

¿EXIGE LA DEMOCRACIA UNA DESMORALIZACIÓN DE LA SOCIEDAD? En el 75 aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas

Por la Académica de Número
Excma. Sra. doña Adela Cortina Orts*

1. DESAFIANDO LA PREVENCIÓN FRENTE A LAS SEGUNDAS PARTES

Con la esperanza de desacreditar la frase proverbial «nunca segundas partes fueron buenas», la presente intervención se propone completar un tanto el discurso que pronuncié en esta academia hace unos meses sobre «La espiral del silencio y la presunta moralización de la sociedad». Ya entonces comenté que tenía la intención de intentar responder más adelante a la pregunta «¿qué es lo moral?», y es a esa tarea a la que voy a dedicarme, tras situar brevemente la actual contribución en relación con la anterior.

Señalaba en ella que algunos autores aconsejan desmoralizar las sociedades democráticas, como un requisito indispensable para mantener la democracia y profundizar en ella, porque, a su juicio, la moralización de las convicciones sitúa los debates en el nivel de lo absoluto, de lo suelto de cualquier condición, de lo indiscutible, de aquello sobre lo que no se puede deliberar, siendo así que la deliberación es esencial a la democracia, al conjunto de la vida política y de la vida humana. Es la tarea del *lógos* en la *polis*, como tan

* Sesión del día 7 de noviembre de 2023.

acertadamente dijera Aristóteles y como más tarde han recogido cuantos proponen una democracia deliberativa y a la vez representativa.

La pregunta es entonces si es verdad que las convicciones morales se sitúan en el ámbito de lo absoluto, de modo que sobre ellas no cabe argumentar, o si no es ese el caso. Mi respuesta a esta cuestión, recogida en la anterior intervención en el epígrafe «lo moral en serio», consistía en ofrecer algunas razones por las que las propuestas morales son argumentables y debatibles: 1) No se consigue absolutizar una opinión o una convicción moralizándola, sino dogmatizándola, es decir, sustrayéndola a la crítica racional y convirtiéndola en un dogma. 2) Una de las características por las que reconocemos que una norma es moral es su disposición a dar razones de su validez, que es lo contrario al dogmatismo y al absolutismo. 3) Quienes defienden que las afirmaciones morales no permiten deliberar aseguran a la vez que no todo está permitido, que algunos valores morales deben recogerse en las constituciones democráticas. 4) Y, por último, es preciso desacreditar la instrumentalización que hacen de su prestigio los grupos que se arrojan una presunta *superioridad moral* para justificar su derecho a condenar a otros, una práctica habitual de los partidos políticos. En este caso se trata de una ilegítima instrumentalización de algo muy valioso, como es el caso del núcleo normativo de la moralidad.

Y, sin embargo, autores muy influyentes de la historia contemporánea han defendido con argumentos el carácter absoluto de lo moral. Para intentar evitar el sesgo cognitivo de confirmación, que consistiría en presentar propuestas de autores que confirmen mi posición, en lo que sigue comentaré las razones de tres autores muy relevantes –Ludwig Wittgenstein, Max Weber y Allen Buchanan– que defienden el carácter absoluto de lo moral, para defender mi posición en diálogo con ellos.

2. LO MORAL ESTÁ FUERA DEL LIBRO DEL MUNDO

En la célebre *Conferencia sobre ética*, publicada en *The Philosophical Review*¹ y pronunciada al parecer entre 1929 y 1930², afirma Wittgenstein que la ética está fuera del libro del mundo. Se trata de la única conferencia que Wittgenstein pronunció con un cierto sentido divulgativo, y resulta difícil situarla en el contexto del autor. Puede pertenecer al periodo del «primer Wittgenstein», es decir, el del *Tractatus Logico-Philosophicus*, o bien ocupar un lugar intermedio entre la aparición del *Tractatus* y la etapa de las *Investigaciones*

¹ Vol. LXXIV, n, 1, 1965.

