

CÉSAR IZQUIERDO  
CARLOS SOLER  
(Editores)

CRISTIANOS  
Y DEMOCRACIA

**EUNSA**

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.  
PAMPLONA

Primera edición: Abril 2005

© 2005. César Izquierdo y Carlos Soler (Eds.)  
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)  
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España  
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54  
e-mail: eunsa@cin.es

---

ISBN: 84-313-2277-2  
Depósito legal: NA 1.130-2005

---

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

*Tratamiento:*

PRETEXTO. Estafeta, 60. 31001 Pamplona

---

*Imprime:*

IMAGRAF, S.L. Mutilva Baja (Navarra)

---

Printed in Spain - Impreso en España

# Democracia y relativismo en una sociedad multicultural

*Andrés Ollero*

Catedrático de Filosofía del Derecho.  
Madrid.

No es la primera vez que me veo animado a plantearme si en una sociedad multicultural como la nuestra –en la que hay tantas diferencias de opinión y convicciones– la democracia aconseja a renunciar a respuestas que incluyan una *pretensión de verdad*<sup>1</sup>. Es decir, si para ser un auténtico demócrata resulta necesario ser escéptico y relativista. Para algunos, la democracia consiste simplemente en el respeto absoluto del *principio de la mayoría*; lo que la reduce a cuestión puramente procedimental: las decisiones se toman por mayoría. Pienso, por el contrario, que la democracia incluye, junto y antes que un procedimiento que prima a las mayorías, la protección de unos determinados bienes, valores y derechos fundamentales, vinculados a contenidos éticos, no puramente procedimentales. A la luz de este dilema es más fácil plantearse si la ética, con sus implicaciones morales, debe quedar relegada al ámbito privado, para que tenga acceso al público sólo lo procedimentalmente establecido por vía jurídica. Es obvio que *derecho y moral* no se identifican: no todo lo moralmente obligatorio debe convertirse en jurídicamente exigible. Algo bien distinto es que pueda, o incluso deba darse entre uno y otra una *separación absoluta*. ¿No debe la moral prestar contenidos al derecho? ¿es siquiera posible que no acabe haciéndolo?

1. Lo hice ya en *Democracia y convicciones en una sociedad plural*, Pamplona, Cuadernos Instituto Martín de Azpilcueta, 2001, y agradezco que se me invite ahora a reiterar tal punto de vista.

## 1. DERECHO Y MORAL

La relación entre el derecho y la moral —concretamente, la determinación de la relevancia jurídica de algunas exigencias morales— es una vieja cuestión no exenta de consecuencias prácticas.

Conviene no olvidar que suele entrar en juego una doble acepción del término «moral»: una restringida y otra ampliada.

Cuando se contrapone la *moral* al derecho, se está empleando el término en sentido restringido: conjunto de exigencias maximalistas que aspirando a la *realización plena* de una determinada concepción del bien, capaz de proporcionar a la persona perfección, felicidad, utilidad... exceden con mucho del acervo ético, relativamente mínimo, exigido por la justicia en su intento de hacer humana la convivencia entre ciudadanos que pueden suscribir muy diversas concepciones del bien, la perfección, etc. «Así como la universalidad de los mínimos de justicia es una universalidad exigible, la de los máximos de felicidad es una universalidad ofertable», señala A. Cortina<sup>2</sup>, que ha hecho de esta distinción una constante de su obra. F. D'Agostino admite que «la ética de la dignidad del hombre es realmente definible como ética mínima, en cuanto constituye la condición real de posibilidad de cualquier ulterior actuar ético», si bien la expresión no le parece nada feliz<sup>3</sup>.

Hoy algunos teóricos del derecho tienden a referirse a *lo moral* en un sentido más amplio, como expresión *omnicomprensiva*, o también *comprehensiva*; es decir, que abarca todos los ámbitos de la vida. Incluye en este caso las exigencias individuales y sociales (por ende, también eventualmente jurídicas) derivadas de las diversas concepciones sobre la persona, el mundo, el bien...

Desde esta acepción amplia, no cabría imaginar un derecho sin moral, aunque sí discutir si tales o cuáles ingredientes morales se-

2. *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995, p. 119.

3. *Diritto e morale*, Torino, Giappichelli, 1993, pp. 40-41.

rían o no decisivos a la hora de identificar qué sería o no jurídico. Si, por el contrario, hablamos de la moral en sentido restringido, resultará –por definición– distinta del derecho, ya que sólo albergaría las exigencias que éste no haya llegado a asumir.

Si para superar la confusión terminológica empleáramos el término *ética* para referirnos a las concepciones omnicomprendivas del bien (lo que hemos descrito como moral en sentido amplio), y reserváramos el término *moral* para su versión estricta –no jurídica por definición–, quizá mejorara el panorama. No habría, pues, derecho sin ética, aunque ello no implicaría necesariamente la identificación de derecho y moral.

