

SER Y DEBE SER: ¿DOS MUNDOS DISTINTOS?

por

JOSÉ MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERÓN

Me corresponde en esta reunión de la ciudad católica tratar un tema que es considerado nuclear en la disciplina a la que me dedico, la filosofía del derecho. El tema está correctamente enunciado en nuestro programa y apunta a la posibilidad de encontrar conexión entre lo que en terminología alemana kantiana, ha sido denominada Sein y Sollen, el mundo de la causalidad y el de la imputación. ¿Cómo se conecta esta cuestión con nuestro asunto general, es decir, Dios y la Naturaleza de las cosas? Comenzaremos con una observación histórica, aunque no se si dicha observación, basada en los sucesos relatados hasta hoy, debe tener trascendencia en lo que debemos hacer en estos momentos. Esta observación vincula históricamente dos afirmaciones teóricas muy extendidas, es decir, la imposibilidad racional de probar la existencia de Dios, y el hecho de que los razonamientos morales no pueden incluir referencia al mundo de los hechos, o más exactamente que el mundo de los hechos no debe aparecer en la premisa mayor del silogismo práctico. Estos dos acontecimientos, por denominarlos de alguna forma, dan cómo resultado el triunfo de la arbitrariedad, en la cual nos movemos, el triunfo del ateísmo o del sentimiento religioso por un lado, y del sadismo o del emotivismo moral por otro. Un mundo sin certeza de ningún tipo que destruye lo que tanto esfuerzo costó construir.

Conste que en este momento no queremos vincular el conocimiento moral con el conocimiento religioso, y que somos conscientes de que la indebida vinculación entre ambos producida durante la Reforma protestante está en la raíz de buena parte de nuestros

problemas. Esta indebida vinculación produjo el legalismo moral que está en la base del legalismo jurídico. Y aquí surge otra cuestión, clásica en nuestra escuela realista, nuestra por el entusiasmo en la adhesión más que porque alguien pueda tener el menor derecho sobre lo que es común, y cuya elucidación es necesaria para observar la vinculación entre naturaleza de las cosas y derecho, una vinculación que no tiene ningún sentido desde el formalismo dominante.

El tema que abordaremos sucintamente es el de la reducción del derecho a la ley, la conducción de ésta al puro formalismo de base arbitraria, y en consecuencia la construcción de un mundo del deber ser sin referencia real, cáscara vacía que encubre el predominio de la voluntad del más fuerte (1), lado siniestro de la ley en el que cae siempre que se la priva de su inserción en el mundo coherente de las cosas reales (2).

Es sabido que el mundo construido por el formalismo y la arbitrariedad depende de un muro levantado básicamente por dos autores Hume y Kant, por explícito reconocimiento del segundo sabemos también hasta que punto el primer ladrillo lo puso Hume en un archiconocido pasaje de su tratado. Buena parte de la argumentación posterior se ha centrado en observar hasta que punto una u otra argumentación no se ven tocadas por lo dicho por Hume. De esta forma, por ejemplo, J. Finnis y el conjunto de la escuela neoclásica han mostrado como Hume no tocaba la argumentación tomista, para ser, por cierto, tachados de neokantianos por algunos menos neoclásicos y más clásicos, y claro está no se trata tanto de si uno es o no neokantiano, que es muy libre de serlo, cómo si su lectura del aquinate es neokantiana. Pero no queremos entrar en argumentos de autoridad, el más débil de los argu-

(1) JOSÉ MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERÓN, «Intereses y valores en la construcción biojurídica», *La Ley*, Año XIV, n. 3315, 1993.

(2) Más extensamente me he ocupado de este problema en «Consideraciones sobre la ley y el Estado de Derecho» en «El Estado de Derecho en la España de hoy», *Actas*, Madrid, 1996, pág. 295 y sigs.

mentos, cómo ciertamente nos muestra el aquinate cuando lo que pretendemos es ciertamente poner en cuestión algunos argumentos de autoridad (3).

