

Pluralismo y justicia más allá del liberalismo político*

Pluralism and Justice beyond Political Liberalism

Por: **Juan Antonio Fernández Manzano**

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

E-mail: jafern01@ucm.es

Fecha de recepción: 4 de octubre de 2016

Fecha de aprobación: 2 de diciembre de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n56a08

Resumen. *El artículo trata de abordar algunos aspectos de articulación entre pluralismo y justicia. Más concretamente, las posibilidades de profundizar en una teoría de la justicia que sea capaz de acoger en un mismo marco político a ciudadanos de culturas y valores heterogéneos. Ello conduce a destacar algunas de las deficiencias de posturas relativistas y monistas y a defender una posición que parta de la posición del liberalismo político y la supere con el fin de conducir a un marco político ni neutral ni perfeccionista.*

Palabras clave: *John Rawls, liberalismo político, justicia, pluralismo, neutralidad*

Abstract. *The article seeks to address some aspects of the articulation between pluralism and justice. More specifically, the possibilities to delve into a theory of justice that is able to host within the same political framework citizens from heterogeneous cultures and values. This leads to highlight some of the shortcomings of the relativistic and monistic positions and to defend a position that starts from the position of political liberalism and goes beyond it, in order to lead to a political framework neither neutral nor perfectionist.*

Keywords: *John Rawls, political liberalism, justice, pluralism, neutrality*

* El presente artículo se enmarca en los trabajos del Grupo de Investigación UCM “Ética, Política y Derechos Humanos en la Sociedad Tecnológica” (941719).

Cómo citar este artículo

MLA: Fernández, Juan. “Pluralismo y justicia más allá del liberalismo político.” *Estudios de Filosofía*, 56 (2017): 136-151.

APA: Fernández, J. (2017). Pluralismo y justicia más allá del liberalismo político. *Estudios de Filosofía*, 56, 136-151.

Chicago: Fernández, Juan. “Pluralismo y justicia más allá del liberalismo político”. *Estudios de Filosofía* n.º 56 (2017): 136-151.

Toda sociedad tiene ante sí el problema, nos recordaba Kant en *La paz perpetua* (1998: 38-39) de “ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales”. Hoy podemos matizar sus palabras y añadir que el problema más acuciante es el de ordenar a una multitud de seres racionales que entienden la racionalidad y la moralidad de diferentes maneras.

Conviene antes de proseguir, hacer explícitas dos de las premisas de las que parto, en principio, creo que son poco controvertidas.

- a) La condición estructuralmente moral de los humanos.
- b) La multiplicidad y apertura como rasgo distintivo de las doctrinas morales.

Trataré de acotar qué entiendo por cada una de ellas:

Decir que los seres humanos son estructuralmente morales equivale a afirmar que el modo humano de estar y de obrar se apoya en valores morales.

El término “moralidad” o “lo moral” hace referencia a ese suelo común, que entre otras cosas nos permite reconocer como tales a las diferentes morales, a pesar de la heterogeneidad de sus contenidos respectivos. En este sentido, “moralidad” sería sinónimo de la “dimensión moral” que está presente en todo ser humano (Cortina y Navarro, 2001: 19). El mito de Prometeo del diálogo *Protágoras* de Platón (320c-328d) ilustra bien esta idea al presentar el sentido moral (*aidós*) y la idea de la justicia como dones divinos que fueron entregados a todos los humanos sin excepción. Pensaba el mismo Zeus que de otro modo, a pesar de ser seres racionales y poseer el logos, la convivencia estable entre humanos no sería posible.

Dicha condición estructuralmente moral a la que nadie es ajeno cristaliza tanto en doctrinas morales como en sistemas de justicia. Una doctrina moral, una moral, sería un conjunto de principios, normas, preceptos, mandatos y valores que dan forma a un sistema de contenidos más o menos coherente, encaminado a orientar la toma de decisiones y cuyo fin último sería no solo sobrevivir, sino aspirar a una vida buena.¹

Nos interesa insistir en que los conceptos de bien y mal, lo justo y lo injusto, no son refinados ornamentos culturales sino instrumentos que sirven para valorar y jerarquizar con el fin práctico de vivir y convivir bien. Los principios morales actuarían como una suerte de brújulas o de manuales de instrucciones apropiados

¹ No ignoro que a menudo la moral se emplea con otros fines: como catálogo de prohibiciones para dominar a un colectivo, como elemento identitario excluyente, como arma arrojadiza cuando se tacha de “inmorales” a quienes piensan o actúan de otro modo, etc. pero entiendo que su fin primordial es asegurar la convivencia y la realización de la felicidad individual y colectiva.

para guiarse en el mundo. Enjuiciar, que puede considerarse como la experiencia moral más básica y necesaria, sirve de orientación de lo que conviene y lo que no conviene (Nohl, 1975: 203). Emitir un juicio desde una teoría de la justicia es relacionar una conducta o una actividad con un criterio moral que se supone que contribuye a algo deseable: una buena convivencia.