## 2. ÉTICA PÚBLICA Y ÉTICA PRIVADA

Este intento clarificador tropieza, sin embargo, con la reciente tendencia a contraponer *ética pública* y *ética privada*. En esa perspectiva se habla de éticas «privadas», para referirse a las concepciones omnicomprendivas del *bien* –no exentas, sin duda, de dimensiones sociales– que cada ciudadano puede privadamente suscribir. Mientras, la ética «pública» –configurada por y para la convivencia de todos los ciudadanos– reduciría su juego al ámbito de una «justicia política» y, por ende, al del derecho: se ceñiría a aquel núcleo mínimo de contenidos éticos que se consideran *jurídicamente indispensables* para hacer posible la convivencia en una sociedad democrática.

La configuración de eso que hoy algunos llaman ética pública estuvo clásicamente vinculada al concepto de bien común. En la medida que encontraba su fundamento en el modo de ser del hombre mismo se le denominaba, también en el ámbito académico, *derecho natural*; incluía exigencias objetivas y racionalmente cognoscibles, válidas para cualquier sociedad humana. Posteriormente se verá cuestionado al irrumpir la *duda metódica*, que abre paso a actitudes críticas respecto al fundamento y al método del conocimiento y, en definitiva, en cuanto a las posibilidades de acceder a la verdad. Tam-

bién se verá afectado por el *historicismo*, que relativiza toda pretensión de universalidad espacial o de permanencia. Todo ello empuja a buscar un fundamento alternativo en la noción del *consenso social*, como mecanismo para decantar democráticamente la ética pública.

El problema se agudizará ahora en nuestras sociedades crecientemente multiculturales. En ellas la apelación a un consenso homogéneo y mayoritariamente compartido se hace cada vez más problemática. Para Rawls —un autor con el que no coincido, pero cuyos planteamientos resultan sugerentes y gozan de gran influencia en el planteamiento actual de esta materia—, la principal consecuencia de ese fenómeno será que «la unión social no se funda ya en una concepción del bien, tal como se da en una fe religiosa común o en una doctrina filosófica, sino en una concepción pública compartida de la justicia que se compadece bien con la concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales en un Estado democrático»<sup>4</sup>.

Todos estos elementos —sociedad plural y multicultural; ética privada y ética pública; convicciones éticas personales y consenso social sobre las normas de la convivencia democrática— sitúan hoy la polémica cuestión de las relaciones entre derecho y moral en la no menos polémica frontera entre lo público y lo privado.

### 3. DEMOCRACIA, VERDAD Y MAYORÍAS

Se difunde hoy una tesis según la cual democracia equivale a que nada es verdad ni mentira (bueno ni malo) y, por tanto, sólo cabe remitirse a lo que diga la mayoría. La democracia se fundaría necesariamente sobre el escepticismo y el relativismo, reduciéndose a un procedimiento de toma de decisiones por mayoría. ¿Cuáles serían las consecuencias, de tomarse en serio esta tesis?

4. J. RAWLS, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, p. 341. (En adelante citaremos como *LP* en el propio texto).

Baste recordar simplemente, a este respecto, que las constituciones modernas giran precisamente en torno a la existencia de unos derechos fundamentales que se consideran indiscutibles; en expresión del mismo Rawls, se *sustraen de la agenda política*, ya que sobre ellos no cabe discusión: un debate sobre la regulación de la tortura sería racionalmente inconcebible. Es más, nada hay menos políticamente correcto que poner en cuestión los derechos fundamentales: se los trata como elementos éticos indiscutidos.

Nuestras constituciones giran, pues, en torno a esos contenidos éticos sustanciales, no meramente procedimentales; el respeto a esos derechos fundamentales va a condicionar incluso el juego de las mayorías parlamentarias. En efecto, nuestro parlamento no podrá vulnerar el contenido esencial de los derechos fundamentales; se evita así una posible dictadura de la mayoría, incompatible con la democracia en los sistemas constitucionales modernos.

Buena prueba de ello es, en nuestra Constitución, el artículo 53.2, según el cual una ley que aprobaran unánimemente el Congreso y el Senado, si negase el *contenido esencial* –fórmula esta, por cierto, muy poco procedimental– de los derechos fundamentales, sería nula. Prevé también nuestra Constitución, respecto a la iniciativa legislativa popular, que con quinientas mil firmas se pueda poner en marcha un proceso legislativo; pero sustrae de esa posibilidad el desarrollo de los derechos fundamentales, precisamente para evitar todo asomo de dictadura de la mayoría a la hora de desarrollarlos (cfr. artículo 87.3 en relación al 81.1).

Esto es una clara manifestación de que la democracia se apoya, tanto histórica como doctrinalmente, en una gran verdad: en la verdad de la dignidad humana. Por tanto, intentar establecer que democracia equivale a que nada es verdad ni mentira sería históricamente falso, aparte de resultar prácticamente disparatado.

