

zón práctica. Todas y cada una de las acciones encarnan las categorías universales de utilidad, derecho y obligación. La acción política sigue las reglas del orden que se alcanza promoviendo el bien común de la sociedad política. Cuenta con el instrumento del castigo. El bien político es específico, distinto del utilitario y del moral. Esto, sin perjuicio de que todas las acciones concretas tengan aspectos de utilidad, derecho y obligación. Collingwood sostiene que las relaciones entre los conceptos filosóficos no son disyuntivas, sino conjuntivas; por ello el solapamiento entre los aspectos de la acción tiene estrecha relación con sus visiones filosóficas. Con base en este pensamiento, Collingwood critica la teoría ética de G. E. Moore y la dicotomía entre teoría y práctica presente en autores como Cook Wilson y E. F. Carr. Mente y objeto, teoría y práctica están unidos. El pensamiento siempre comienza y finaliza en la práctica.

La segunda parte del volumen, «Civilization and its Enemies», se dedica a la idea del liberalismo, equivalente a libertad y civilización, y derivado, para Collingwood, de las enseñanzas de la religión cristiana. Nuestro autor profesaba un liberalismo que entendía como expresión política de la libertad de conciencia propia de la mente racional. Liberal, afirma en su *Autobiografía*, en el sentido continental, es lo que los ingleses denominan «democratic». Collingwood admiraba el social-liberalismo de G. de Ruggiero. El primer principio del liberalismo es la libertad racional, que el pensador inglés termina identificando con el conocimiento. La sociedad depende del mutuo reconocimiento de la propia libertad. El alcance de esta última requiere una inteligencia madura. El fin de la educación es la promoción de la capacidad intelectual de autocreación. También es esencial al liberalismo la resolución dialéctica de los conflictos: se presentan diferentes puntos de vista de los que emerge un terreno de acción común. Se reconoce que tras el bien de cada grupo u opinión hay un bien común de la sociedad como un todo, cuyo primer principio es asegurar la supervivencia de la misma sociedad. En uno de los ensayos, «The Three Laws of Politics», el autor explica las condiciones de la sociedad liberal. En la misma debe haber un elemento regulador, que lleva la iniciativa, y otro regulado, que se deja llevar. La división entre ambos elementos debe ser permeable, lo que se consigue mediante una educación adecuada. El elemento regulador, visto que los regulados tienden a imitarlo, debe proveer ejemplos de conducta intachables. Es decir, no se trata de un liberalismo puro. En éste deben coexistir principios democráticos y aristocráticos. El concepto de liberalismo está unido sin duda al de libertad, pero también al de sociedad y civilización. La libertad no se puede dar, según Collingwood, sin un alto grado de racionalidad y civismo.

Terminamos haciendo constar que Boucher analiza en su introducción la cuestión del supuesto viraje a la izquierda de Collingwood, concluyendo que esta consideración supone una visión parcial de su pensamiento.

Ricardo F. Crespo

ROBERT P. GEORGE, *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*. Clarendon Press. Oxford 1995. 242 páginas.

Una de las cuestiones filosófico-prácticas que mas repercusión ha tenido en la legislación, jurisprudencia y doctrina jurídico-política de las democracias occidentales es la del valor —así como de la necesidad o conveniencia— de las llamadas «leyes morales», es

decir, aquéllas que proscriben a los ciudadanos la realización de acciones inmorales que no pueden ser incluidas claramente entre los «crímenes» tradicionalmente aceptados por el derecho penal: homicidio, robo, violación, estafa, etc. Se trata, concretamente, del problema del valor deóntico de las normas jurídicas que proscriben la sodomía, la pornografía, el maltrato de animales, el racismo, el bestialismo, etc. Respecto de la validez de ese tipo de normas, se perfilan tres grupos de posiciones: i) el colectivista o comunitario, para el cual ese tipo de leyes se justifican cada vez que resulten convenientes para reforzar y mantener la cohesión social, cualquiera sea el contenido de sus prescripciones; ii) el liberal, según el cual las «leyes morales» están intrínsecamente injustificadas, ya que violarían la autonomía o el «derecho a la independencia moral» de los individuos; y iii) la tradición central de occidente, que también puede ser llamada «iusnaturalismo», para la cual las «leyes morales» valen y obligan siempre y cuando sus contenidos sean éticamente acertados y su aplicación prudencialmente adecuada.