Sirvan estas líneas como introducción al problema que es que, como advertíamos, no existe una única tradición moral desde la que referirse al bien y al mal, a lo correcto y lo incorrecto, sino una multiplicidad de tradiciones que se entrecruzan y se renuevan continuamente a lo largo del tiempo y del espacio (Cortina y Martínez Navarro, 2001: 29). Nótese que decimos que se entrecruzan y renuevan, porque interesa destacar dos rasgos de las doctrinas morales: multiplicidad y apertura al cambio.

La multiplicidad de las doctrinas morales se deriva de que sus fuentes son diversas: las culturas beben de tradiciones ancestrales transmitidas de generación en generación acerca de lo que está bien y de lo que está mal, las confesiones religiosas influyen con su correspondiente dogmática, las interpretaciones dadas por los dirigentes sesgan los valores, el saber disponible lo matiza, etc. Además, puesto que los entornos en los que se desarrollan plantean diferentes retos, sus contenidos son respuesta a ellos. No se puede ignorar la importancia que tiene la infraestructura en la superestructura: la idea de justicia no puede ser la misma en un entorno marcado por la abundancia de recursos que en otro determinado por la escasez (Harris y Johnson, 2007: 23).

En lo referido a su capacidad de cambio, este se da en diferentes épocas y sociedades debido a la necesidad de los seres humanos de adaptarse a las nuevas circunstancias, modificar su orden de prioridades y ejercer también su capacidad creativa, que no se limita a replicar lo transmitido culturalmente por generaciones anteriores (Cortina y Martínez Navarro, 2001: 20). El cambio también se produce porque los distintos grupos culturales no son entidades perfectamente clausuradas y estáticas: en mayor o menor medida, unos y otros han contactado, comerciado, combatido y en tales fluctuaciones han dejado permear sus influencias y provocado el cambio cultural. Además, no es necesario apuntar a factores externos para dar cuenta del cambio: los grupos humanos no son entidades monolíticas y la pluralidad interna, que en algunos casos desemboca en conflicto social, es un factor a tener en cuenta a la hora de explicar el cambio cultural.

Establecidas estas premisas pasamos a considerar el problema de la justicia en un mundo marcado por la pluralidad. Un sistema de justicia, sería, en buena

parte, la traslación normativa y con carácter de obligatoriedad de un marco moral compartido, con el fin de organizar la convivencia estable en un entorno que pueda ser considerado justo. Dicho en otros términos, sería el precipitado de una idea del bien compartida, de una mínima moral sobre la que se construye un sistema de normas para organizar la convivencia y articular la cooperación dentro de un colectivo. No hay teoría de la justicia que no beba de una idea del bien. Ni siquiera Rawls, que pretende desvincularse de concepciones comprensivas del bien, lo hace.²

La cuestión en debate es cuán extensa ha de ser esa idea compartida del bien para poder aunar una concepción de la justicia en la que todos se sientan reconocidos. Para pensadores como John Stuart Mill, las exigencias eran grandes. A su juicio, era prácticamente imposible que se pudiera hablar de instituciones libres si la comunidad política estaba compuesta por individuos de diferentes nacionalidades, especialmente, añadía, si hablan diferentes idiomas (Mill, 1869: 296).³

Puede que la tarea crucial para las plurales sociedades contemporáneas sea la de refutar esa idea y hallar las vías de conciliar las legítimas demandas de la unidad y la diversidad, esto es, de mantener la unidad política en torno a una idea de la justicia sin que ello pase por exigir la uniformidad cultural (Parekh, 2000: 78).

Esa es la tarea y el reto que asume John Rawls en su *Teoría de la justicia* de 1971 (Rawls, 1978) y en su reformulación en *El liberalismo político* de 1993 (Rawls, 1996). Me apoyaré en su enfoque del pluralismo y las consecuencias que extrae de él a la hora de desarrollar su teoría de la justicia porque, aunque lo plantea principalmente para un marco doméstico, el punto de partida nos parece adecuado. El plantearlo para una sociedad cerrada compuesta por sujetos con diferentes concepciones morales muestra con mayor facilidad la necesidad que tienen quienes están abocados a convivir de esclarecer los principios de justicia con los que abordar los problemas que inevitablemente surjan. Ahí es donde aparece el verdadero problema del pluralismo y es donde me gustaría colocar el foco del análisis.