Cuando los derechos fundamentales se reconocen como «inalienables», el intento de distinción y absoluta separación derecho-moral, propio del positivismo, resulta inviable. No se está recono-

ciendo simplemente que el derecho acaba por tener algunos contenidos «morales» aleatorios; se está dando por sentado que algunos de ellos juegan como exigencias éticas imprescindibles, hasta el punto de convertir en nula «de pleno derecho» cualquier norma positiva que los desconozca. Para el propio Rawls, por ejemplo, no se trata únicamente de que «una libertad básica sólo puede ser limitada o negada por mor de una o más libertades básicas, y nunca por razones de bien público o de valores perfeccionistas»; sino que «decir que las libertades básicas son inalienables es lo mismo que decir que cualquier acuerdo entre ciudadanos que implique la renuncia a una libertad básica o la violación de una de ellas, por racional y voluntario que sea, es un acuerdo vacío *ab initio*» (LP, pp. 332 y 403).

Si se repasa la historia de la democracia, sobre todo de la democracia moderna, se encuentran grandes autores iusnaturalistas –un iusnaturalismo racionalista, en muchas ocasiones–, que defienden precisamente la verdad objetiva de la dignidad humana y de unos derechos que de ella derivan. De ahí que el juego del principio procedimental por excelencia en la democracia –el de las mayorías– haya de estar siempre supeditado al respeto de esa dignidad humana y de los derechos fundamentales que de ella derivan.

Sin embargo, algo tan elemental se olvida con frecuencia. El mismo Juan Pablo II, en la Encíclica *Centesimus annus*, lo recuerda en una frase de notable lucidez y llena de contenido: «Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se con-

vierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia» (n. 46).

#### 4. LA DISTINCIÓN ENTRE PÚBLICO Y PRIVADO: UN DISCERNIMIENTO ÉTICO

Nos queda una pregunta pendiente: ¿cómo acertamos a discernir si una exigencia moral es públicamente relevante o, por el contrario, puede, o incluso debe resolverse privadamente. Se plantea aquí una paradoja: por un lado se nos habla de lo público y de lo privado identificándolos con lo jurídico y lo moral; con ello se nos está proponiendo que releguemos la moral al ámbito de lo privado y que, en el ámbito de lo público, rija sólo un derecho formal y procedimental. El problema surge porque el único modo de establecer una frontera entre lo público y lo privado es partiendo de una *teoría de la justicia*, o sea, partiendo de una concepción moral determinada, que es la que nos señala qué es o no públicamente relevante.

Por ejemplo: la vida de un no nacido de tres meses ¿debe considerarse de relevancia pública y, por tanto, ha de protegerla el derecho, incluso con normas penales? ¿Cabe privatizarla, para que cada cual decida en conciencia qué hacer con los no nacidos menores de tres meses? ¿Cómo podremos establecer esa frontera? Indudablemente, sólo partiendo de un juicio moral.

Así pues, sólo partiendo de un juicio moral podemos establecer una frontera entre la moral y el derecho: esta es la paradoja. Sólo partiendo de una idea de lo que es el hombre y de lo que es la sociedad cabe decir: esto tiene relevancia pública o esto no la tiene.

Establecer la divisoria entre lo público y lo privado implica siempre ya una toma de partido; es por tanto imposible hacerlo desde el derecho, sin juicios morales previos. Quienes afirman que lo hacen así, y que lo llevan a cabo desde una perspectiva puramente formal y procedimental, están proponiendo algo que es absoluta-

mente irrealizable; escamotean, quizás de manera inconsciente, su propia ética comprensiva; la concepción filosófica, moral o religiosa que les lleva a discernir y establecer esas fronteras de un modo determinado.

Este es el problema más grave de la cuestión que estamos tratando: *no cabe una respuesta «no moral» («neutral») a la pregunta de si algo tiene relevancia pública o debe ser resuelto en el ámbito de las convicciones morales privadas*. Por tanto, no cabe solucionar el problema de las relaciones entre derecho y moral mediante un limpio reenvío a la distinción entre lo público y lo privado; puesto que precisamente ese discernimiento es fruto de un juicio moral de gran calado.

Resumiendo: resulta claro que identificar la democracia con la afirmación de que nada es verdad ni mentira, y reducirla al juego del principio procedimental de la mayoría, es algo históricamente falso –la democracia no se ha desarrollado en esos términos– y prácticamente disparatado, puesto que podría llevar a una dictadura de la mayoría; por ello, si algo caracteriza hoy los planteamientos y las ofertas democráticas es precisamente el respeto a las minorías.

Peces-Barba afirma que «la minoría debe ser protegida, al menos respecto al derecho de poder convertirse en mayoría»<sup>5</sup>. Yo diría más: la minoría que más respeto merece es aquella que sabemos que nunca va a ser mayoría; la que parece condenada a serlo indefinidamente.

De ahí que los mecanismos constitucionales de un Estado democrático esten siempre diseñados para poner freno a la mayoría: contra el riesgo de que –como recordaba Juan Pablo II en el texto que antes he transcrito–, a través de formas democráticas, se pueda llegar a una situación absolutamente totalitaria. De lo contrario, por ejemplo, si la mitad más uno decide pasar a cuchillo a la mitad menos uno, estaríamos ante una fórmula democrática perfecta. Evi-

5. *Ética, poder y derecho. Reflexiones ante el fin de siglo*, Madrid, Centro Estudios Constitucionales, 1995, p. 130.

dentamente no es así. La democracia exige el respeto de los derechos fundamentales de una sola persona por encima de cualquier imperativo mayoritario.