En el debate filosófico-jurídico de nuestros días, es la posición liberal la que pareciera difundirse mas rápidamente en las ideas, al menos en las naciones occidentales organizadas democráticamente. La estrategia liberal para imponer sus puntos de vista ha sido la siguiente: en lugar de pretender modificar la legislación en materias morales, legislación que ha estado vigente por épocas, se intenta dejarla sin efecto a través de la labor judicial, por la declaración de inconstitucionalidad de sus contenidos, alegándose que ellos violan derechos morales de los individuos, fundamentalmente el presunto derecho de todo sujeto a escoger libremente la forma en que habrá de vivir. Esta estrategia ha tenido éxito parcial en los Estados Unidos y, al menos temporalmente, en la Argentina; en este último país, los tribunales de justicia ha proclamado el derecho a la tenencia de drogas para uso personal, a rechazar tratamientos médicos indispensables para la vida, a divorciarse aun en contra de lo establecido en el Código Civil, a apropiarse de los automóviles estacionados en la calle, y varios otros.

En su reciente libro *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, el profesor de Princeton Robert P. George realiza un completo ensayo de reformulación y refundamentación de las ideas de la tradición central de occidente en materia de «leyes morales». George se inscribe inequívocamente en la llamada «nueva escuela de derecho natural», que ha tenido sus orígenes en los Estados Unidos en la década de los '60 y que ha alcanzado notable difusión en los círculos académicos y doctrinales de occidente (cfr. C. I. MASSINI CORREAS, «La nueva escuela anglosajona de derecho natural», en AA. VV., *Positivismo jurídico y derecho natural. Estado actual de una controversia*, en prensa en Ediciones EDEVAL, Valparaíso 1996). Representantes de esta corriente son el norteamericano Germain Grisez, el profesor de Oxford John Finnis, el canadiense Joseph Boyle y una cada vez mas nutrida cantidad de juristas y filósofos de naciones no anglosajonas.

El libro comienza con una extensa exposición de los dos autores considerados los «padres» de la tradición de occidente en materia moral: Aristóteles y Tomás de Aquino. En el análisis del primero de ellos, George pone el acento en el carácter unívoco del bien humano para Aristóteles: radicado en la vida intelectual, no cabría en él lugar para otros modos de vida diferentes de la contemplación. Por su parte, la *polis* ha de ordenarse a la vida buena de los ciudadanos, debiendo a veces recurrir con ese propósito a la coerción, sobre todo en razón de que no todos —en especial los jóvenes— están naturalmente inclinados a la virtud; dicho de otro modo, las «leyes morales» resultarían necesarias para el bien humano y, por lo tanto, serían moralmente válidas y hasta necesarias. Desde nuestro punto de vista, el autor exagera cuando insiste en el carácter excluyente de la vida in-

telectual como fin del hombre en el pensamiento de Aristóteles; existen numerosos textos del Estagirita en los cuales recalca el valor de la vida según las leyes morales, en especial de la vida política, como «vida buena» para el hombre. Esto no significa sostener que Aristóteles fuera un «pluralista moral», sino solamente apuntar que su posición es más matizada de lo que supone George.

Al referirse a Tomás de Aquino, George expone y comenta sus ideas acerca de que «el príncipe debe promover la virtud» y de que «el fin de la ley es hacer buenos a los hombres», recalcando que, según el Aquinate, esta labor moralizadora de la ley tiene límites estrictos, toda vez que deben ser evitadas las leyes que castiguen vicios menores o cuya aplicación pueda causar males mayores que los que se busca impedir con la ley. También recalca que Tomás de Aquino defiende el deber de tolerar los ritos y costumbres de los infieles y de los judíos, no debiendo obligarse a nadie a recibir el Bautismo contra su voluntad o la de sus padres. Distinta es, para el Aquinate, la situación de los herejes y de los apóstatas, ya que estos han adquirido un compromiso con la religión cristiana, que violan al apartarse de ella, razón por la cual pueden ser reprimidos por la ley. Esto último, sostiene George, debe ser entendido en el marco de la sociedad medieval, que se constituía e integraba alrededor de la fe religiosa y no debe ser traspolado al marco de las sociedades contemporáneas; a pesar de ello, el autor considera a esa doctrina como una «falla» del pensamiento tomasiano.