En efecto buena parte de la argumentación que construye el muro se basa en la autoridad ¿o en el acierto? de las palabras de Hume. Y sería algo sorprendente que estuviéramos inmersos en una discusión procedente de alguien de menos autoridad que la pretendida o, sobre todo, que pretendiese decir algo distinto de lo que se ha interpretado. Y es que aunque esté generalmente admitido que la argumentación de Hume no se dirige fundamentalmente contra la ética aristotélica sino contra cierta forma de argumentación religiosa de su época, cuestión que ya reconoce Finnis es su decisivo «Natural Law», no está de más entrar de lleno en su argumentación en su contexto antes de trasladarla a ningún otro autor, o poner en cuestión toda una tradición como la realista, tan resistente a lo largo del tiempo a todo tipo de contraargumentaciones.

En esta crítica nos vamos a fiar de A. MacIntyre, quien llega a la tradición realista en un proceso de conversión intelectual que precedió a la conversión religiosa y que ha sido eficaz al menos en dos cosas. En primer lugar en caracterizar al liberalismo como una tradición y en segundo lugar en señalar los defectos de esta tradición en cuanto no cumple las exigencias que plantea a las otras tradiciones (4).

El pasaje de Hume es archiconocido «In every system of morality which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concer-

(3) J. Finnis trata específicamente la cuestión en «Natural Law and the Is-Ought question», en el volumen dirigido por el propio Finnis «Natural Law», Dartmouth, Londres, 1991, pág. 313 y sigs.

(4) MacIntyre aclara este concepto de tradición en relación con el liberalismo respondiendo a sus críticos liberales especialmente a Andrew Mason y Stephen Mulhall en «a partial response to my Critics» especialmente en las págs. 290 a 298. Este trabajo está incluido en el excelente volumen editado por John Horton y Susan Mendus «After MacIntyre», Polity Press, Cambridge, 1994.

ning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find that instead of the usual copulations of propositions, is, andis not, I meet with no propositions that is not connected with an ought, or and ought not. This change is imperceptible; but is howver, of the last consequence. For as this ought or ought not expresses some new relation or affirmation...

De aquí se deduce en la reconstrucción contemporánea que no cabe realizar ningún proceso deductivo en el que en la premisa mayor no esté contenido un deber ser, de donde se afirma, ahora por algunos la irreductibilidad de ambos tipos de afirmaciones o lenguajes.

La primera crítica de MacIntyre se dirige a la comprensión de Hume de lo que es una inducción, de esta comprensión surge el escepticismo del segundo hacia ésta presentada cómo algún tipo de deducción. Y aunque hay ciertos tipos de vinculaciones imprescindibles en el campo moral, como sucede en el científico, es razonable pensar que hay otras realidades, de forma que pretender que la vinculación entre una afirmación moral y una realidad de hecho o del mundo del ser, en la terminología que utilizamos, o es deductiva o inexistente, es un error que aboca al tipo de división radical a la que nos estamos refiriendo. Podemos pensar que si los argumentos se reducen a los deductivos o defectivos es razonable que Hume pensara que no puede existir vinculación desde premisas factuales a conclusiones morales. Pero podemos preguntarnos, si acordamos en rechazar las posiciones de Hume sobre la inducción ¿es razonable seguir manteniendo el famoso pasaje del Tratado como argumento decisivo en el orden moral? (5)

La crítica de Hume se refuerza si observamos el sustrato de su razonamiento moral. No es que este se acompañe de multitud de observaciones antropológicas, sociológicas o psicológicas, esto es común, incluso entre los más radicales no cognoscivistas. Es que en los que se refiere a su teoría moral los comentarios sociológicos tienen una presencia necesaria en toda la estructura de la argumentación.

(5) Tratado por el autor escocés que critica al otro escocés Hume en «Hume on Is and Ought», *Philosophical Review*, vol 68, 1959, 89-98, Reimpreso en «Against the Self-Images of the Age», Duckworth, London, 1971, págs. 109-124.

Sin poder detenernos en el análisis de los pasajes en los que se fundamenta la posición de Hume podemos concluir que Hume claramente afirma que la justificación de las reglas de justicia reside claramente en que su observancia produce el interés de todo el mundo a largo plazo y en consecuencia que debemos obedecer las reglas porque no hay nadie que no gane más de lo que pierde en dicha obediencia. Esto evidentemente es derivar el deber ser del ser. Pues esta observación no funciona como un primer principio moral tal como sucedería en la obra de J.S. Mill. La relación factual de la afirmación de Hume se refuerza cuando contemplamos cómo, por ejemplo, Marx, construye su teoría como una negación de los hechos, y subraya hechos, que justifican según Hume la moral social. Evidentemente nos estamos refiriendo a la justificación de la propiedad. Así cuando Marx niega que haya un interés común, compartido por toda la sociedad, en defender, por ejemplo, la actual, en su tiempo, distribución de la propiedad, atacaba a Hume en su propio terreno, insistimos de nuevo, de los hechos (6).