En definitiva, si se está a favor de la democracia no es por defender unos procedimientos neutrales sino porque la democracia defiende determinados contenidos buenos y justos.

## 5. EL ESCEPTICISMO Y EL RELATIVISMO NO SON CONDICIÓN DE LA DEMOCRACIA

Hay problemas que no admiten neutralidad. Es lógico por tanto —e incluso deseable— que, a la hora de aportar los contenidos éticos necesarios para resolverlos, los ciudadanos estén convencidos de que son verdad. Citaré de nuevo a John Rawls, al que que no le parece «irrazonable en general abrazar cualquiera de las varias doctrinas comprensivas razonables», y que «al abrazarla, una persona, obvio es decirlo, la cree verdadera, o simplemente razonable». No sería normal, evidentemente, lo contrario: abrazar una doctrina que uno cree que es falsa sería cosa un tanto peregrina. Continúa Rawls reconociendo que el hecho de que «alguien puede, evidentemente, sostener una doctrina razonable de modo irrazonable» —por ejemplo, ofuscada o caprichosamente— «no conviene a la doctrina en cuanto tal en irrazonable»; y que, en cualquier caso, «cuando damos el paso que media entre el reconocimiento de la razonabilidad de una doctrina y la afirmación de nuestra creencia en ella no estamos dando un paso irrazonable» (*LP*, p. 91 y su nota 14).

El que haya gente que crea en determinadas cosas e intente aportarlas a la vida social no las convierte, por tanto, en ningún peligro público; al contrario, es síntoma de una sociedad viva donde se cuenta con unos valores éticos con respaldo. Lo peligroso sería una sociedad anómica, sin normas, en la que nadie sepa qué es verdad o mentira, qué es bueno y qué es malo, y donde como consecuencia puede aprobarse o admitirse cualquier cosa en cualquier

momento. Convertir el convencimiento personal en motivo de exclusión a la hora de configurar lo público llevaría –con dudosa ventaja– a identificar ética pública con *capricho mayoritario*.

R. Rorty<sup>6</sup>, partiendo de que la verdad no está «ahí fuera», «se hace y no se descubre», defiende lo que llama «ironismo liberal»; el propio de «esas personas que reconocen la contingencia [es decir, el carácter no absoluto] de sus creencias y de sus deseos más fundamentales», por lo que se les puede pedir «que *privaticen* sus proyectos, sus intentos por alcanzar la sublimidad: verlos como irrelevantes para la política y por tanto compatibles con el sentido de la solidaridad humana que el desarrollo de las instituciones democráticas ha hecho posible». J. Ratzinger considera demasiado optimista el diagnóstico de Rorty, según el cual «la razón pragmática, orientada por la mayoría, incluye siempre ciertas ideas intuitivas, por ejemplo, el rechazo de la esclavitud»; ya que «durante siglos, e incluso durante milenios, el sentir mayoritario no ha incluido esa intuición y nadie sabe durante cuánto tiempo la seguirá conservando»<sup>7</sup>.

Las alergias ante cualquier pretensión de verdad han llegado también a extenderse a la «seriedad» con que se defienden determinados planteamientos, cuando aspiran a verse reconocidos en el ámbito público. El tópico tiende a atribuir a lo religioso un aire obligadamente serio, e incluso circunspecto. Nada tendrá, pues, de extraño que las éticas vinculadas culturalmente a una confesión religiosa sufran los embates de quienes creen que «la persona que toma las cosas en serio es en realidad un peligro público potencial, ya que la seriedad parece reñida con la tolerancia»; «el tipo de persona que tiene convicciones» correría «el peligro de aferrarse a ellas de tal modo que puede acabar siendo un intolerante y un dogmáti-

6. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 63, 72, 28, 17 y 216.

7. *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, Rialp, 1995, p. 93.

co». Esto parece pensar Rorty, a juicio de A. Cortina<sup>8</sup>, quien añade, criticándolo, que «quien desee defender y potenciar con todo el énfasis imaginable la democracia liberal tal vez tendrá que tomársela en serio y no frivolar mucho sobre ella»; pueden exponerse, si no, a que «otros se tomen la antidemocracia en serio» y se vea expuesto a un debate en franca «inferioridad de convicciones». Al fin y al cabo, no se puede emprender en serio tarea alguna si no estamos convencidos de que esa empresa vale la pena, aunque tal convicción no tiene por qué degenerar en dogma, sino que «ha de ser una convicción racional, que tiene razones para mantenerse y está siempre abierta a ser racionalmente criticada»

Esta descalificación apriorística puede resultar notablemente empobrecedora. Rawls, aunque no disimula que trata «de eludir la afirmación o la negación de cualquier doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral particular, o de su correspondiente teoría de la verdad», parte «del supuesto de que cada ciudadano afirma una concepción de este tipo» y mantiene la esperanza de que «todos puedan aceptar la concepción política como verdadera o como razonable desde el punto de vista de su propia doctrina comprensiva, cualquiera que sea». Dictamina de antemano que «sería fatal para la idea de una concepción política el que se la entendiera como escéptica o indiferente respecto a la verdad, y no digamos en conflicto con ella. Tal escepticismo o indiferencia colocaría a la filosofía política en oposición a numerosas doctrinas comprensivas, liquidando así de partida su propósito de conseguir un consenso» (*LP*, p. 182; también p. 15).

