

## II. DEMOCRACIA Y RELATIVISMO EN UNA SOCIEDAD MULTICULTURAL\*

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>43</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 a lo 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?

\* En Izquierdo, César y Soler, Carlos (eds.), *Cristianos y democracia*, Pamplona, Eunsa, 2005, pp. 47-68.

<sup>43</sup> Lo hice ya en *Democracia y convicciones en una sociedad plural*, Pamplona, Cuadernos Instituto Martín de Azpilcueta, 2001.

## 1. *Entre 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 contraponen 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, etcétera. Se nos ha dicho que “así como la universalidad de los mínimos de justicia es una universalidad exigible, la de los máximos de felicidad es una universalidad ofertable”;<sup>44</sup> o 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”.<sup>45</sup>

Hoy algunos teóricos del derecho tienden a referirse a lo moral en un sentido más amplio, como expresión omnicompreensiva, 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 cuales ingredientes morales serían o no decisivos a la hora de identificar qué sería o no jurídico. Si, por el contrario, hablamos de la moral en sentido restringi-

<sup>44</sup> Cortina, A., *Ética civil y religión*, cit., nota 18, p. 119.

<sup>45</sup> D’Agostino, F., a quien con toda razón la expresión ética mínima no le parece nada feliz. *Diritto e morale*, Torino, Giappichelli, 1993, pp. 40 y 41.

do, resultará —por definición— distinta del derecho, ya que sólo albergaría las exigencias que éste no haya llegado a asumir.

De ahí que, para superar la confusión terminológica, prefiera emplear el término *ética* para referirme a las concepciones omnicomprendivas del bien (lo que he descrito como moral en sentido amplio), y reserve el término *moral* para su versión estricta, no jurídica por definición.

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— acaba identificándose con el derecho, aunque no necesariamente con el ya positivado, se ceñiría, como un inconfesado derecho natural, a aquel núcleo mínimo de contenidos éticos que se considera 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 en que encontraba su fundamento en el modo de ser del hombre mismo se lo 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. También 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.

Todos estos elementos —sociedad plural y multicultural; ética privada y ética pública; convicciones éticas personales y con-

senso 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.

## 2. *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?

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 ya citada de Rawls, se *sustraen de la agenda política*, ya que sobre ellos no cabe discusión: un debate sobre la regulación de la tortura sería hoy difícilmente concebible. 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 sustanciales, no meramente procedimentales; el respeto a esos derechos fundamentales va a condicionar incluso el juego de las mayorías parlamentarias. En efecto, el 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 la Constitución española el artículo 53.2, según el cual una ley que aprobaran unánimemente el Congreso y el Senado, si negara ese *contenido esencial* —fórmula ésta, por cierto, muy poco procedimental— de los derechos fundamentales, sería nula. Prevé también la misma 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 (*cf.* artículo 87.3 en relación con el 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.

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.

Algo tan elemental se olvida, sin embargo, con frecuencia. Juan Pablo II lo recordó con 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 convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> *Centesimus annus*, 46

### *3. La distinción entre público y privado: un discernimiento ético*

Nos queda una pregunta pendiente: ¿cómo acertamos a discernir si una exigencia 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, rijan 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. Pretender que la respuesta afirmativa sería una incuestionable exigencia de ética pública y la negativa una mera opción de ética privada sería bastante caprichoso.

Así pues, sólo partiendo de un juicio moral podemos establecer una frontera entre la moral y el derecho: ésta 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 absolutamente irrealizable. Escamotean, quizá de manera inconsciente, su propia ética comprensiva; la concepción filosó-

fica, moral o religiosa que los lleva a discernir y establecer esas fronteras de un modo determinado.

Éste es el problema más grave de la cuestión: 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 el análisis de los dos temas examinados hasta ahora, 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 negativo, 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.

De ahí que los mecanismos constitucionales de un Estado democrático estén siempre diseñados para poner freno a la mayoría: contra el riesgo de que, 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. Evidentemente 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.

#### 4. *Escepticismo y 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 con-

tenidos éticos necesarios para resolverlos los ciudadanos estén convencidos de que son verdad. No sería normal, evidentemente, lo contrario: abrazar una doctrina que uno cree que es falsa sería cosa un tanto peregrina. El que haya ciudadanos que crean en determinados principios e intenten aportarlos a la vida social no los convierte, por tanto, en ningún peligro público; al contrario, es síntoma de la existencia de una sociedad viva, que suscribe unos valores éticos con respaldo. Lo peligroso sería una sociedad anómica, sin referencias normativas, 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.