De aquí sólo cabe deducir una notoria incoherencia de Hume o como opina MacIntyre una interpretación errónea de nuestro autor por parte de muchos de sus comentaristas. La opción por la segunda explicación derivada del análisis del propio texto y del tipo de argumentaciones contra las que razonaba Hume situaría a este lejos de Kant y del inicio de la tradición formalista. Hume argumenta contra una concepción moral fuertemente enraizada en una percepción acrítica de la postura moral mayoritaria, que tiene su base en el legalismo protestante y en una noción de la tendencia y habilidad ligada al mandato divino, más exactamente ligada exclusivamente al mandato divino. Lo que afirma Hume es que la vinculación o el paso entre afirmaciones de hecho y morales es crucial y que hay formas de hacerla y formas en que no pueden hacerse. Esto es clave pero no es en

(6) Lo que trata MacIntyre en «Justicia y Racionalidad». Sobre la propiedad y determinado tipo de propiedad nos dice «El origen y la justificación fundamental de la puesta en vigor de semejantes reglas de propiedad yace —según Hume— en los efectos en la vida social de la ausencia o falta de estas reglas y de los medios para su puesta en vigor» Eiuusa, Barcelona, 1994, pág 297.

absoluto novedoso pues toda la tradición de la escuela socrática, base entre otras cosas del realismo, está inmersa en el estudio de este problema.

La tradición aristotélica está llena de lo que podíamos denominar conceptos puente entre es y debe: así deseo, necesidad, querido, placer, alegría y salud, estos conceptos fueron descartados por Kant de esta situación pero los motivos no parecen ser esencialmente poderosos. No cabe duda, y está en la clave de lo que se ha denominado la vuelta a Aristóteles, que no cabe una teoría moral razonable sin tener en cuenta la psicología moral.

En buena medida la historia de la ética puede contemplarse desde esta perspectiva, la tradición moral griega afirmó, con los matices que se quiera la conexión entre bien y bueno para, entre virtud y deseo. No se puede hacer moral, saber lo que es una virtud sin tener en cuenta que es algo que el hombre puede poseer y que se relaciona con la felicidad humana. De nuevo con MacIntyre la moralidad no se puede entender sin su vinculación con la naturaleza humana (7). La ruptura ideológica se produce por el fenómeno cultural de la reforma protestante, en cuanto al estar el hombre totalmente corrompido su Naturaleza no puede ser base de la moral y además el hombre que no puede juzgar a Dios le obedece en cuanto Dios no porque lo ordenado sea bueno. La ley moral pasa a ser una serie de ordenes desconectadas que no tienen nada que ver con lo que el hombre quiere o desea.

Es evidente que estos presupuestos requieren una adhesión religiosa en su inicio y una tradición cultural que llega hasta la Ilustración, pero si carecemos de esta adhesión y criticamos esta tradición empezamos, o más exactamente continuamos entendiendo aquello que muchos antes de nosotros entendieron. Brevemente, por el tipo de intervención que debemos realizar estudiaremos esta forma de entender las cosas en que se observa la correcta conexión entre ambos ámbitos el ser y lo que debe ser.

Comenzaremos aceptando una terminología muy determinada y perturbadora pero que sirve de puente hacia otras tradiciones de

(7) Alasdair MacIntyre, «Tras la virtud», Crítica Barcelona, 1987, pág. 187.

pensamiento hoy dominantes, el deber ser sólo adquiere sentido en lo humano, en relación con el hombre. Es más, el deber ser se relaciona con la naturaleza del hombre, en principio, y en el terreno moral que nos movemos existe una evidente conexión entre ser y deber ser no negada por nadie pero que en este punto resulta especialmente reveladora.