En el capítulo siguiente, George analiza la polémica desarrollada en la década de los '50 entre Lord Devlin y Herbert Hart, acerca de la procedencia y validez de las «leyes morales»; expone ante todo la posición de Lord Devlin quien, al oponerse al dictamen del «Committee on Homosexual Offence», que aconsejaba despenalizar la conducta homosexual consentida entre adultos, defendió la existencia de leyes dirigidas a salvaguardar el *ethos* de la sociedad, cualquiera sea su contenido, en razón de que la existencia misma de la comunidad como tal dependía de la vigencia y vigor de ese *ethos*. Para Devlin, no es posible hablar de verdad o falsedad respecto de los contenidos éticos, ya que éstos son cuestión de sentimientos y no de razón; lo que en realidad importa para que una ética determinada sea merecedora de normas legales en su resguardo, es que resulte compartida en los hechos por una amplia mayoría de la sociedad: si esta mayoría está convencida del valor moral de, v. gr., la poligamia, se la debe proteger a través de la represión legal, resguardando de ese modo la existencia de esa comunidad. Puede por lo tanto hablarse, en este caso, de un no cognitivismo moral de corte comunitarista.

La crítica de Hart al «comunitarismo» del juez Devlin se estructura en torno a dos argumentos principales; el primero de ellos es que Devlin adopta el principio moral «la cohesión social debe ser defendida» como verdadero y universal, con lo que contradice su declarado no cognitivismo y relativismo éticos. El segundo de los argumentos sostiene que la proposición «quien ataca la moral vigente ataca la cohesión social» («tesis de la desintegración») no está probada en los hechos; es mas, para Hart, ella es falsada por esos hechos, ya que se han dado en la historia cambios en las vivencias éticas de las sociedades sin que éstas hayan desaparecido. Hart pone como ejemplo de estos cambios la mutación que han sufrido las naciones occidentales, que han pasado de la ética cristiana a la poscristiana: permisiva, hedonista, individualista, sin que haya ocurrido la desintegración social pronosticada por Devlin. George comparte en general las objeciones de Hart a la posición devliniana, pero pone el acento en la contradicción que supone en esta última sostener la necesidad de defender con medios legales una ética que no puede considerarse verdadera.

Pasa luego el autor a estudiar el ataque llevado a cabo contra la «tradición central» por los autores liberales, en especial por Dworkin, Rawls, Waldron y David Richards. A pesar de las diferencias de pensamiento que separan a estos autores, existe una tesis central que es común a todos ellos: superado el relativismo moral subjetivista como objeción a las afirmaciones de la tradición occidental, es necesario defender la existencia de un derecho individual de autonomía moral, o a la «independencia moral», según el cual cada individuo tiene derecho a planificar el modo como habrá de vivir y a vivir de acuerdo a ese plan, sin que existan otras limitaciones que las que provienen de la necesidad de respetar las autonomías de los demás. Frente a este derecho, los intereses colectivos resultan sistemáticamente derrotados, razón por la que Dworkin habla de ese derecho como de una «carta de triunfo» frente a los objetivos comunitarios. Las pretensiones de imponer conductas morales conforme a normas éticas objetivas, son llamadas por estos autores «perfeccionistas» y consideradas como inevitables violadoras de los derechos individuales, por lo que estas pretensiones carecerían en absoluto de sustento moral.

Resulta imposible consignar en una nota la totalidad de las objeciones dirigidas por George a la posición liberal en su conjunto y a cada una de ellas en particular. Resumiremos sólo dos de ellas, que considerarnos de especial importancia: según la primera, la concepción subjetivista del bien defendida por los liberales, no puede sostenerse hasta el fin sin incurrir en graves contradicciones. En efecto, si «bueno» es lo que cada uno desea y sólo ello, no se alcanza a ver porqué razón es preciso respetar una norma moral objetiva como la que manda respetar los «planes de vida» de los demás; sólo la existencia de un bien común puede justificarla, toda vez que el acuerdo o contrato propuesto por algunos liberales es meramente ficticio (Rawls) y no puede obligar moralmente. En segundo lugar, afirma George que sostener, como lo hacen los liberales, que prescribir legalmente ciertos principios morales significaría imponer a algunos sujetos las normas morales de otros, tratando a los primeros con desigual consideración y respeto, significa una incompreensión de los términos reales de la cuestión. En realidad, lo que se discrimina a través de las «leyes morales» no son las personas, sino sus conductas, y ello en razón de la propia dignidad de las mismas personas a las que se imponen, las que se verían degradadas si otros, o ellas mismas, cometieran aquellas acciones que impiden la realización de los bienes humanos básicos y son, por ello mismo, inmorales. En realidad, la posición liberal se basa en una incompreensión y en un contrabando de ideas; en una incompreensión, ya que consideran a los intereses comunes de modo agregativo-utilitarista, con lo que no pueden incluir el respeto de los derechos individuales en la noción de bien común, tal como puede hacerse desde la visión clásica. Y en un contrabando de ideas, toda vez que lo que los liberales —y Rawls de un modo paradigmático— sacan como conclusión de todas sus argumentaciones, no es sino lo mismo que pusieron acriticamente en los principios: la concepción individualista del hombre, subjetivista del bien y atomista de la sociedad.