² Ver WITTGENSTEIN, L., *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor*. Introducción de Manuel Cruz, Paidós, Barcelona, 1989, p. 33.

Filosóficas, porque no dejaba de ser sorprendente que dedicara la conferencia a la ética cuando en el *Tractatus* había quedado fuera del libro del mundo. Cabía pensar que tal vez sí que había un lugar en ese libro, que se abría una expectativa halagüeña, o, cuando menos, que Wittgenstein confirmaba su no repulsa a la metafísica y a la mística.

La conferencia empieza aclarando qué es la ética y para ello recurre Wittgenstein a la explicación que ofrece Moore en *Principia Ethica*: «la ética es la investigación general sobre lo bueno». Pero añade a continuación que podía haber dicho que es la investigación sobre lo valioso, sobre lo que realmente importa, sobre el significado de la vida, de aquello que hace que la vida merezca vivirse o de la manera correcta de vivir³.

Cada una de estas expresiones –y aquí reside la clave de la cuestión– puede usarse en dos sentidos muy distintos: un sentido trivial o relativo y uno ético o absoluto. En efecto, Wittgenstein identifica explícitamente el sentido ético con el absoluto⁴, lo cual es un desafío para cuantos creemos en la necesidad del discernimiento y la argumentación, en la necesidad de reconocer la existencia de una racionalidad práctica.

A continuación, aduce Wittgenstein dos ejemplos muy esclarecedores. Supongamos que juego al tenis, me ve uno de ustedes y me dice que juego bastante mal, y yo replico a su comentario que me doy cuenta, pero no quiero hacerlo mejor. Lo razonable es que mi interlocutor acepte que en ese caso está de acuerdo. Sin embargo –prosigue Wittgenstein–, si yo cuento una mentira escandalosa y se me dice «se está usted comportando como un animal», y yo contestara «lo sé, pero no quiero hacerlo mejor», mi interlocutor no lo daría por bueno, no diría que entonces está de acuerdo, sino que replicaría: «Bien, usted *debería* comportarse mejor». En este caso –continúa Wittgenstein– estaríamos ante un juicio de valor absoluto, mientras que el primero sería de valor relativo.

Ignoro si nuestro autor seguiría trayendo a colación este ejemplo, que a él le parecía palmario, en tiempos de posverdad, porque el interlocutor no se escandalizaría con la mentira, sino que la consideraría perfectamente normal, con lo cual no se justificaría la conclusión de que «usted debería comportarse mejor», porque la mentira formaría parte de la conversación corriente. Todo depende de que le interesara darla por buena para conseguir efectos en la opinión pública. Esta sería –por decirlo con Stefan Zweig– una anécdota del mundo de ayer o de anteayer.

³ *Ibid.*, pp. 34 y 35.

⁴ *Ibid.*, p. 35.

Pero, regresando a la época de Wittgenstein, anterior a la superchería de la posverdad, él consideraba que la diferencia entre un juicio de valor relativo y uno absoluto descansa en que el relativo es un mero enunciado de hechos: el hecho de que no quiero jugar mejor en este caso, o, por ejemplo, el hecho de que «esta persona es un buen corredor», lo cual implica la comparación con un estándar. Como recordaremos, este último fue un asunto muy debatido en el siglo pasado entre los filósofos analíticos del lenguaje moral (intuicionistas, emotivistas y prescriptivistas). Desde el prescriptivismo Hare entendió que el término «bueno» tiene una función prescriptiva, porque, aunque aparentemente un juicio como «las fresas son buenas» es descriptivo –una afirmación de «es»–, sin embargo, su función es prescriptiva, porque intenta orientar la acción: las fresas son recomendables, teniendo en cuenta el estándar para este caso (son rojas, están maduras).