En realidad, el convencimiento de la verdad de lo que se propone ha de considerarse, en principio, positivo. La constatación de que las doctrinas omnicomprensivas «ya no pueden servir, si es que alguna vez sirvieron, como base profesa de la sociedad», no le impide invitar —ante cualquiera de ellas— a «no poner ningún obstáculo

8. *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1994, pp. 88 y 98-99.

doctrinal a su necesidad de ganar apoyos, de manera que pueda atraerse el concurso de un consenso» «razonable y duradero» (*LP*, pp. 40 y 70).

## 6. CONSENSO Y PLURALISMO EN UNA SOCIEDAD MULTICULTURAL

Me propongo abordar ahora la tesis que sostiene que nos encaminamos a una sociedad multicultural, en la que cada uno tiene que poder desarrollar plenamente su propio estilo de vida.

También respecto a esta tesis surgen preguntas: ¿en qué medida podemos irnos acercando a una sociedad realmente multicultural, donde cada cual pueda desarrollar su estilo de vida sin verse en modo alguno obstaculizado por la imposición de convicciones que proceden de una cultura ajena a la suya? ¿En qué medida esto es posible, y con qué elementos habría que contar para que lo fuera?

El incremento de sociedades multiculturales está llevando, entre otras cosas, a revisar uno de los elementos hasta ahora más aceptados para configurar la ética pública: el recurso al consenso. Se adivina ahora tras él una dimensión homogeneizante. Cuando hablamos de consenso damos por supuesto que todos pensamos fundamentalmente igual; o que, por lo menos, todas las personas más razonables podemos llegar a ponernos de acuerdo en lo fundamental; pero cuando pasamos de las sociedades europeas monoculturales de hace dos siglos a las actuales, donde ya hay diferencias de cultura, credo, raza e idioma, no es tan fácil dar por hecho que estamos todos de acuerdo en algo, sino que hasta las cosas más elementales se convierten en cuestionables.

Por otra parte, hay quienes muestran el convencimiento de que la homogeneidad de pensamiento en una sociedad sería siempre el resultado vicioso de un uso opresivo del poder en favor de determinada concepción ética; vistas así las cosas, el pluralismo no sería ya un mero dato sociológico, de hecho, sino un imperativo ético obligado.

Rawls dice, en esta línea, que el pluralismo es «inevitable» e incluso «deseable», como un rasgo «permanente» que «tiene que aparecer» en una «cultura pública democrática»; y expresa la convicción de que «un entendimiento continuo y compartido sobre una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral sólo puede ser mantenido mediante el uso opresivo del poder estatal», lo que equivale a decir que si no hay pluralismo algo va mal: sería señal de que se habría utilizado opresivamente el poder en beneficio de una sola cultura. A su vez, todas «las personas razonables pensarán que es irrazonable usar el poder político que puedan llegar a poseer para reprimir concepciones comprensivas que no son irrazonables, por mucho que difieran de la propia» (*LP*, pp. 33, 341, 251, 67, 178, 340 y 91).

El mundo multicultural —aún incipiente, pero realmente vistoso— que emerge en Europa es reflejo de que nuestra sociedad ha cambiado. La cuestión es qué puede hacerse en una sociedad así para configurar unas reglas de la convivencia democrática. Si resulta absolutamente ineludible en la práctica la necesidad de imponer determinadas convicciones (por ejemplo, la ablación será delito), ¿cómo conseguir que cada cual pueda desarrollar el estilo de vida propio de su cultura, de su propio credo?

Surgen desde luego problemas que no admiten soluciones neutras: si vamos a hacer transfusiones de sangre a los menores de edad contra la voluntad de sus padres para salvarles la vida; si se admitirá la poligamia, que sigue siendo real, aunque se encubra inscribiendo sólo a una de las mujeres en el registro civil. Son asuntos que no cabe solventar neutralmente; hay que tomar postura y acabar imponiendo jurídicamente valores éticos, se quiera o no.

La verdadera dificultad ante estas situaciones es, a mi juicio, de planteamiento: en la medida en que se defiende que nada es verdad ni mentira se hace imposible todo diálogo; cada cultura se cierra herméticamente en sí misma, porque tiene perfecto derecho a hacerlo y no tiene por qué ceder ante otra. Sólo admitiendo que algo

es verdad o mentira, y que además se puede argumentar razonablemente, cabe dar paso a un verdadero espacio intercultural, a un verdadero diálogo que consista en *buscar juntos la verdad*.

Decía Juan Pablo II, en un discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas en el año 1995, que «el mundo debe aprender todavía a convivir con la diversidad»; y enseguida indicaba una clave esencial para que eso sea posible: «hay una fundamental dimensión común, ya que las varias culturas no son en realidad sino modos diversos de afrontar la cuestión del significado de la existencia personal».