La complejidad humana es tan notoria en la versión realista, que incluye una naturaleza que le faculta a hacer actos antinaturales, cómo es el caso del suicidio. La desvinculación del hombre de su naturaleza, tan propia de nuestra época, reduciéndola a mera libertad, inexplicada a su vez sin referencia a la naturaleza hace que en la acepción que ha desvinculado ambos mundos el acto más libre sea el de autodestrucción. En este sentido se expresa Millán Puelles «En definitiva, es innegable que el yo humano puede actuar libremente contra su propio ser. El ejemplo más llamativo de este comportamiento lo suministra el suicidio. En él la autoreferencia práctica del yo humano se hace patente —supuesta la libertad del proceder del suicida— como la más directa oposición del operari al esse en uno y el mismo sujeto. Sea cualquiera la intensidad y en este sentido, y sólo en él, la violencia— de los recursos empleados por el suicida, nunca puede el suicidio ser en sí mismo violento si su autor lo lleva a cabo libremente; y sin embargo, no puede ponerse en duda la radical y frontal antinaturalidad con que el yo se comporta en él. Es, en efecto, radicalmente antinatural el suicidio por su cabal oposición a la primera de las inclinaciones naturales del yo humano, la tendencia a conservar el propio ser, la cual tiene la índole de lo auténticamente natural no sólo por cuanto es, sin duda, algo innato sino también porque el ser a cuyo servicio está ordenada es el de una peculiar naturaleza y no un vago o abstracto ser. Y en lo que atañe al carácter frontalmente antinatural del suicidio, es innegable que en su libertad éste se opone de una manera directa, no por virtud de algún rodeo o mediación, a la radical y natural tendencia del yo humano a mantenerse en su ser». (8).

(8) Antonio Millán-Puelles, «La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista». Rialp. Madrid. 1994. pág. 26.

Esto de las inclinaciones y las tendencias, y su ordenación hacia el bien del hombre, hacia una felicidad digna del hombre, se inscribe en el sentido de naturaleza que en nuestro campo ha suministrado el realismo. Y es en efecto en el sentido de naturaleza donde la discrepancia se ha mostrado con mayor radicalidad. En efecto buena parte de la interpretación que conduce al formalismo o a la arbitrariedad se ha montado sobre una base mecanicista y reductiva de las causas, respecto al esquema clásico. Por verlo en el ejemplo más clásico en la descripción del reloj vale todo menos decir que sirve para dar la hora. No intentemos decir que sin esto nada se entiende, se nos contestará que nuestra proyección es inadecuada.

De igual forma ocurre cuando contemplamos la realidad e incluimos la teleología, es decir, incluimos en la descripción de lo real el mundo de los fines. Se nos acusará de estar incluyendo categorías propias del razonamiento moral en el ámbito real. Es decir, el realismo proyecta inadecuadamente y de forma recíproca elementos incompatibles. Ahora bien quizás sea más bien que la radicalidad de la escisión tal cómo es preconizada por el no cognoscivismo es lo que hace inexplicable todo.

Si formulamos la pregunta sobre lo que los hombres necesitan, a lo que se inclinan, cómo esto se coordina en su felicidad según un fin daremos respuestas más concluyentes que si nos preguntamos sobre lo que desean. En este sentido el lógico contemporáneo Geach ha reinsistido en el valor del razonamiento teleológico, el que parte de una meta o estrategia establecida como premisa y procede a inferir los medios que aseguran la meta. Aunque él dude sobre la relación entre este razonamiento y el deductivo observa que el mismo ha tenido un claro cometido eurístico en el campo biológico, por ejemplo. Incluso en el campo de los objetos inanimados no transformados en máquinas científicas nada aristotélicos han debido incluir la teleología en las explicaciones científicas de comportamiento. Véase por ejemplo los razonamientos de acuerdo con el principio de Le Chatelier. Por todo ello la pregunta aristotélica ¿para qué está el hombre? dista de ser lo absurda que han pretendido algunos. Si éste para qué en relación con las tendencias es aclarado, si entendemos su naturaleza, pronto podremos ver la relación

entre el razonamiento práctico y la realidad de una forma no arbitraria (9).

