internautas desean que la huelga de hambre se generalice entre los presos etarras, y no precisamente por simpatía hacia los mismos.

Aceptemos entonces que el caso no es trágico. ¿Pero no lo fue la decisión de alimentar al etarra por la fuerza ¿Y no podría ocurrir que algún acontecimiento futuro (por ejemplo, la revocación de la sentencia de condena por parte del Tribunal Supremo) situara a quienes ahora han dictado y a quienes defienden el auto en una posición insostenible ¿Es mera casualidad que los tres magistrados que en su día condenaron a De Juana a 12 años de prisión por el delito de amenazas hayan defendido ahora la prisión atenuada ¿Acaso no hay una buena razón para sentir pesar por la situación aunque, desde luego, eso no tenga por qué suponer la menor simpatía personal hacia un asesino monstruoso como De Juana Chaos?

**72. A PROPÓSITO DE LA SIESTA**  
(06/02/2007)

*Entre lo contradictorio y lo igual se hallan  
lo distinto y lo semejante*

Vicente Magro ha publicado un artículo (*Dormir bien: ¿un derecho o un deber?*, en INFORMACIÓN del 2 de febrero) en el que muestra su preocupación ante la regulación legal de la siesta que se están planteando las autoridades francesas. Aunque escrito en clave de humor, me parece que en el mismo se transparentan dos problemas de indudable interés: qué son los derechos y cuáles son los límites a la intervención del Estado en la vida de la gente.

Si le he entendido bien, su argumento (que, como digo, puede extenderse a otras actividades distintas a dormir la siesta) viene a ser el siguiente: No siempre es claro si una acción constituye un derecho o un deber: por ejemplo,

ser jurado, desde cierto punto de vista, es un derecho pero, desde otro, constituye un deber cuyo incumplimiento lleva aparejado "una importante y dolorosa pena de multa". Lo mismo podría ocurrir con la acción de dormir la siesta (o con cualquier otra: "todo en la vida depende de la óptica con que se mire" -dice Magro-) que, por tanto, podría llegar a configurarse, en lugar de como un derecho, como un deber, lo que llevaría a resultados que estimulan su vena jocosa. De manera que la conclusión a la que llega es que lo mejor que podrían hacer nuestros vecinos del norte al respecto es no hacer nada: dejar que el problema de sueño de los franceses se lo resuelva cada uno como pueda.

Si alguien quisiera hacer una crítica fácil del argumento acudiría -me parece- a la segunda de las premisas y trataría de mostrar que la misma carece de fundamento. Aduciría que, en realidad, no hay ningún riesgo (al menos, no por el momento) de que a las autoridades francesas se les vaya a ocurrir declarar obligatoria la siesta. De hecho, lo que el ministro de sanidad francés afirmó hace unos días es que, dado que un grupo de expertos había redactado un informe del que resultaba que, en ciertas condiciones, "una siesta corta favorece la concentración y la seguridad en el trabajo", pensaba "poner en marcha un experimento sobre el asunto con empresas voluntarias" y, "si los resultados son positivos -añadió- , no dudaré en

promover la práctica". Pero promover una práctica, obviamente, no equivale a hacerla obligatoria y menos aún a establecer sanciones para los infractores (lo que constituye el mayor de los temores de Magro).

Más interesante me parece que es pararse un momento a pensar qué significa la primera premisa. ¿Es cierto que hay acciones que son, al mismo tiempo, un derecho y un deber (como participar en un jurado o recibir una educación -en el caso de los menores-)? No exactamente. Lo que ocurre es que a veces se usan como si fueran sinónimas las frases "me está permitido hacer X" y "tengo derecho a X", mientras que otras veces (digamos, en un sentido más profundo de lo que significa "tener un derecho") los derechos no se identifican con las técnicas normativas habilitadas para su protección y que pueden consistir en permitir o, a veces, en prohibir (u obligar a hacer) algo a su titular. Tener un derecho no es sólo cuestión de normas (de obligaciones, prohibiciones y permisiones), sino también de valores: se tienen derechos porque hay ciertos bienes que son básicos para los individuos (o para los grupos); y, a fin de lograr o facilitar su adquisición o mantenimiento (vida, bienestar físico, educación, participación en los asuntos públicos, etc.), se dispone una red de permisiones, obligaciones y prohibiciones (para el titular del derecho, para los otros individuos y para los poderes públicos). El