En efecto, si no admitimos las culturas como un modo de desarrollo histórico, plural y legítimo, de una realidad humana común se hace imposible una convivencia multicultural. Cada cultura se atrincherará en su posición y la única manera de solucionar los problemas será la receta simplista de imponer lo que piensa la mayoría. El único modo viable de dar paso a un diálogo razonable es partiendo del hecho de que existen verdades comunes susceptibles de argumentación.

## 7. CONSENSO Y VERDAD: RELATIVISMO Y TENTACIONES FUNDAMENTALISTAS

Verdad y consenso no tienen por qué entenderse como un dilema alternativo. Resulta incluso problemático que el consenso por sí mismo pueda officiar de fundamento ético; es decir, que el simple hecho de que se llegue a alcanzar un acuerdo pueda justificar cualquier decisión y satisfaga la conciencia de todos. Más bien el consenso se apoyará –de modo más o menos transparente– en contenidos éticos previos. Así, para los convencidos de la verdad de una propuesta ética, el consenso –basado en la mutua argumentación sobre unos contenidos éticos materiales, más allá de lo meramente procedimental– cobra un añadido valor de refrendo intersubjetivo.

Sería, en efecto, disparatado intentar sustituir la verdad por el consenso: en todo caso, respecto a la verdad, el consenso será interesante como *síntoma*. Si confiamos en la verdad, en que es alcanzable y en la capacidad que tiene de abrirse camino, el que un buen número de personas estén de acuerdo en algo puede ser un síntoma de que es verdad. Aunque también es cierto que pueden darse circunstancias en las que la verdad esté en minoría, por la presión de elementos culturales, o incluso de mecanismos de propaganda. En todo caso, no se puede renunciar a intentar que la verdad se abra paso, sustituyéndola por cualquier tipo de consenso; ni mucho menos —sería aún más disparatado— pretender un consenso peculiar en el cual a todo aquel que esté convencido de que lo que dice es verdad no se le deba tener en cuenta.

En suma, si se trata de debatir qué convicciones van a imponerse en la vida social y a través de qué procedimientos, cada uno debe decir con limpieza y claridad cuáles son los valores que defiende, y defenderlos utilizando argumentos que sean compartibles por los demás. Será mediante este consenso como deberán irse entretrejiendo las diversas concepciones del bien privadamente suscritas por los ciudadanos, en su legítimo intento de configurar el núcleo de contenidos jurídicos indispensables en el ámbito público. Núcleo que —la reiteración es obligada— desbordará y condicionará lo procedimental para incluir derechos con un contenido esencial que se ha de respetar. En efecto, el consenso entrecruzado «va más allá de los principios políticos que instituyen procedimientos democráticos e incluye principios que abarcan el conjunto de la estructura básica: de aquí que sus principios establezcan ciertos derechos substantivos tales como la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, así como la igualdad equitativa de oportunidades y principios destinados a cubrir ciertas necesidades esenciales» (LP, p. 197).

Hay dos actitudes que se salen de ese juego, haciendo inviable toda posibilidad de consenso útil: una es, ciertamente, la fundamentalista, que se limita a invocar el argumento de autoridad, ex-

cluyendo toda posibilidad de diálogo con quien no la acepte. La otra, ya señalada, es la concepción relativista del espacio público de los que, apelando a la neutralidad procedimental y al principio de las mayorías, acaban imponiendo sus poco fundadas convicciones so pretexto de que alguien pueda imponer convicciones absolutas.

a) *La democracia constitucional rechaza el relativismo*

El constitucionalismo democrático aspira, precisamente, a superar todo falso dilema que obligue a optar entre fundamentalismo y dictadura de la mayoría. Rechaza el relativismo, consciente de su potencia autodestructiva, reconociendo que situarse de espaldas a la verdad genera graves amenazas contra la libertad o, lo que es lo mismo, que el puro procedimiento resulta, una vez más, insuficiente.

En efecto, como ya hemos dicho, para que el ejercicio de la libertad no acabe resultando inviable en la práctica habrá que proceder a excluir del debate político determinados contenidos éticos —en concreto, los derechos y libertades fundamentales—, dejándolos a salvo de condicionamientos derivados del cálculo oportunista de intereses sociales o de razones de eficacia. Por ejemplo, a nadie se le ocurriría debatir sobre la esclavitud y someterla a votación: tampoco sería concebible una posible iniciativa legislativa popular sobre tal cuestión.

Pero si no queremos viciar el planteamiento, parecería lógico que lo que autorice a proceder a esa «retirada de la agenda política» de determinadas cuestiones sea sólo el grado de *razonabilidad* atribuible a sus contenidos éticos (o sea, su reconocimiento como fundamento permanente de la vida social), y no el carácter más o menos *polémico* que coyunturalmente pueda llevar consigo en determinada sociedad. De lo contrario, habría que entrar en el difícil diseño de una agenda política que fuera capaz de distinguir, a la vez, entre lo fijado de una vez por todas en aras de una razón pública permanente, y lo que habría que excluir también de ella, pero esta

vez por la razón meramente coyuntural de que resulta potencialmente conflictivo.