Finalmente, George expone sucintamente la concepción iusnaturalista de las «leyes morales», haciendo referencia explícita y puntual a algunos derechos morales: libertad de expresión, libertad de prensa, privacidad, libertad de reunión y libertad religiosa. Respecto de la libertad de expresión, razona —en síntesis muy apretada— de la siguiente manera: 1) los bienes humanos básicos son los que proveen razones conclusivas para el obrar moral; dicho de otro modo, es moral aquéllo que se ordena o no interfiere con la realización integral de esos bienes; 2) estos bienes humanos básicos son múltiples (conocimiento, religión, experiencia estética, amistad, etc.) y pueden realizarse de muy diversas

maneras; 3) además, son bienes que no pueden realizarse en soledad, sino que necesitan de la cooperación humana libre en el marco de diversas comunidades, en última instancia, de la comunidad política; 4) la cooperación humana exige la comunicación de los pensamientos e intenciones de los participantes, ya que de lo contrario sería irrealizable una acción común entre entes inteligentes; 5) esta comunicación debe ser lo más rica posible, por lo que conviene limitar la posibilidad de interferirla; 6) pero esta comunicación es instrumental respecto de la realización de los bienes humanos básicos, por lo que son estos bienes los que establecen su medida, modalidades y fundamento; 7) los gobiernos deben respetar esta libertad de comunicación, en beneficio de la posibilidad de realización de los bienes humanos básicos; 8) no obstante, no se trata de un derecho absoluto, sino que tiene sus límites intrínsecos, establecidos por los mismos bienes humanos; 9) ahora bien, por la importancia de los bienes en juego, esos límites deben ser interpretados restrictivamente, en especial en lo que se refiere al contenido de la comunicación. La conclusión final que extrae George de este tipo de razonamientos, es que existen razones perfeccionistas (pues persiguen la realización del bien humano), basadas fundamentalmente en la prosecución de los bienes humanos básicos, que fundamentan los derechos de las personas más sólidamente que las argumentaciones liberales y que establecen límites consistentes a la acción de los gobiernos, o de otras corporaciones o personas, respecto del obrar humano para la realización de su plenitud personal. George llama a este perfeccionismo «pluralista», en razón de que sostiene la existencia de varios e incommensurables bienes básicos, así como de múltiples vías para su realización en la existencia humana.

Quedan por tratar, por elementales razones de espacio, varios temas que George desarrolla, a veces extensamente, entre los que cabe enumerar: i) la sistemática del razonamiento moral, que se expone en la introducción y se reitera incidentalmente en varios pasajes del libro; ii) la exposición del liberalismo «perfeccionista» desarrollado por Joseph Raz, que marca un punto de inflexión entre el liberalismo clásico o «antiperfeccionista» y el «perfeccionismo pluralista» del autor; iii) la crítica del subjetivismo de los bienes, que George desarrolla al tratar las ideas de David Richards, el más extremista de los liberales; iv) la argumentación a favor de los restantes derechos, además del derecho de libre expresión; v) su valoración de la autonomía no como un derecho, sino como condición de la existencia de los verdaderos derechos, y varios más, que sería tedioso enumerar puntualmente. Lo que interesa destacar principalmente de este libro es su carácter de exposición completa, rigurosa y seria de la respuesta de que dispone el iusnaturalismo de raíz clásica para una de las cuestiones más debatidas y centrales de la filosofía práctica contemporánea. No menos importante es la mostración erudita y objetiva de las insalvables aporías del pensamiento liberal contemporáneo, que no por muy difundido resulta ser menos vulnerable a la crítica bien elaborada.