A mayor apertura de la sociedad, afirma Rawls, más probable es que aflore una multiplicidad de concepciones del bien. En un clima de libertad, las doctrinas comprensivas de los ciudadanos tenderán a ser diversas en intereses, metas, valores y comportamientos o incluso opuestas o simplemente incommensurables

2 Véase Rawls, 1996, cap. V.

3 “Free institutions are next to impossible in a country made up of different nationalities. Among a people without fellow-feeling, especially if they read and speak different languages, the united public opinion, necessary to the working of representative government, cannot exist”.

entre sí. Es un dato constatable: el hecho del pluralismo. La uniformidad que Mill demandaba parece una exigencia impensable en la era de la globalización.

En la medida en que las doctrinas plurales sean razonables, prosigue Rawls, concepto que trataremos más tarde, el pluralismo ha de ser tomado como un hecho sobre el que no cabe lamentarse, puesto que no es sino el resultado natural de las actividades de la razón humana en contextos institucionales perdurablemente libres. Considerar lamentable el pluralismo razonable sería denostar el ejercicio mismo de la razón en condiciones de libertad (Rawls, 1996: 20).

Aunque su idea del pluralismo era otra, Mill creía fervientemente en que la presencia de diferentes doctrinas y modos de vida, por disparatadas o chocantes que parecieran, era un beneficio social que además servía como indicador de la libertad con la que cuenta un pueblo. Por otra parte, la diversidad presenta ante la sociedad ensayos de modos de vida distintos que permiten revisar críticamente las concepciones heredadas del mundo y en algunos casos aporta perspectivas innovadoras y valiosas que se desconocían (Mill, 1869: 101ss.). En tercer lugar, la verdad pierde algo cuando la unanimidad impide la aparición de voces discordantes (Mill, 1869: 87).⁴

Por tanto, expresado de modo sumarisimo, una teoría de la justicia tiene, sigue Rawls, que tomar en serio (*take to heart*) el absoluto abismo que abre el irreconciliable conflicto (expreso o latente) entre las distintas concepciones del bien de una sociedad heterogénea y dar una respuesta práctica que pueda ser aceptable para las especificidades individuales y grupales (Rawls, 1996: 22).

Como se aprecia, Rawls toma el pluralismo como un hecho y como un sistema. En el primer caso se trata del reconocimiento empírico de la diversidad existente y en el segundo, de una articulación normativa que reconoce y organiza la heterogeneidad social sin renunciar a la vocación de univocidad a la que apuntan un orden jurídico y un sistema político.

Al abordar esta segunda acepción normativa, Rawls evita caer en una postura abiertamente relativista. Desde posiciones relativistas podría afirmarse que, en lo referido a los modos de organizarse y vivir, cada grupo humano tendría su propia verdad subjetiva o bien ninguno la tendría, lo que para efectos prácticos vendría a ser lo mismo, en la medida en que todas las opiniones sobre la justicia poseerían el mismo valor (Martínez Navarro 2005 y 2007). Según esta lógica, lo correcto

4 “...it is always probable that dissentients have something worth hearing to say for themselves, and that truth would lose something by their silence.”

y lo incorrecto son términos contextuales, que solo cobran sentido dentro de un marco de costumbres, convenciones y culturas particulares (Appiah, 2007: 44). Queda descartada la posibilidad de valorar los cánones de una cultura desde valores externos y se impone la suspensión del juicio.

Existe un tipo de relativismo que acepta que en otros saberes (lógica, matemáticas...) los especialistas se afanan por conseguir una verdad aceptable para todos, pero sostiene que en cuestiones morales no hay principios mejores que otros.

La consecuencia práctica más inmediata de esta postura es que debatir sobre valores se convierte en un ejercicio tan fatigoso como superfluo pues, o todo el mundo tiene razón simultáneamente, o nadie la tiene. Todo esfuerzo tendente a unir posturas está abocado al fracaso. En ambos casos, la única opción razonable es el silencio, aceptando que los valores y prácticas de los variados grupos humanos son incuestionables y que todos tienen un valor análogo. Es la creencia antiteórica de que cualquier grupo humano o individuo puede sostener su perspectiva moral con la misma solvencia que cualquier otro, puesto que no habría una metodología ética canónica para formar juicios morales (Salcedo 2010).

Los orígenes cercanos de este modo de afrontar la pluralidad doctrinal se encuentran en la conocida distinción humeana entre hechos y valores, entendidos como compartimentos estancos. Según esta idea, sí cabe debatir sobre los hechos, argumentar, presentar refutaciones, y en suma generar saber científico, pero del mundo moral no cabría decir lo mismo. El juicio moral sería equivalente al juicio estético: una cuestión de gustos sobre la que no puede haber discusión posible. De igual modo que quien no se emociona ante una obra de arte es impermeable a las sesudas argumentaciones que intenten persuadirle de lo que debería sentir al contemplarla, las doctrinas morales no aceptan réplicas que permitan operar cambios de posición.