El para qué al que nos referimos ha permitido la jerarquización de la realidad y su valoración por parte del hombre. Autoriza un referente real para la moral o la política que no se basa exclusivamente en la naturaleza humana. Esto ha sido especialmente claro en el mundo del derecho. En este, la referencia a la naturaleza de las cosas como objeto al que se refiere lo justo natural ha sido incluso previo a la valoración de la naturaleza del hombre, especialmente de su dignidad como objeto de esa valoración, si hemos de seguir a nuestro amigo Jean Marc Trigeaud (10). Esta observación de la distinción de ética, política y justicia particular, más estrictamente jurídica, reconduce el derecho a una estricta relación con la naturaleza de las cosas, para luego a lo largo del tiempo ir incluyendo en el mismo las observaciones relevantes sobre las derivaciones de la dignidad del hombre. Y sorprendentemente a la vez que las afirmaciones sobre la dignidad del hombre se hacen más insistentes y adquieren rangos jurídicos relevantes entonces el progresivo abandono de lo real y la autonomía del proceso creador de la ley amenazan el respeto de la propia dignidad. La ley pura afirmación de voluntad arbitraria en unos casos o forma justificada por los beneficios que otorga en cuanto pura forma, como en el caso de la teoría pura del derecho se vuelve amenazadora para el respeto del hombre en su natural dignidad.

Este proceso sólo se entiende desde la radical separación a la que ha llevado al formalismo entre ser y debe ser, y la absoluta moralización del derecho que significa incluirlo en este deber ser.

El proceso define una ley fruto arbitrario de una voluntad llámese ésta como se la quiera llamar príncipe, tirano, caudillo, voluntad general o consenso, ahora se le suele denominar consenso, y

(9) Peter T. Geach. «Las Virtudes». Eunsa. Pamplona. 1993. Especialmente págs. 47 a 53.

(10) Especialmente en «Humanismo de la libertad y filosofía de la justicia». Trad. española de María Luisa Marín, Reus, Madrid, 1991, pág. 75 y sigs.

esto parece menos arbitrario a algunos y más a cualquiera que conozca sus mecanismos. Esta voluntad produce una ley interventora y transformadora del mundo que no tiene ni función ni límite objetivos. Puramente prescriptiva, antecedente seguido de sanción que encubre una prescripción en el esquema de Kelsen, la ley sustituye a toda otra posible fuente del derecho (11).

La ley que prescribe crea un sujeto arbitrariamente como centro de imputación de sus consecuencias, no sólo en las personas jurídicas sino en las mismas personas físicas. En este sentido, y respecto al derecho, el hombre es un centro de imputación no un referente real, y lo podemos incluir o excluir a voluntad, como podemos hacer con cualquier otra cosa, que creamos para el derecho y destruimos mediante él. El resultado es la arbitrariedad y más específicamente la abolición del hombre, sorprendentemente, por su propia obra.

Ley que todo lo reconstruye, y que sólo atiende a su estructura formal y a los principios lógicos y presupuestos teóricos que dan cuenta de su sistema. Así jerarquía, consistencia, procedimiento pasan a ser el único interés del Derecho, interés aparente que encubre el predominio del abuso del interés más fuerte cómo no nos cansaremos de repetir. La única conexión que el derecho hecho ley mantiene con el mundo del ser es la efectiva implantación del conjunto del sistema en la realidad. Es decir el que por el medio que sea este sea aceptado como referente o más exactamente consiga someter a seres reales a su obediencia. Sería perfecto en el esquema que el constructo lógico ni siquiera necesitase esta última servidumbre para ser «Real», si esto de real mantiene algún sentido.

Frente a este esquema recurrimos al de un hombre con naturaleza social que se inserta en una vida en comunidad y en un universo con sentido. Hombre que en su vida política observa la atribución de los bienes exteriores, el Derecho, fundamentado en la naturaleza del hombre y que tiene como referente el conjunto de lo

(11) Como ha indicado entre otros Miguel Ayuso la limitación es algo menos que autolimitación. «¿Después del leviathan? Sobre el estado y su signo». Speiro, Madrid, 1996, págs. 65 y 93.

real y la propia naturaleza o natural dignidad del hombre. Esta atribución se realiza con diversidad de formas que es conocida por el Derecho. La ley respecto al Derecho es una fuente más, muy importante, la más importante según Aristóteles pero una entre varias (12). En este punto resulta relevante observar como en su origen a la ley humana no atiende tanto a prescribir como a conocer. Es decir, no solo el Derecho es más que la ley sino que la ley es distinta de la que actualmente observamos. De la construida en el proceso moderno.