Pero Wittgenstein entenderá que ningún enunciado de hecho puede implicar un juicio de valor absoluto⁵. Nada de lo que somos capaces de pensar o decir puede constituir *el* objeto (la ética), porque ningún libro de ciencia puede contener algo que no sean significado y sentido naturales. De ahí que llegue a la conclusión: «La ética, de ser algo, es sobrenatural y nuestras palabras sólo expresan hechos». Con la ética se pretende ir más allá del mundo, más allá del lenguaje significativo, la ética arremete contra los límites del lenguaje⁶.

Es verdad que el afán por naturalizar la ética ha triunfado al menos desde Hume, y sigue siendo uno de los grandes temas de nuestro tiempo. Como también es verdad que lleva razón Wittgenstein al afirmar que es imposible naturalizarla, pero tampoco es sobrenatural, incapaz de dar argumentos y de recibirlos. Está conectada con los hechos, aunque no se reduzca a ellos. La ética es –a mi juicio– un híbrido de naturaleza y cultura, es biocultural. La base biológica es condición necesaria para su quehacer, pero no condición suficiente, necesita el concurso de la cultura. Hay un uso de la razón que trasciende el mundo de lo fáctico.

Pero antes de seguir adelante, no puedo dejar de reproducir el hermoso final de la célebre conferencia, tan a menudo citado: «La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada en ningún sentido a nuestro conocimiento. Pero es una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría»⁷.

⁵ WITTGENSTEIN, o.c., p. 36.

⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁷ *Ibid.*.

Sin embargo, y, por muy hermoso que sea el texto, lo bien cierto es que la ética queda fuera del libro del mundo, de aquellos asuntos sobre los que es posible argumentar e intentar alcanzar acuerdos racionalmente, de modo que no existe una razón práctica, capaz de adentrarse en el mundo de lo que debe ser.

Ciertamente, en su conferencia Wittgenstein no tiene en cuenta, entre otras cosas, la dimensión pragmática del lenguaje, que es indispensable para alcanzar la *Verständigung* entre los interlocutores de un diálogo sobre lo justo y lo bueno, que no es necesariamente un acuerdo entre ellos, sino un entendimiento básico incluso para discernir que se está diciendo una mentira, sea eso banal o esencial para la vida. Más adelante Wittgenstein cambiará su posición en las *Investigaciones filosóficas* que se publicaron en 1953 y que recurrían a los juegos del lenguaje, pero la separación entre hechos y valores dejó una larga estela.

3. EL DIVORCIO ENTRE HECHOS Y VALORES

En la separación entre hechos y valores tuvo también una responsabilidad Max Weber y, aunque sin él pretenderlo, en el auge del cientificismo, que reduce el saber a la ciencia positiva, de modo que no hay más racionalidad que la científica. La búsqueda de la objetividad degenera en objetivismo y olvida el peso de la intersubjetividad. Ésta no era la intención de Max Weber cuando se refirió a la posibilidad de defender un discurso sobre la paz en las aulas universitarias desde un punto de vista científico, pero resultó ser así.

En efecto, en 1917 pronuncia Max Weber en Múnich su célebre conferencia *La ciencia como vocación*, ante un público de estudiantes deseosos de ir decidiendo su futuro⁸. El ambiente de la universidad está crispado por el debate sobre el pacifismo, que divide tanto al alumnado como al profesorado, y es importante saber si la ciencia puede tomar partido en ese debate⁹. Weber empieza asegurando que el científico debe sentir pasión por la ciencia, pero a

⁸ WEBER, M., *La Ciencia como vocación*, en *El político y el científico*, con Introducción de Raymond Aron, Alianza Editorial, Madrid, 1967, pp. 180-231.