Sería curiosísimo, en efecto, que determinadas cuestiones, sólo por haber adquirido una dimensión polémica, recibieran igual tratamiento que los derechos fundamentales, viéndose sustraídas también al debate democrático; y sobre todo, que esa sustracción se hiciera de un modo trucado, con una solución dada de antemano. Porque si se afirma que en los problemas especialmente polémicos los poderes públicos deben inhibirse y dejar que cada cual haga lo que le parezca, se está privatizando ya la solución, y ya vimos que decidir si algo es público o privado constituye un juicio moral.

Rawls no parece tan coherente en este punto al dar por sentado que su liberalismo político, «para mantener la imparcialidad», «ha de abstenerse de entrar específicamente en tópicos morales que dividen a las doctrinas comprensivas». Los imperativos de «razonabilidad» parecen ceder ante estrategias meramente «racionales»<sup>9</sup>, cuando se nos aclara que, «al evitar las doctrinas comprensivas, tratamos de eludir las controversias religiosas y filosóficas más profundas con objeto de no perder la esperanza de conseguir una base para un consenso entrecruzado estable». Por tales razones, «una concepción liberal elimina de la agenda política los asuntos más decisivos, los asuntos capaces de generar conflictos pugnaces que podrían socavar las bases de la cooperación social» (*LP*, pp. 23, 184, 188 y 189).

9. En Rawls encontramos una sintomática distinción entre lo «racional», que llevaría a cada cual a ingeniárselas para alcanzar su particular concepción del bien, y «lo razonable», más restringidamente vinculado «a la disposición a proponer y a respetar los términos equitativos de la cooperación», así como «a la disposición a reconocer las cargas del juicio, aceptando sus consecuencias»; lo que faltaría a los agentes meramente «racionales» sería «la forma particular de sensibilidad moral que subyace al deseo de comprometerse con una cooperación equitativa como tal, y hacerlo en términos tales que quepa esperar que otros, en tanto que iguales, puedan aceptar», en *LP*, nota 1 de la p. 79 y pp. 81-82.

Evidentemente, de actuar así se estaría imponiendo un juicio moral sin debate democrático alguno: se toma partido por una postura moral, la que entiende que los poderes públicos no deben intervenir en una cuestión, frente a otra –la que entiende que sí deben intervenir– que es tan legítima como la anterior. Lo que habrá que hacer es debatir por qué no o sí y hasta dónde. Quedará, en todo caso, rechazada la dictadura de la mayoría. Las verdades que se van a considerar públicamente vinculantes no podrán diseñarse desde una ética privada apoyándose en el mero hecho de su mayoritaria aceptación social. En contra de quienes afirman que, a la hora de la verdad, los contenidos esenciales de la Constitución acabarán significando lo que quiera una mayoría coyuntural, lo «razonable» acaba convirtiéndose en límite substancial al principio procedimental por antonomasia. La justificación reside en los principios de la justicia, mientras que la regla de las mayorías «ocupa un lugar secundario como mecanismo procesal»<sup>10</sup>.

#### b) *Posibles tentaciones fundamentalistas*

Mientras tanto, en el ámbito privado –en el que «a la hora de la verdad el relativismo no se lo cree nadie»<sup>11</sup>– puede darse hasta una triple variedad de *tentaciones fundamentalistas*, que vale la pena examinar.

La primera de ellas consistiría en entender que es incompatible la omnipotente superioridad reconocida a la divinidad con la necesaria sumisión a debate público de las propuestas éticas.

Tras planteamientos de este tipo late un indisimulable maridaje entre el fundamentalismo y un *voluntarismo* que no tendría mucho que envidiar al de Ockam ni al de Hobbes. Verdadero, desde

10. J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 396.

11. A. CORTINA, *Ética civil y religión* (cit. nt. 2), p. 105.

una perspectiva voluntarista, sería aquello que Dios, al revelarlo, haya *querido* establecer como tal; no habría más motivo para amarlo que para odiarlo, se llegó a apuntar... Por consiguiente, en todo lo que ha sido revelado no cabría discusión alguna sin ofensa al Creador. Estamos ante una concepción de la voluntad de Dios como arbitrio absoluto e irrazonable: Dios no ordena llevar a cabo determinadas conductas porque sean buenas, sino que son buenas porque Dios las impone; y al revés: no prohíbe determinadas conductas porque sean malas, sino que son malas porque las prohíbe. Tal voluntarismo es inaceptable.

Si, por el contrario, se contemplara a un Dios racional, el dilema se relajaría al percibir que lo que entra en juego son exigencias éticas naturalmente cognoscibles y racionalmente inteligibles. Cuando el Dios sabio acompaña al omnipotente, su potencia se convertirá de «absoluta» en «ordenada». Lo verdadero no es tal porque Dios, en su voluntad omnipotente, haya *querido* revelarlo, sino que lo ha *revelado* precisamente *por* ser cualificadamente *verdadero*. Así, el debate político de unos contenidos que son racionalmente cognoscibles, lejos de resultar un agravio cuestionador de la omnipotente voluntad de Dios, acabaría convirtiéndose en ocasión de libre reconocimiento de su sabiduría racional.