La dotación de Zeus a la que hacíamos referencia al comienzo al mencionar el mito de Protágoras se interpretaría según la posición relativista como la posesión de todos y cada uno de los individuos no ya de un sentido moral y de la justicia básicos, sino de todo un sistema ético armado, perfecto y blindado a objeciones de todo tipo.

Las ideas de Hume en este aspecto se han mantenido con el tiempo. Los trabajos etnográficos clásicos de los antropólogos, en un necesario ejercicio de objetividad científica, tienden a mostrarnos a otras culturas y modos de entender el mundo sin emitir juicios sobre la moralidad de sus acciones, abonando la idea

de que todos los sistemas morales son convencionales e inconmensurables y que no se pueden aplicar criterios propios para juzgar mundos ajenos. Se trata de comprender, no de juzgar, afirman los manuales sociológicos o antropológicos de trabajo de campo. Conocer implica respetar la diferencia, tolerar y no imponer nuestras propias convicciones.

Muchos antropólogos estiman que nuestra responsabilidad hacia otras sociedades se resume en no intervenir y dejar las cosas como están, puesto que lo habitual ha sido acabar reemplazando los modos de vida tradicionales y estables por otros que a la larga han demostrado no ser mejores, por decirlo de modo benigno (Appiah, 2007: 42). Puede ser hasta cierto punto disculpable que después de un pasado racista, imperialista y colonialista, el relativismo con su omniabarcante concepto de tolerancia sea, aunque desafortunado, un intento de reparar los daños del etnocentrismo occidental.

Sin embargo, la idea de que la moralidad depende por entero de cada sociedad es un error con notables consecuencias prácticas. Cuando los valores que sostienen los individuos o las sociedades llegan a dañar a otros, parece obligado abandonar la pretendida asepsia valorativa. No todo punto de vista moral, por muy arraigado y tradicional que sea, tiene la misma fuerza ni merece el mismo respeto.

Las guerras entre pueblos en nombre de un dios o de principios superiores, los marcos económicos que generan empobrecimiento generalizado, la mutilación genital femenina, el terrorismo, la esclavitud, la misoginia, la crueldad de los sistemas penales, los ataques sobre minorías, etc. se apoyan en valores que sus defensores pretenden hacer pasar por morales y nobles. Puede que en muchos casos sea solo un subterfugio para justificar la atrocidad de lo realizado, pero en muchos otros casos hay que aceptar la sinceridad, aunque no la corrección, de sus afirmaciones.

Ello nos permite concluir que el relativismo a) favorece la comprensión del mundo como un conjunto de seres humanos desvinculados entre sí y divididos por Estados, ideologías, sistemas morales o religiones y b) se traduce en indiferencia moral. En el primer caso, la idea de que habitamos en comunidades independientes, autárquicas y cerradas es tan errónea como indeseable y en el segundo, la indiferencia moral es una pésima herramienta para combatir lo que amenaza el bienestar de los individuos; la neutralidad valorativa podría considerarse inmoral ante prácticas como las enumeradas (Harris, 2010).

El monismo moral evitaría estos problemas a costa de procurar la implantación universal de unos valores, por lo general los de aquellos con suficiente poder para imponerlos.

El monismo comprime el espacio a las diferencias y se orienta hacia una uniformidad valorativa que, por axiomática, es impermeable a las críticas. La historia da cumplidas muestras de cómo doctrinas como las de un solo rey, una sola fe, una sola ley han causado guerras y destrucción desde la Europa de los siglos XVI y XVII hasta los totalitarismos del siglo XX.

La lección más importante que cabe extraer es la relación directa entre la afirmación de una única verdad absoluta en ética y política y los estallidos de violencia.

Descartados los extremos, el tratamiento del pluralismo y su adecuación con criterios de justicia compatibles requiere una posición de equilibrio entre el permisivo marco relativista y el dogmático monismo etnocéntrico.

Se trataría de lo que Appiah denomina la suma de universalidad más diferencia (Appiah, 2007: 199). Es decir, la aceptación de que el desenvolvimiento de lo humano admite una multiplicidad de posibilidades morales, políticas, religiosas, culturales y filosóficas junto con el reconocimiento de que es necesario establecer márgenes de convergencia que operen también como límite de lo justo.

La virtud cívica acorde con esta postura de equilibrio es la de la razonabilidad. Muy sumariamente, la razonabilidad exige estar dispuesto a sostener las propias creencias con convicción y con argumentos, lo cual es un rechazo a la posición relativista, al tiempo que se renuncia a imponerlas a otros, en oposición al monismo.

Se trata de una postura intermedia que choca tanto con el escepticismo radical que se niega a mantener un sistema de creencias, como con el fundamentalismo que se resiste a ser criticado. Puede que hallar este término medio sea complejo, especialmente cuando entran en escena contenidos doctrinales, pero las otras posturas son aún más inestables y se encuentran cercanas a la violencia: una por laxa y la otra por opresiva (Martínez Navarro, 2005 y 2007).