⁹ Aunque, como bien dice Raymond Aron en la Introducción al libro de Weber citado en la nota anterior, el enfoque de las dos célebres conferencias de Max Weber, *La Ciencia como vocación* y *La Política como vocación*, tiene una raíz común, y es el empeño en plantear las actitudes científica y política como movidas por una ética de la responsabilidad, no de la convicción, el brillo de la conferencia de 1919, *La Política como vocación*, oscurece un tanto la relevancia de la conferencia sobre la ciencia. En la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas ambas conferencias han sido tratadas en distintas ocasiones con profundidad. Una muestra muy reciente de ello la presentan tanto el Discurso de Ingreso de Enrique Krauze sobre *El realismo trágico de Max Weber*, pronunciado el 17 de octubre de 2023, como la Contestación de Emilio Lamo de Espinosa.

la vez plantea una pregunta crucial: «¿cuál es el sentido que hoy tiene la ciencia como vocación?». Curiosamente, para responder no recurre a un científico, sino a la sabiduría de un humanista como León Tolstoi, quien considera que la ciencia carece de sentido, porque no tiene respuesta para las únicas preguntas que nos importan, a saber, qué debemos hacer y cómo debemos vivir¹⁰. A esas cuestiones no puede responder la ciencia, porque no son asunto de hechos, sino de valores.

Ciertamente, cuando Weber pronuncia su conferencia ya se ha venido produciendo ese proceso de modernización, que tiene una doble cara: un proceso de «desmagificación» (*Entzauberung*) del mundo, en virtud del cual ya no entendemos que nuestra vida dependa de poderes ocultos, sino que todo puede ser dominado mediante cálculo y previsión. Las imágenes del mundo con contenido que prestaban cohesión a las sociedades tradicionales en torno a valores y fines últimos compartidos han retrocedido, y queda entonces un politeísmo axiológico, que no es racional y, por lo tanto, que no permite deliberar y optar desde un punto de vista racional. En eso consistiría el proceso moderno de racionalización, que cuenta desde Sócrates con el poder conceptualizador, y desde el Renacimiento, con el experimento racional, que al menos desde Bacon y Galileo posibilita la ciencia empírica. Con este bagaje –considera Weber– es imposible responder a las preguntas de Tolstoi, pero sí que contribuye a plantearlas adecuadamente. Por ejemplo, la medicina no se pregunta si la vida es digna de ser vivida, sino qué debemos hacer para dominarla técnicamente.

«El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo desmitificador del mundo –dirá expresamente–, es el de que los valores últimos han desaparecido de la vida pública»¹¹.

Y de estas afirmaciones extraerá un buen número de conclusiones, entre ellas, que hay que tener la probidad intelectual de distinguir entre dos tipos de problemas heterogéneos: hechos (determinación de contenidos lógicos o matemáticos) y valores (el valor de la cultura y cuál debe ser el comportamiento del hombre)¹². Cuando un hombre de ciencia deja entrar sus juicios de valor, deja de comprender el tema, cuando se sale de la pura empiría, se cae en el politeísmo axiológico.

Dos años más tarde, en «La política como vocación» Max Weber identificará en principio la ética de la convicción con la ética absoluta, es decir, con la ética acósmica, que ni siquiera se pregunta por las consecuencias de las decisiones¹³. Quien opera según una ética de la convicción no soporta la irracio-

¹⁰ WEBER, *La ciencia como vocación*, p. 207.

¹¹ WEBER, *Ibid.*, p. 229.

¹² *Ibid.*, p. 214.

¹³ *Ibid.*, p. 163.

nalidad ética del mundo. Es un «racionalista» cósmico-ético. La ética acósmica nos ordena «no resistir al mal con la fuerza», pero el político ha de resistir al mal con la fuerza, pues, en caso contrario, se hace responsable de su triunfo, y en ese caso quedaría desacreditada la paz, no la guerra. Ésa sería una consecuencia de la ética absoluta.

Sin embargo, cree Weber que es infinitamente conmovedora la actitud de un hombre maduro que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias, y actúa conforme a una ética de la responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento pronuncia la célebre frase de Lutero ante la Dieta de Worms: «Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir» («No puedo hacer otra cosa, aquí me detengo. Que Dios me ayude»). Esto sí que es algo auténticamente humano y esto sí que cala hondo¹⁴.