derecho a manifestarse, a reunirse, a expresar opiniones, etc. se implementa permitiendo a sus titulares realizar ciertas acciones (aunque siempre, dentro de ciertos límites), pero no ocurre lo mismo con la participación ciudadana en la administración de justicia o con la educación de los menores; en estos dos últimos casos, "tengo derecho a X" no implica meramente "me está permitido X".

Ahora bien, por qué -podría uno preguntarse- si 15 minutos de siesta contribuirían de manera relevante al bienestar físico y a la seguridad de los trabajadores, no se establece, sin embargo, como una obligación. Pues bien, yo no veo ninguna razón, en principio, por la que no haya que imponer a los empleadores la obligación de habilitar los medios para ello, esto es, para que el trabajador que lo desee pueda dormir una corta siesta en el lugar de trabajo. Y si parece que dormir la siesta no puede ser una conducta obligatoria para los trabajadores (aunque incluso esto puede ser discutible: piénsese en la obligación de llevar casco en una obra) es porque entonces se incurriría probablemente en un paternalismo injustificado: se puede imponer a alguien obligaciones o prohibiciones que redundan en su beneficio, pero solamente si la persona en cuestión está en una situación de incapacidad transitoria (como ocurre con los menores de edad) o permanente (en el caso de ciertos tipos de

enfermedades mentales, etc.). De manera que la conclusión a la que yo llego es que tiene todo el sentido del mundo establecer un "derecho a dormir la siesta" como parte del derecho al descanso y que el mismo debería implementarse de manera que dormir la siesta sea una acción permitida. Algo con lo que, seguramente, Vicente Magro también está de acuerdo.

### 73. SOBRE EL ODIIO (08/03/2007)

*Argumentar -como toda actividad racional-, es, también, cuestión de emociones.*

Oigo en la radio, a propósito del caso De Juana Chaos, la opinión de un periodista que, me parece, capta un aspecto de considerable importancia para comprender la situación que se ha creado con la última medida del Gobierno, concediéndole la prisión atenuada para el año y medio que le queda por cumplir por el delito de amenazas y enaltecimiento del terrorismo. Las palabras del periodista, aproximadamente, fueron éstas: “De Juana Chaos es la persona más odiada en España; más incluso que los autores del 11 M; quizás el Gobierno no haya tenido en cuenta suficientemente esa circunstancia”. Yo no sé, por supuesto, si la ha tenido en cuenta o no, pero que esa circunstancia se da me parece indudable. De ahí la pregunta que me hago: ¿está bien odiar a De Juana Chaos?

En nuestra cultura, y supongo que básicamente por influencia cristiana, el odio al otro ha sido considerado siempre como un mal, como una pasión a evitar, lo que, naturalmente, no quiere decir que no se haya practicado o no se practique con abundancia probablemente no menor que en sociedades no cristianas. Pero nos hemos educado bajo la admonición de que “no se debe odiar a nadie” o de que “nunca hay que alegrarse de la muerte de otro”, y la Iglesia siempre ha interpretado –me parece– que el “prójimo” del precepto evangélico (aludido en el deber de amar al prójimo como a uno mismo) era tanto el amigo como el enemigo, tanto el que está en la verdad como en el error, tanto el santo como el pecador. El odio, por tanto, sería un sentimiento que no debería albergarse –menos aún, expresarse– hacia los individuos sino, en todo caso, hacia sus acciones o hacia nociones abstractas como el error, la maldad, el pecado o el delito. Seguramente a eso se debe el que hayan podido hacer fortuna frases como la de Concepción Arenal: “odia el delito y compadece al delincuente” (trasunto del “odia al delito y ama al delincuente” de San Agustín). Y que a muchos nos resulte desconcertante que en un medio de comunicación afín a la Iglesia Católica, como la COPE, se predique sin demasiados disimulos algo bastante parecido al odio hacia personas bien determinadas: no sólo hacia un terrorista como De Juana Chaos, sino también hacia algunos

miembros del Gobierno o de partidos nacionalistas.