La búsqueda de este virtuoso término medio requiere criterios que permitan delimitar lo razonable de lo irrazonable.

En este apartado es donde la postura de Rawls a la hora de establecer los términos en los que se debate acerca de los criterios de justicia podría ser criticada, o al menos matizada.

La propuesta de Rawls para llegar a un acuerdo en torno a la justicia requiere la búsqueda de los temas mínimos exigibles en los que hay que acordar y la eliminación del debate de las cuestiones que generen mayor controversia. Las

doctrinas morales o filosóficas quedan excluidas por no haber un valor de verdad al cual apelar, lo que hace el acuerdo impracticable.

Una muestra de la imposibilidad de encontrar respuestas satisfactorias a diferentes problemas cotidianos queda analizada por Rawls en su exposición de “las cargas del juicio” (Rawls, 1996: 87-88). Las llamadas cargas del juicio son las fuentes de las que brotan las dificultades para llegar a un acuerdo en lo referido a valores morales y políticos entre sujetos plenamente razonables. Por un lado, afirma, la evidencia científica no es determinante; además, incluso cuando se alcanza un acuerdo acerca de las clases de consideraciones que son relevantes, puede surgir el desacuerdo acerca de su peso, lo que lleva a juicios diferentes. En tercer lugar, hay que admitir que todos los conceptos, y no sólo los conceptos morales y políticos, son vagos y tienen límites imprecisos; y esa indeterminación significa que es necesario confiar en el juicio y en la interpretación (y en juicios acerca de interpretaciones) admitiendo un abanico de posibilidades dentro del cual las personas razonables pueden diferir. Por otro lado, hasta cierto punto, el modo en que evaluamos la evidencia y ponderamos los valores morales y políticos está moldeado por nuestra experiencia vital (lugar de nacimiento, clase social, nivel cultural...). A ello ha de sumarse que hay diferentes clases de consideraciones normativas de diferente fuerza a ambos lados de una disputa, y se hace difícil realizar una evaluación de conjunto. Por último, cualquier sistema de instituciones sociales es limitado respecto de los valores que puede admitir, de modo que hay que proceder a una selección a partir del amplio espectro de valores morales y políticos que podrían ser realizados, lo que presenta grandes dificultades a la hora de fijar prioridades y realizar reajustes.

Las conclusiones de las cargas del juicio llevan a Rawls a afirmar que el número de cuestiones a tratar ha de concentrarse en lo que llama cuestiones de justicia básica y esencias constitucionales (Rawls, 1986).

Eso supone la eliminación de la agenda política de todos los asuntos de naturaleza doctrinal. La complejidad temática, así como el engarce de estos en la identidad y sensibilidad más profunda de los individuos los convierte en cuestiones de índole privada. En esto consiste la conocida separación rawlsiana entre lo político y lo doctrinal y su apuesta por la neutralidad liberal. Hasta aquí la tesis de Rawls.

Sin duda, la no intromisión de los dogmas en la vida pública es un logro que se debe al liberalismo. Sin embargo, lo que parece más cuestionable es a) que sea posible tal separación y b) que sea aceptable la afirmación de Rawls de que las teorías morales son independientes de la epistemología.⁵

5 A juicio de Rawls, la cuestión relativa a la existencia de verdades morales objetivas depende del tipo

Con respecto a lo segundo y desde su vertiente práctica, parece claro que esta independencia libera a las personas de justificar sus posiciones doctrinales, lo cual sería inobjetable salvo que estas ideas y prácticas interfirieran con las vidas de otras personas. Ahí es donde entra el primer punto: la imposibilidad fáctica, y me atrevería a decir que también lógica, de marcar una separación entre lo político y lo doctrinal.

La desvinculación de lo doctrinal de criterios comunicables genera un problema porque lo doctrinal está presente en la vida pública, política y en los debates acerca de la justicia. No es posible, como pretende Rawls, eliminar temas o puntos de vista por el hecho de ser controvertidos o por pertenecer al apartado doctrinal de los individuos.⁶ Debatir sobre justicia lleva necesariamente a abordar temas morales, religiosos y filosóficos (Sandel, 2011). Muchos temas políticos tienen una base moral sobre la que es necesario debatir. Citando a Rousseau, los que quieran tratar por separado la política y la moral no entenderán palabra de una ni otra (Rousseau, 1998). No hay posibilidad de que el debate sea aséptico y no incluya cuestiones doctrinales. Los temas se engarzan unos a otros y no es posible desprenderlos con facilidad.

El debate político sobre la justicia es un debate necesariamente moral. Por tanto, los valores políticos y morales que entran en juego en este debate, en la medida en que repercuten sobre otras personas, han de ser defendidos públicamente con razones comprensibles por otros.