También cabe destacar la extensa y meticulosa labor llevada a cabo por los principales representantes de la *nueva escuela de derecho natural*, en este caso por el autor del libro que comentamos, tanto para actualizar y reformular la metaética de la ley natural, como para aplicar sus conclusiones a los temas centrales de la controversia ética de nuestros días. El libro de Robert P. George es, en ese sentido, un ejemplo de cómo deben tratarse los puntos clave del debate contemporáneo de las ideas: con un profundo y extenso conocimiento de los autores involucrados en la controversia, con sincero respeto por sus puntos de vista, con objetividad en la argumentación y con ecuanimidad en las conclusiones. Todo esto es importante para no caer en un aislacionismo cerril y autista, según

el cual cada escuela se cierra sobre sí misma y considera a los restantes pensadores como réprobos de lesa maldad e imbecilidad, con quienes no vale la pena mantener el menor diálogo. Y esto último vale tanto para los liberales como para algunos representantes, a veces prominentes, del iusnaturalismo clásico.

Carlos I. Massini Correas

ANA MARTA GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*. EUNSA. Pamplona 1996. 242 páginas.

Robert Spaemann es uno de los filósofos mas sugerentes de nuestro tiempo, y no sólo por la profundidad de sus planteos, la claridad de sus doctrinas y lo elaborado de su expresión sino, y principalmente, por la valentía con que aborda toda una serie de temas considerados tabú por la cultura contemporánea dominante. Uno de estos temas tabú es el de la naturaleza como instancia de apelación moral, para decirlo con una frase del mismo Spaemann. En medio del actual *maremagnum* de éticas construidas, consensuales, liberacionistas, utilitaristas o procedimentales, el desafío del profesor de Münich de redescubrir en la noción de naturaleza el fundamento y límite de la ética, tiene un singular valor testimonial. Al estudio de este testimonio se dedica el libro que aquí comentamos, obra de una jovencísima investigadora de la Universidad de Navarra y en el que se expone con especial rigor y profundidad la inevitabilidad del recurso a la naturaleza en la fundamentación de la ética, así como los supuestos racionales de ese recurso.

Luego de exponer la doctrina spaemanniana de la trascendencia de la naturaleza a través de la razón, como contrapuesta a la vuelta sobre sí misma de la naturaleza no racional, la autora hace suya la tesis de Spaemann, por otra parte bastante discutible, de que la trascendencia humana hacia la realidad en sí se alcanza sólo a través de la praxis, en especial a través del *amor benevolentiae*. De todos modos, la autora hace referencia también al carácter intencional del conocimiento, con lo que queda matizada la radicalidad de la tesis anterior. Además, y esto es importante, pone de relieve que a través de la mera *poiesis* no se alcanza a develar la realidad en sí, sino sólo como objeto o materia de la manipulación humana para fines subjetivos.

Luego expone la autora la noción moderna de dignidad humana, formulada paradigmáticamente por Kant, que la concibe como basada en la autonomía del sujeto y, por lo tanto, como separada y aún opuesta a la naturaleza. A esta concepción, la autora opone la idea clásica de dignidad, caracterizándola como una noción trascendental, que se puede predicar de modo analógico; así, v. gr., existe una dignidad «ontológica» o fundamental de la que ningún hombre puede ser privado, y una dignidad «moral», que el hombre adquiere a través de su conducta y que puede perderse a través de la realización de actos «indignos». Esta noción clásica de dignidad no sólo no se opone a la naturaleza, sino que la supone, ya que sólo un ente de naturaleza racional puede ser considerado «digno» ontológicamente, y sólo podrá alcanzar su dignidad moral en cuanto actúe según su naturaleza. Por ello, resalta la autora, sin la referencia a la naturaleza, la noción de dignidad humana carece de operatividad. Es necesario precaverse, sin embargo, del reduccionismo naturalista —la A. cita a Darwin, Marx y Freud— según el cual el hombre resulta «sumergido» en la naturaleza infraracional y pierde, por lo tanto, todo tipo de dignidad.

Pasa luego la autora a revisar el concepto moderno de naturaleza y, citando a Spaemann, sostiene que la historia del concepto moderno de naturaleza es la historia de su