No escribo esto con el propósito de denunciar la incoherencia de tantos católicos que parecen estar dispuestos a dejarse llevar, hasta no se sabe donde, por el odio no solamente hacia un terrorista, sino también hacia quienes, presuntamente, le estarían dando trato de favor por debilidad, por connivencia o por convicción. Lo peor de este asunto no son cuestiones formales, como la coherencia, sino de contenido: la regla de actuación jurídica, política y moral que se está difundiendo en la sociedad. El precepto de amor evangélico parece ciertamente exagerado, pero tampoco conviene sustituirlo por el mandato de fomentar el odio hacia los otros: enemigos o simplemente adversarios. Si se me permite un poco de pedantería filosófica, creo que no vendría mal recordar aquí la distinción que Aristóteles hacía entre la ira y el odio: mientras que el que siente ira busca simplemente causar algún daño al otro, el que odia no se conforma con nada que no sea su destrucción; la ira –añadía Aristóteles– tiene cura, el odio, no. ¿Sería mucho pedir a quienes encabezan la reacción frente a la decisión del Gobierno en el caso De Juana Chaos que trocasen su odio en simple ira y que se limitasen a indignarse frente a lo que ellos estiman como un trato injusto?

Por lo demás, considero que la decisión del Gobierno ha sido acertada, pero quizás no se hayan ofrecido las mejores razones para justificarla. Es equivocado (o, por lo menos, equivoco) aducir razones "humanitarias" que, de una u otra forma, apelan a la compasión que (como una y otra vez se nos repite) De Juana Chaos no sintió nunca por sus víctimas. No es, naturalmente, que me parezca mal la compasión (incluso la compasión asimétrica; aunque esto último no sería muy aristotélico). Pero la razón del Gobierno para actuar como actuó no tendría que haber sido (y quizás no haya sido) fundamentalmente esa, sino la de minimizar la violencia; una finalidad, si se quiere, de carácter político, pero con un evidente trasfondo moral.

Tampoco me parece del todo acertado el argumento profusamente utilizado en los últimos días o semanas de que De Juana Chaos ya ha saldado sus cuentas con la sociedad (al menos, por lo que se refiere a los asesinatos cometidos) y que, en consecuencia, nos guste o no, ahora habría pasado a ser un miembro más de la sociedad, merecedor de la misma consideración y respeto que los otros. Subyace aquí una cierta confusión entre el Derecho y la moral. O sea, desde el punto de vista jurídico (jurídico-penal), es cierto que el que ha extinguido una condena pasa a tener los mismos derechos que los demás (restringidos hasta entonces, en parte, pero sólo en parte -los derechos vinculados con la dignidad

humana no pueden sufrir ningún límite-, por su condición de interno en un establecimiento penitenciario). Pero eso no significa que pase a ser, lisa y llanamente, “uno más”, simplemente porque las responsabilidades que cada uno tiene no se agotan en la esfera del Derecho. Y, en tal sentido, a mí no me cabe ninguna duda de que la culpa moral de De Juana Chaos está muy lejos de haberse extinguido...por mucho que su conciencia (y la de quienes le respaldan y se permiten “felicitar a la sociedad vasca” por haber logrado su “vuelta a casa”) parezca decirle(s) otra cosa.

#### 74. LAICISMO (03/04/2007)

*No se debe consentir que las iglesias monopolicen la crítica del relativismo moral*

La Iglesia española y la Iglesia en general (la católica) ha declarado la guerra al laicismo. No es algo nuevo, sino que viene de antaño, por no decir de siempre. Pero, en los últimos tiempos, los discursos y las proclamas contra el laicismo parecen haber arreciado. ¿Por qué?

En mi opinión, no por las razones que defiende la iglesia. Quiero decir: no es cierto que el laicismo suponga una amenaza para la libertad religiosa ni que esté estrechamente ligado a concepciones de la moral de carácter "materialista" y relativista, como el Papa y demás autoridades de la Iglesia están empeñados en hacernos creer. Todo lo contrario.