Es cierto que los argumentos que Rawls presenta en las cargas del juicio muestran que en muchos casos los acuerdos son complejos y que no hay argumentos concluyentes que permitan cerrar un debate sobre valores y principios, pero no demuestran que la única alternativa sea eliminar los asuntos doctrinales del debate. Complejos son también los acuerdos en torno a lo que el propio Rawls considera cuestiones de justicia básica o esencias constitucionales, como evidencian las diferentes teorías de la justicia. Dicho de otro modo, los acuerdos acerca de cuestiones prácticas (políticas y morales) entre partes heterogéneas nunca son sencillos. Sin embargo, se necesitan criterios que todos estén dispuestos a asumir y por eso afirmamos que las teorías morales no pueden ser independientes de la epistemología.

y alcance del acuerdo que se daría entre personas racionales que han logrado un equilibrio reflexivo amplio o que al menos se han acercado suficientemente a él, lo cual es, a su entender, una muestra de cómo la epistemología moral es dependiente de la teoría moral (Rawls, 1986).

6 Véase al respecto la distinción rawlsiana entre el punto de vista incluyente y excluyente (Rawls, 1996: 283 ss.).

La razonabilidad exige la aceptación de que las doctrinas que se profesan, en los aspectos en los que afectan a la idea de justicia, al modelo de sociedad y a los asuntos políticos, son, por muy verdaderas que se sientan, falibles. Esto supone no solo la renuncia a imponerlas por la fuerza, sino la disposición permanente a discutir las de buena fe en el foro público, aceptando en última instancia los mejores argumentos sin tomar los propios como inamovibles.

Si una doctrina moral considera que quienes practiquen determinada opción sexual, por poner un ejemplo, no pueden aspirar a los mismos derechos civiles que el resto, debería justificar su postura en *lingua franca* acorde con el conocimiento humanístico y científico disponible sin apelar a convicciones ajenas a la razón pública.

El sentido moral al que hacíamos referencia en el mito de Prometeo, *aidós*, entronca etimológicamente con el concepto de vergüenza, lo que revela la importancia de que los hechos, para ser morales, han de poder ser presentados sin sonrojo ante la mirada de los demás.

Una doctrina moral que no considera iguales a todos los humanos debería explicitar, por ejemplo, los fundamentos en los que se apoya y estar dispuesta a tratar de responder a preguntas como en qué medida contribuye esa postura a crear una sociedad más justa o cómo afecta al bienestar de los afectados y a la sociedad en su conjunto.

Solo con la razonabilidad y la racionalidad trabajando de consuno en un debate racional y razonable se puede contribuir a la búsqueda de criterios presentables sin vergüenza ante todos.

Si se defiende, por ejemplo, que los criterios de justicia se basan en la ley natural, la justicia divina, la intuición, la recta razón, el sentido común o el supuestamente infalible sentido moral nos encontramos en un laberinto sin salida que permite a cada cual sostener cualquier principio sin verse obligado a ofrecer mayores explicaciones (Mill, 1993: 98).

Muchas de las normas que se consideran intuitivamente obvias, naturales o de sentido común obedecen simplemente a usos y costumbres propios de la cultura a la que se pertenece, cuya aceptación se ha convertido en una segunda naturaleza inmune a la crítica.

Si, por otro lado, se afirma que justo es lo que hacen los hombres a los que denominamos justos, virtuosos o ejemplares, estamos igualmente escamoteando

la pregunta acerca de cuál es el criterio de virtud que estamos empleando tanto para identificar al hombre virtuoso como para definir lo correcto. No son modelos ejemplares sino principios los que se deben perseguir.

En suma, que si no se emplean criterios rigurosos y comunicables para mostrar en qué consiste lo justo, nunca podremos avanzar en el debate y quedaremos expuestos a los criterios particulares de quienes sean designados o se auto-designen como hombres justos o con mayor intuición moral. Esto puede significar que el debate sobre la justicia quede en manos de los dirigentes de las diferentes agrupaciones humanas, de líderes religiosos que se apoyan en la fuerza de su fe o de grupos que enarbolan la inviolabilidad de sus creencias íntimas, lo que no es en modo alguno aceptable en un debate en torno a la justicia.

Es la fuerza de los argumentos basados en principios comprensibles y apoyados en las evidencias disponibles y no el carácter de determinadas personas, ni su poder, ni siquiera el número de personas, lo que ha de ser tenido en cuenta a la hora de dotar de legitimidad a los principios de la justicia. Por tanto, la corrección de los principios de justicia se debe dirimir a través de juicios éticos susceptibles de ser discutidos y criticados racionalmente y cuyo empleo no clausure la posibilidad de proseguir el debate (Salcedo, 2010).

A mi juicio, el criterio que con más claridad permite la apertura prolongada de ese debate es el análisis de las consecuencias generales que se derivan del seguimiento de los principios propuestos.