La ley presupone una división entre el contenido y el continente, entre el proceso de elaboración de lo justo que es un proceso estrictamente cognoscitivo y un proceso decisonal que se proyecta sobre los efectos incluido en su promulgación. La reducción al segundo momento la funde en la arbitrariedad. La normatividad inherente al objeto conocido se revela a través de la voluntad y esto quizás ha terminado privilegiando el segundo momento.

Pero si atendemos estrictamente al origen histórico de la ley observaremos que un prejuicio contemporáneo ha podido encubrir su verdadera realidad. En efecto se dice que las leyes asirias estaban dotadas de un sigilo ligado estrictamente a la autoridad, sigilo ligado a los viejos símbolos estelares de Sumer a Acad. De aquí el racionalismo se vincula al prejuicio de la legalidad ligado al momento positivista moderno (13). Pero si atendemos a las más antiguas leyes veremos que aunque no son una compilación de jurisprudencia racionalizada tampoco son un catálogo de preceptos dados por una voluntad dominante. Las legislaciones inicialmente más célebres como las de Ur-Nammu o Hamurabi o las de Solon, están expresadas en un estilo declarativo y no constitutivo, dicen desvelando lo que es, y se inclinan a hacerlo conocer y respetar, intentan promover una norma difusa que todos pueden vagamente intuir pero que solo el legislador aclara bajo la dirección de la razón co-

(12) Aristóteles, *Retórica*, Libro I, 1354b, 10. Gredos, Madrid, 1990, págs. 164-165.

(13) Juan B. Vallet de Goytisolo, «Metodología de la determinación del Derecho», T II, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 1996, pág. 27.

mún (14). Y por eso tiene sentido el que en el diálogo con las leyes, inscrito en el Critón, Sócrates pueda aceptar el ser su esclavo, pues las leyes se presentan ante él como algo real, algo a lo que debe ser como es, un hombre libre que atiende al conjunto de normas que regulan el matrimonio, la libertad, su educación etc (15). Que en este momento aún no se hayan concluido todas las conclusiones de la dignidad humana no es óbice para observar como el antiguo las contempla. Y el realismo resuelve con acierto este proceso histórico del Derecho natural, aquello que en el Derecho y en la ley humana deriva de la Ley natural, a través de un proceso en el que los oscurecimientos no afectan al valor de la razón y el actuar humano.

La prioridad de lo cognoscitivo sobre la voluntad, se traduce en nuestro campo en la prioridad del Derecho sobre la Ley, como tantas veces hemos visto citar en estos congresos, a las excelentes intervenciones de los que me han precedido y a los que tanto debemos, me remito.

Evidentemente esto presupone un realismo cognoscitivo que demuestra que la voluntad se limita a conceder una estructura subjetiva, a un deber ser que le ha sido transferido en un estado objetivo, esto es como objeto conocido y como objeto conocido en cuanto verdadero, es decir en cuanto realidad objetiva (16). La ley es palabra, logos verbal que exterioriza el logos interno del ser. Es a su vez creadora en cuanto nuestra creación imita el desarrollo interno del ser.

Las consecuencias son evidentes y resumen nuestra disconformidad con el actual estado de cosas. Expresan nuestra racionalidad, que no es racionalismo, frente a la realidad circundante. Expresan porque hablamos de la familia, y no de los diversos modelos de familia, como si nos fuese permitido jugar a los modistos con algo

(14) Jean Marc Trigeaud, «La funzione legislativa», Rivista internazionale di filosofia del diritto, LXXXI, 1994, n. 4, pág. 620 y sigs.

(15) Platón, Critón, 51.

(16) Juan B. Vallet de Goytisolo, «Metodología de la determinación del Derecho», Tomo II, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, pág. 87 y sigs.

tan serio (17). Expresan porque pensamos que el aborto es antijurídico aunque haya leyes que lo reconozcan, porque sabemos que no se puede matar a una persona, esto es a un feto por puro arbitrio o presión. Expresan por que identificamos al tirano que reconstruye la realidad a su arbitrio, y por que lo resistimos una vez identificado. Expresan porque somos hombres libres, me atrevería a decir los únicos hombres libres, pero claro esto requiere hablar también de Belén y creo que por hoy ya les he entretenido bastante.

(17) Lo que he tratado más ampliamente en «Familia y tecnología», Facultad de Derecho, Madrid, 1996.