No sólo no es una amenaza contra la libertad religiosa, sino que uno de sus rasgos distintivos es precisamente la defensa de la libertad de conciencia (religiosa o no). Lo que el laicismo defiende, y ha defendido siempre, es la separación entre la Iglesia y el Estado y la no discriminación por motivos religiosos; esto es, el trato igual, con total independencia de que se profese o no alguna religión y de cuál sea la religión que se profese. En contra de lo que muchos parecen pensar, el derecho a la libertad religiosa no es una herencia del catolicismo ni del cristianismo, sino del pensamiento laico e ilustrado al que el actual papa Benedicto XVI profesa una profunda animadversión. Pero los valores de la tolerancia, primero, y de la libertad religiosa, después, surgen en Europa, en la época moderna, para poner fin a las guerras de religión que, evidentemente, no fueron causadas por el laicismo ni por descreídos, sino por ideologías religiosas y por ardorosos creyentes. Por si alguien no lo sabía (o lo había olvidado), todavía en 1864, la Iglesia consideraba, como se lee en el *Syllabus* de Pío XI, que uno de los "principales errores de nuestra época" es el de afirmar que "todo hombre es libre para abrazar y profesar la religión que juzgue verdadera guiado por la luz de la razón".

Tampoco el laicismo tiene nada que ver con el "materialismo" (lo escribo intencionadamente entre comillas), por estas dos

razones. La primera es que no hay contradicción entre profesar creencias religiosas y ser partidario del laicismo. Bien al contrario, el laicismo es, en mi opinión, la única opción legítima también para el creyente, porque negar el laicismo significa defender, pura y simplemente, la desigualdad de trato por motivos de religión. Y la segunda razón es que el laicismo no está para nada asociado con el "materialismo", si por tal se entiende una concepción que reduce los valores, para entendernos, a los de la sociedad de consumo. Por supuesto, muchos partidarios del laicismo (entre los que me encuentro) somos materialistas (ahora sin comillas) en el sentido de que no creemos que este mundo haya sido creado por algún ser sobrenatural, que haya vida más allá de la muerte y cosas por el estilo. Pero, por supuesto, sí que creemos en valores "espirituales" (como el valor del conocimiento, del arte o de la justicia) y en que puede -debería- haber un mundo mejor que el que habitamos -un mundo ideal-, cuyos valores quisiéramos ver realizados en el más acá (algún día) y no en el más allá (nunca).

Finalmente, el laicismo no es una concepción relativista o, por lo menos, es perfectamente posible ser partidario del laicismo, pero no relativista en materia de ética. Diría incluso que los más caracterizados defensores del laicismo son también objetivistas y universalistas; o sea, sostienen la pretensión de validez objetiva (no absoluta, en el sentido de que está abierta a

la crítica y a la confrontación de razones) de valores que no son peculiares de ningún grupo en particular y no dependen de circunstancias históricas y geográficas. Precisamente, la lucha en favor del laicismo tiende a concentrarse en el terreno de la escuela, porque se piensa que esa institución es el lugar en el que deben prevalecer los valores universales sobre los particulares, lo que pertenece a todos los ciudadanos (y a todos por igual) frente a lo que es peculiar o privativo de algunos de ellos (o de algunos grupos: religiosos o no).

Y esto último es, precisamente, lo que la Iglesia católica se resiste a aceptar: que los valores universales, comunes a todos, no pueden ser de tipo religioso y, menos aún, los de una determinada religión. De manera que las razones de la Iglesia para estar en contra del laicismo no se basan en la defensa de la libertad religiosa y en la crítica al "materialismo" y el relativismo moral, sino en su oposición -una oposición que, efectivamente, no viene de ahora- a los valores de la ilustración y del liberalismo. Terminaré recordando otro de los "graves errores" denunciados por el *Syllabus* (que la Iglesia del Vaticano II pareció olvidar, pero no así los dos últimos Papas): afirmar que "el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna". Pues eso.