Podrían plantearse también —esta vez desde una perspectiva de coherencia racional— dificultades a la hora de renunciar a ver reconocidos en el ámbito público determinados contenidos que se estiman privadamente verdaderos. Esta nueva tentación resultará en buena medida desactivada si se reconoce aquel doble campo, que tuvimos ocasión de distinguir al comienzo de estas páginas, en el despliegue de las éticas omnicomprensivas: las exigencias maximalistas de la moral personal, por una parte, y por otra la ordenación de las relaciones sociales como un espacio de más limitada e indispensable exigencia ética.

El recurso al *derecho natural*, por ejemplo, asume esta distinción; además de ofrecer la posibilidad de un conocimiento secularizado

—sin necesidad de partir de un planteamiento religioso— que ya señalara Grocio. Ante la creciente multiculturalidad de las sociedades occidentales, se hace preciso hoy contar con similares contenidos éticos de reconocimiento compartido<sup>12</sup>. Un papel parecido lo desempeñan otros puntos de referencia como el «contenido esencial» de los derechos humanos o las exigencias de la «buena fe», y conceptos como «bien común» u «orden público». No muy distinto resulta el de la «sociedad bien ordenada», en la que Rawls enmarca su «justicia política»: una sociedad no es una comunidad y ello impone límites al «celo de la verdad total», que «nos tienta hacia una unidad, más amplia y más profunda, que no puede ser justificada por la razón pública» (*LP*, pp. 68-69 y 73).

Todos estos conceptos no hacen sino contribuir a demarcar el ámbito de la ética pública, admitiendo pacíficamente que en él no toda exigencia ética privada ha de encontrar asiento; ello descarta las pretensiones del *integrismo*, para el que todos los mandatos de la divinidad habrían de verse también jurídicamente respaldados.

No cabe excluir una tercera fuente de tensiones, cuando determinadas exigencias, que desde la ética privadamente suscrita aparecen como indispensables para configurar una convivencia social digna del hombre, no llegan a verse jurídicamente reconocidas como exigidas por la ética pública. Esta última tentación parecería no dejar otra escapatoria que refugiarse prácticamente en la aceptación de una *doble verdad*, lo que justificaría de antemano el *confinamiento* incondicionado *de la verdad* en el ámbito de lo privado.

12. Incluso desde planteamientos como los de A. CORTINA, *La ética de la sociedad civil* (cit. nt. 8), p. 49—reacios a un iusnaturalismo confeso, se postula una objetividad ética, ya que «defender el subjetivismo moral es alistarse en las filas del politeísmo axiológico, y no en las de un sano pluralismo». «El pluralismo consiste en compartir unos mínimos morales desde los que es posible construir juntos una sociedad más justa». A la hora de buscar fundamento a dicha objetividad ética deja en suspenso si cabría caracterizarlo como «iusnaturalismo procedimental» *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 245.

Sin embargo, tampoco es inevitable tal dilema. Se nos brinda otra solución teórica a esta cuestión cuando se suscribe privadamente una ética omnicomprensiva que, como la cristiana, admite –y precisamente como *exigencia ética* de sus propios contenidos, según hemos visto– que la proyección en el ámbito público de la verdad ha de someterse a determinados *procedimientos*. No se reconoce a lo procedimental carácter de fundamento –alternativo a la verdad–, pero se lo asume como cauce obligado para su proyección pública.

Es precisamente el reconocimiento de una verdad fundamental –la dignidad humana– el que merecería una prioridad tal como para conferir a determinados procedimientos –que habrían de garantizar su respeto– la capacidad de condicionar en la práctica la propuesta de cualquier otro de sus contenidos. Hay que añadir que el problema no se resuelve si sólo se «apela a un concepto ya aceptado de dignidad humana; porque todavía es menester contestar a la pregunta: ¿por qué los hombres tienen una especial dignidad?»<sup>13</sup>.

De este modo, superado el dilema irresoluble a que aboca el *integrismo* –al sentar rígidamente y sin mayores distinciones que no cabe reconocer *derechos al error*–, la afirmación de la *verdadera dignidad personal* lleva a admitir la posibilidad de que llegaran a proyectarse sobre el ámbito de lo público también contenidos privadamente rechazados como erróneos, dando así paso al decisivo ingrediente de la *tolerancia*.

El juego de los mecanismos procedimentales se verá, en todo caso, matizado por el de otros valores no menos vinculados a esa dignidad humana que le sirve de fundamento. Concretamente, el

13. Según señala A. CORTINA, *Ética sin moral* (cit. nt. 12), pp. 244, 249 y 250-251; la autora no sólo considera que «los derechos humanos son un tipo de exigencias –no de meras aspiraciones–, cuya satisfacción debe ser obligada legalmente», sino que no duda que «el estatuto de tales “derechos”, aun antes de su deseable positivación, sería efectivamente el de *derechos*».

---

arquetípico *principio de las mayorías* se verá matizado por esa garantía de los derechos y libertades fundamentales que, como también hemos visto, servirá de freno a mayorías coyunturales, en frecuente *defensa de las minorías*, que son las que suelen verlos vulnerados.