Es decir, si su puesta en práctica perjudica o beneficia tanto a los individuos como al conjunto.

Para ello es preciso mostrar el fin que se persigue con dichos principios, más allá de la vaguedad de instaurar la justicia. Es preciso establecer, y esta es nuestra posición, cuál es el fin que persiguen los valores y cómo dicho fin se liga al bienestar o sufrimiento de sus miembros y no a elementos externos y difusos como la intuición, la revelación, la tradición, la cultura o la misma idea de justicia.

Si la justicia y la moralidad se desligan de consideraciones basadas en sus consecuencias tangibles sobre los individuos se convierten en estériles o en peligrosas (Harris, 2010: 62).

De nuevo retomo a Hume, aunque esta vez será para defender sus razonamientos. Cuando el escocés reflexionaba sobre la idea de que el respeto a los pactos podía considerarse una exigencia incondicionada de la justicia, se preguntaba

si esa podía ser la razón última y si realmente se trataba de un valor absoluto. La respuesta a la que llegaba es que el deseable respeto a los acuerdos deriva en última instancia de las consecuencias sociales que se derivan de él.

“Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, me apresuraré a contestar: Porque de otro modo no podría subsistir la sociedad; y esta respuesta es clara e inteligible para todos. La vuestra sería: Porque debemos mantener nuestra palabra. Pero, aparte de que nadie no educado en un cierto sistema filosófico puede comprender o encontrar de su gusto esta respuesta, os veréis en un apuro si os pregunto a mi vez: ¿Por qué hemos de mantener nuestra palabra?; y no podréis dar otra respuesta que la que habría bastado para explicar de modo inmediato, sin circunloquios, nuestra obligación de obedecer.” (Hume, 1994b: 110-111)

Sin duda, por seguir con el ejemplo, el cumplimiento de la palabra dada es un pilar de cualquier sociedad organizada, pero conviene recordar que sirve a un propósito mayor que a menudo se olvida: la felicidad humana, esta sí, deseable por sí misma (Hume, 1994b: 99). La idea de justicia, argumentaba Hume, no se pueden entender si no es subordinada a las consecuencias sociales (Hume, 1994a: 116).

Esta es la idea que nos interesa rescatar: los principios de justicia deben rendir cuentas ante la sociedad que los sostiene y han de medirse con fundamento en el criterio de la utilidad social. De otro modo, se corre el peligro de mantener usos y costumbres precedentes que ocultan abusos y ataduras mantenidos por la ciega costumbre.

La utilidad social, a la que apelaba Hume se concretaba a su juicio en el desarrollo de factores como la paz, el orden y la seguridad, por ser elementos sin los que no puede haber felicidad. Otros como el Locke del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, podría entender que antes que el orden y la seguridad había de situarse la libertad de los individuos, su vida y sus posesiones, junto con su derecho de resistirse. Otros entenderían que la utilidad social es la mejora de su autonomía como seres racionales individuales y, en fin, otros harían del florecimiento como individuos en una comunidad la meta de las instituciones sociales y políticas.

El punto de equilibrio al que aludíamos anteriormente exige la aceptación, en principio, de las diversas concepciones del bien presentes en una sociedad. La historicidad y la contingencia de lo humano de las que los estudios etnográficos dan cuenta exige la aceptación de diferentes formas de vida. La utilidad, como el ser, se diría de muchas maneras.

Los modelos de organización familiar y su diversidad en el mundo son un ejemplo de ello. Parece más que difícil que se pueda concluir que un determinado modelo de vida familiar es el correcto: todas son construcciones contingentes que pueden ser juzgadas a la luz de lo que se supone es su cometido. Sin embargo, parece más que complejo establecer cuál es el fin que persigue la institución familiar: convivencia entre personas que se quieren, criar y educar a los hijos, socializar nuevos ciudadanos para que se conviertan en miembros bien integrados y cooperantes de la sociedad, crear redes de apoyo emocional y material a sus miembros, regular la actividad sexual de una sociedad, mantener el orden social...

En la medida en que no haya consenso a la hora de establecer los propósitos de una institución será necesario asumir la pluralidad de modos de organizarse puesto que muchas son las maneras en las que los individuos pueden llevar existencias felices y plenas.

Sin embargo, la tolerancia habría de detenerse en la medida en que las instituciones o prácticas sociales generasen sufrimiento y dolor a algunos individuos. De ahí que, en ausencia de criterios afirmativos claros acerca de la utilidad, el bienestar o el propósito de una institución, el saber colectivo a nuestra disposición nos permite concluir que hay situaciones que aumentan el sufrimiento de los individuos y que por tanto permiten calificar a la sociedad que las ampara como injusta.