## 75. SOBRE EL USO DEL HIYAB (09/10/2007)

*Ni todo lo deseable debe ser obligatorio ni todo lo indeseable prohibido.*

En los últimos días se ha discutido mucho sobre el caso de la niña marroquí a la que la dirección de un colegio (en Gerona) le prohibió la entrada y que luego, por orden de la Generalitat, tuvo que ser admitida. Los argumentos que he leído (en la prensa) y oído (en la radio) han sido muchas veces confusos, entre otras cosas, porque no siempre parecía estar claro cuál era el punto a debatir. O, dicho de otra manera, continuamente se entremezclaban dos cuestiones que deberían mantenerse separadas: pues una cosa es preguntarse si está mal (si no es deseable) que los niños lleven en las escuelas signos religiosos como el hiyab, y otra (distinta) la de si debería prohibirse esa conducta en los colegios españoles. Por ejemplo, en mi opinión, la contestación a la primera cuestión tendría que ser "si" y a la segunda "no".

La razón por la que el uso del hiyab en las escuelas no es deseable es simplemente, como tantas veces se ha repetido, que ese es un signo no sólo de diferenciación cultural, sino de

sometimiento de la mujer y, por tanto, va en contra del principio fundamental a la igualdad. A ello se ha objetado que "el velo es una opción personal", que "a las mujeres hay que darles la misma libertad que a los hombres para ponerse la ropa que quieran", o sea, argumentos que apelan al derecho a la autonomía. Pero parece bastante obvio que se trata de argumentos falaces, pues la cuestión no se plantea en relación con personas adultas (que, naturalmente, han de ser libres a la hora de decidir cómo quieren vestirse), sino con niños, esto es, individuos aún no plenamente autónomos y con respecto a los cuales aceptamos en ocasiones un comportamiento paternalista: sin ir más lejos, cuando no dejamos que sean ellos quienes decidan si deben o no ir al colegio. Tampoco está de más recordar aquí que, en Francia, la prohibición del yihab y otros signos religiosos se refiere a las escuelas e institutos públicos, no a las aulas universitarias.

El otro argumento que se ha utilizado en favor del uso del velo, el de la igualdad entre todas las culturas, no es, en mi opinión, mucho mejor que el anterior. Nadie (o casi nadie) piensa en serio que todas las culturas sean igualmente valiosas ( ¿o acaso no tendríamos razones para preferir una cultura basada en el mismo valor de todas las vidas humanas frente a una que considerara justificada la práctica de sacrificios humanos?) Y si lo que quiere decirse con lo anterior (con la apelación al multiculturalismo, al

pluralismo, a la tolerancia, etc.) es que puede haber (que hay de hecho) diversas culturas y formas de vida justificadas y que han de merecer nuestro respeto, esto es, naturalmente, cierto, pero con el añadido de que ese respeto tiene un límite: lo que se ha llamado el "coto vedado" de los derechos fundamentales. Para desactivar el argumento bastaría, por tanto, con mostrar (lo que no parece difícil) que el uso del yihab afecta a la igualdad entre los sexos y que este último es un principio incluido en el coto vedado.

¿Por qué, si me parece mal el uso del yihab en las escuelas, no soy, sin embargo, partidario de que se prohíba? Simplemente porque no creo que, dadas las circunstancias, esa sea la opción que mejor permita satisfacer los valores fundamentales que están en juego en la escuela. En primer lugar, porque esa prohibición tiene como sanción la no escolarización del menor, esto es, un estado de cosas peor que el existente sin la prohibición; esa fue, precisamente, la razón esgrimida por la Generalitat para levantar la prohibición. En segundo lugar, porque prohibir no es siempre el mecanismo más adecuado para conseguir que se haga o deje de hacer algo; hay muchos testimonios de profesores que llevan a pensar que medidas de tipo persuasivo (con el menor y con su familia) pueden ser más eficaces para que las niñas no lleven el velo. Y en tercer lugar, porque introducir esa prohibición allí donde ni el Estado

ni la escuela son laicos parece ciertamente incoherente, esto es, lleva - o puede llevar fácilmente- a una desigualdad de trato por motivos religiosos; alguien ha recordado, muy oportunamente, las imágenes de una monja de un colegio de El Escorial que, vestida con toca y largo hábito, explicaba, hace unos pocos años, ante las cámaras de televisión, por qué en aquel colegio se negaba la entrada a una niña que iba con el yihab.