Rorty, partiendo de su convencimiento de que la verdad no está “ahí fuera”, sino que “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”.<sup>47</sup>

No ha faltado, sin embargo quien considere demasiado optimista su diagnóstico de que “la razón pragmática, orientada por la mayoría, incluye siempre ciertas ideas intuitivas, por ejemplo, el rechazo de la esclavitud”. Más bien le parece 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>48</sup>

Las alergias ante cualquier pretensión de verdad han llegado también a extenderse a la “seriedad” con que se defienden de-

<sup>47</sup> Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 63, 72, 28, 17 y 216.

<sup>48</sup> Ratzinger J., *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, Rialp, 1995, p. 93.

terminados 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 dogmático”.<sup>49</sup> Se ha apuntado, por el contrario, que “quien desee defender y potenciar con todo el énfasis imaginable la democracia liberal tal vez tendrá que tomársela en serio y no frivolizar mucho sobre ella”; puede 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”. La citada descalificación apriorística puede resultar notablemente empobrecedora. En realidad, el convencimiento de la verdad de lo que se propone ha de considerarse, en principio, positivo.

### 5. *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

<sup>49</sup> Esto parece pensar Rorty, a juicio de A. Cortina, autora de la réplica *La ética de la sociedad civil*, *cit.*, nota 18, pp. 88, 98 y 99.

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.

El mundo multicultural —aún incipiente, pero realmente vistoso— que emerge en Europa es reflejo de que la 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 genital femenina habrá de ser 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 permitir que unos padres se nieguen a que se hagan transfusiones de sangre a sus hijos menores de edad; si se admitirá la poligamia, que sigue siendo real, aunque se encubre inscribiendo sólo a una de las mujeres en el registro civil; si

cabrá admitir matrimonios con menores de edad, realizados sin su consentimiento por acuerdos interfamiliares. 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 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 también que se puede argumentar razonablemente, cabe dar paso a un verdadero espacio intercultural, a un verdadero diálogo que consista en buscar juntos la verdad.

Se ha dicho en Naciones Unidas que “el mundo debe aprender todavía a convivir con la diversidad”; y enseguida se 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”.<sup>50</sup> 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.

Verdad y consenso no tienen por qué entenderse como un dilema alternativo. Resulta incluso problemático que el consenso por sí mismo pueda oficiar 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

<sup>50</sup> Juan Pablo II en su discurso de 5.X.1995 ante la Asamblea General sobre *Los derechos de las naciones*, 9.

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 equivocado— pretender un consenso peculiar en el cual a todo aquel que esté convencido de que lo que dice es verdad no se le debe 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 hacerlo utilizando argumentos que sean compartibles por los demás. 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, excluyendo 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 pocas fundadas convicciones so pretexto de que en caso contrario alguien podría imponer sus convicciones absolutas.

## 6. *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 visto, 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 condicionamiento 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.

Sería curiosísimo, no obstante, 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, para 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 implica un juicio moral.

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.

Habrà, sin embargo, quien piense que en todo lo que ha sido religiosamente revelado no cabría discusión alguna sin ofensa al Creador. Estaríamos ante una concepción de la voluntad de Dios como arbitrio absoluto e irrazonable: Dios no ordenaría llevar a cabo determinadas conductas porque sean buenas, sino que habría que considerarlas buenas porque Dios las impone; y, al revés: Dios no prohíbe determinadas conductas porque sean ma-

las, 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 verdadero.

El recurso al derecho natural, por ejemplo, ha ofrecido la posibilidad de un conocimiento ético secularizado, sin necesidad de partir de un planteamiento religioso. La creciente heterogeneidad de nuestras sociedades lleva a echar de menos esos contenidos éticos compartidos. Incluso desde planteamientos 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”. Parece obligado admitir que “el pluralismo consiste en compartir unos mínimos morales desde los que es posible construir juntos una sociedad más justa”.<sup>51</sup>

Ya vimos cómo el reconocimiento de una verdad fundamental —la dignidad humana— se convertía en prioritario hasta poder conferir a determinados procedimientos la capacidad de condicionar en la práctica las propuestas de unos u otros contenidos. Habría 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?”. Sólo contando con la respuesta cabe plantear que “los derechos humanos son un tipo de exigencias —no de meras aspiraciones—, cuya satisfacción debe ser obligada legalmente”. Para suscribirlo es preciso estar conven-

<sup>51</sup> Cortina A., *La ética de la sociedad civil, cit.*, nota 18, p. 49. 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.

cidos de que “el estatuto de tales ‘derechos’, aun antes de su deseable positivación, sería efectivamente el de derechos”.<sup>52</sup> Lo que equivale a plantearse una pregunta, aparentemente insólita, pero no por ello menos imprescindible: ¿son realmente jurídicos los derechos humanos?<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Cortina A., *Ética sin moral*, *cit.*, nota 51, pp. 244, 249 y 250 y 251.

<sup>53</sup> No he dudado en formularla en *El derecho en teoría*, *cit.*, nota 1, pp. 149 y ss.