Si los criterios afirmativos pueden llevar a discrepancias, los negativos permiten una mayor convergencia: una existencia carente de libertad, igualdad y medios materiales impide a los individuos desarrollar las múltiples posibilidades de llevar una vida buena. Una vida buena es lo opuesto a una vida dominada por el sufrimiento. No puede haber argumentos válidos, vengan de donde vengan, que contradigan que el bienestar de los individuos requiere un entorno en el que no reine la violencia ni la dominación en ninguna de sus múltiples caras.

Estableciendo una analogía en términos culinarios, podríamos decir que la diversidad de gustos y usos gastronómicos no puede acoger, salvo ignorancia o deseos de morir, la ingesta de la venenosa *amanita phalloides*.

Recordemos que los criterios morales y de justicia se aplican sobre seres corpóreos con capacidad de sufrir. No sería inmoral ni injusta ninguna acción sobre un objeto inanimado incapaz de sentir. La capacidad para sufrir es una característica moralmente relevante. Si alguien sufre, no hay justificaciones morales válidas para rechazar que ese sufrimiento sea tenido en cuenta en pie de igualdad con el resto (Singer, 1995: 72).

Siguiendo el criterio de minimizar el sufrimiento, sería posible, sin miedo a tratar de definir la excelencia humana unilateralmente, acercar posturas en torno a los principios básicos de la justicia para un mundo plural. El primer paso sería aceptar la premisa de la igual consideración de intereses. A continuación, identificar todas aquellas situaciones de dominio y sufrimiento que cercenan las posibilidades de que los individuos desarrollen sus proyectos vitales y en tercer lugar, reducir su ocurrencia y considerar injustas las instituciones que lo sustentan. La ética mínima conducente a minimizar el sufrimiento innecesario podría servir como base que trasciende las barreras culturales para acercar posturas mediante el diálogo y la deliberación y trazar el límite entre lo razonable y lo irrazonable sin caer en posturas etnocéntricas.

A pesar de que Rawls considera que la evidencia -empírica y científica- de que se dispone es conflictiva y compleja, lo que hace difícil su estimación y evaluación, creemos que el instrumental y el conocimiento que proporcionan las ciencias (psicología, filosofía, sociología, antropología, neurociencias) es imprescindible, especialmente desde un enfoque multidisciplinar, a la hora de determinar la validez de las creencias que subyacen a los valores con el fin de evitar que los individuos lleven existencias miserables.⁷

En ese sentido, el criterio de reducir el sufrimiento, aunque no cierre definitivamente las disputas, sí permite mantener abierto el diálogo en torno a la justicia.

Bibliografía

1. Appiah, K. A. (2007). *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Buenos Aires, Katz Editores.
2. Cortina, A.; Martínez Navarro, E. (2001). *Ética*, Madrid, Ediciones Akal.
3. Harris, M.; Johnson, O. (2007). *Cultural Anthropology*, Boston, Pearson.
4. Harris, Sam (2010). *The Moral Landscape. How Science Can Determine Human Values*, New York, Free Press.
5. Hume, D. (1994a). De la obediencia pasiva. En: *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos.

7 Este sería un argumento en favor de la necesidad de suturar la brecha de aislamiento e incompreensión existente entre científicos y humanistas que denunciaba Charles Percy Snow en *Las dos culturas* (1997: 12).

6. Hume, D. (1994b). Del contrato original. En: *Ensayos políticos*, Madrid, Tecnos.
7. Kant, I. (1998). *La paz perpetua*, Trad. de J. Abellán, Madrid, Tecnos.
8. Martínez Navarro, E. (2005). *Ética y fe cristiana en un mundo plural*, Madrid, PPC.
9. _____. (2007). La verdad y los valores en la sociedad plural, *Primera Jornada de los Comités de Ética Asistencial de la Región de Murcia*, Murcia, 4 de mayo.
10. Mill, J. S. (1869). *On Liberty* (4 ed.), London, Longmans, Green, Reader and Dyer.
11. _____. (1993). *Bentham*, Madrid, Tecnos.
12. Nohl, H. (1975). *Introducción a la ética*, México, Fondo de Cultura Económica.
13. Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
14. Platón. (2000). *Protágoras*, Madrid, Gredos.
15. Rawls, J. (1978). *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
16. _____. (1986). La independencia de la teoría moral. En *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Trad. Miguel Ángel Revilla, Madrid, Tecnos.
17. _____. (1996). *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
18. Rousseau, J. J. (1998). *Emilio, o De la educación*, Madrid, Alianza.
19. Salcedo Megales, D. (2010). Teoría y antiteoría en el ámbito de la ética política, *Revista Tales*, Madrid, nº. 3, pp. 318-342.
20. Sandel, M. (2011). *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Trad. Juan Pedro Campos Gómez, Barcelona, Debate.
21. Singer, P. (1995). *Ética práctica*, New York, Cambridge University Press.
22. Snow, C. P. (1997). *Las dos culturas*, Madrid, Alianza.