Dejo para el final un argumento que se ha manejado también en estos últimos días en favor de la prohibición. Curiosamente, es una razón que parece ser compartida por políticos nacionalistas y del partido popular: la justificación (incluso la obligación) de actuar para que "la cultura propia no pierda sus valores" (Durán Lleida) o para preservar "las tradiciones y la cultura propias" (Sirera). Pues bien, no cabe duda de que defender los signos de identidad de una cultura es un valor, pero un valor que no puede ponerse por encima de los incluidos en el coto vedado. De manera que no puede esgrimirse cuando lo que está en juego es la igualdad y la autonomía de los individuos. ¿Deberíamos extrañarnos acaso de que los derechos "universales" del hombre se defiendan mejor desde concepciones universalistas de la moral que desde posiciones particularistas (relativistas o absolutistas) como las del multiculturalismo o el nacionalismo?

## INDICE:

PRÓLOGO de Javier Muguerza	V
PRESENTACIÓN	XVII
NOTA A LA TERCERA EDICIÓN	XXV

## LA GUERRA DE LAS FALACIAS XXVII

### Primera serie:

1. De si hay guerras justas.	5
2. El vaticano y la pedofilia.	7
3. Los artistas plásticos, el taxista y la filosofía del arte.	10
4. La "senectud" de un gran filósofo.	14
5. Paternidad forzada.	17
6. La condena a H.B.	20
7. Inquietud.	25
8. El mal radical.	30
9. Tristes tópicos.	36
10. Violencia contra las mujeres.	40
11. Clonación.	46
12. Ramón Sampetro.	53
13. Cuba y el genocidio.	58
14. Exceso de velocidad.	65
15. Filosofía.	70
16. Derechos humanos y desorden conceptual.	76
17. Aznar y Anson: la irrelevancia y la confesión.	81
18. Elección de sexo.	86
19. El caso Dolores.	91
20. Retórica nacionalista.	96
21. La Iglesia y el holocausto.	102
22. Pena de muerte.	107
23. Si bebe, no conduzca.	112
24. Justicia fiscal.	116
25. 35 horas semanales.	121
26. Simetrías.	126
27. Falacias políticas y errores dialécticos.	131
28. Politización de la justicia.	136
29. Familias numerosas.	141
30. El arte (y el desastre) de la exageración.	145
31. ¿Quién discrimina a quién?	151
32. Decálogo del combatiente.	157
33. La santa desvergüenza.	162

## Segunda serie:

34. Tres errores	169
35. El Medpark y el Derecho	171
36 Desviación de poder	177
37. La indeterminación del Derecho y el caso Gómez de Liaño	182
38. ¿Es la tolerancia una virtud?	186
39. Una sentencia equivocada.	191
40. Anomia e ironía	195
41. Dos "fallos" judiciales.	200
42. El Derecho después del 11 de septiembre.	205
43. Listas cremallera.	209
44. Bioética, religión y razonabilidad.	215
45. Libertad religiosa e igualdad.	221
46. Perplejidad.	226
47. Las falacias de un desastre.	231
48. Libertad condicional.	237
49. Las falacias de la guerra.	243
50. Excomuni3n.	251
51. Virtudes judiciales.	256
52. Canallas.	261
53. Legalidad y moralidad.	265
54. Problemas de conciencia.	271
55. La lucha por el Derecho.	277
56. Jurisprudencia de emergencia.	283
57. ¿Justicia salom3nica?	289
58. Marketing pol3tico.	294
59. Verdades y mentiras.	299

Tercera serie:

60. ¿De verdad es la clonación terapéutica inmoral?	307
61. Terrorismo y elecciones	313
62. Matrimonios verdaderos	319
63. ¿Autonomía universitaria?	325
64. Sí a la eutanasia	332
65. Sobre el caso Parot	340
66. Las Caricaturas de Mahoma	347
67. Por favor, menos ruido	353
68. El Gobierno de los Jueces	357
69. Madres de alquiler	362
70. El ruido causa daño	367
71. ¿Un caso trágico?	371