«Desde este punto de vista la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que *puede* tener “vocación política”»¹⁵.

Sin embargo, en este primer tercio del siglo XXI un buen número de autores (psicólogos, filósofos, antropólogos evolutivos) desplazan de nuevo lo moral fuera del mundo, al ámbito de lo absoluto. Uno de los más influyentes es Allen Buchanan, quien asegura que la moral se sitúa en el terreno de las ideologías, más allá de todo debate posible; una afirmación en la que ha cosechado seguidores.

4. LA FUERZA DIVISIVA DE LAS IDEOLOGÍAS

En efecto, el eticista norteamericano Allen Buchanan, autor de libros tan valiosos como *From Chance to Choice: Genetics and Justice*, escrito con Brock, Daniels y Wikler y publicado en 2000¹⁶, en su libro *Our Moral Fate. Evolution and the Escape from Tribalism* de 2020 propone escapar del tribalismo, que, según una opinión bien extendida, caracteriza la polarización política extrema que se vive en nuestras sociedades¹⁷. El tribalismo –entiende Buchanan– se produce tanto en la izquierda como en la derecha, a pesar de que unos y otros se acusan mutuamente de caer en él, pero no toma cuerpo en el centro,

¹⁴ *Ibid.*, p. 176.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cambridge University Press.

¹⁷ Allen Buchanan, *Our Moral Fate. Evolution and the Escape from Tribalism* The Mit Press, 2020.

porque su esencia consiste precisamente en producir un quiasmo entre «ellos» y «nosotros»¹⁸. Ésa es la razón por la que el tribalismo vacía el centro.

Si el tribalismo prosperara, la democracia sería imposible, lo cual es una obviedad, pero lo que no es evidente es lo que Buchanan sugiere, junto a otros autores. El lector está esperando que Buchanan invite a reforzar las posiciones de centro con un mejor cultivo de la moralidad, fomentando virtudes como la tolerancia y el respeto a quienes piensan de un modo distinto. Pero no es así. Lo más sorprendente es que, según él, el tribalismo no se supera con un mejor cultivo de la moralidad, porque lo que sucede es que el discurso tribal es, él mismo, moralizante en extremo. Es un discurso que utiliza términos de condena moral, es un tipo de moralidad¹⁹. Habrá, pues, que distinguir entre tipos de moralidad y decidir cuál o cuáles conviene potenciar.

Para posibilitar la democracia es necesario entonces dar dos pasos en principio: en primer lugar, averiguar si es verdad, como sostienen algunos autores, que nuestra mente moral evolucionada es tribal, porque, en ese caso, el sueño ilustrado de construir una moralidad inclusiva es irrealizable. Iría en contra de nuestra naturaleza y las propuestas que van en contra de la naturaleza no pueden prosperar.

Con ello quedaría desacreditado el optimismo de cuantos mantienen que a lo largo de la historia ha habido un progreso porque se ha ampliado el círculo de la inclusión, como es el caso palmario de libros como los de Steven Pinker²⁰. Pero también, aunque Buchanan no lo mencione en este contexto, propuestas animalistas como la de Peter Singer y los redactores del Proyecto Gran Simio, que sugieren la inclusión de los animales en el número de los sujetos a los que debe considerarse como pacientes morales²¹.

Sin embargo, Buchanan defenderá, como tantos otros autores, que nuestra naturaleza moral es flexible, que es capaz de tribalismo, pero también de inclusión. Ambas son tendencias, pero no determinaciones. Pueden cultivarse en un sentido u otro. Y justamente el proyecto de la Ilustración consistiría en progresar en la inclusión.

Pero la idea de este proyecto parece ser precaria, porque no existe una sola moralidad, sino que nuestra naturaleza moral es compatible con una varie-

¹⁸ *Ibid.*, VII.

¹⁹ Buchanan, 2020, VIII.

²⁰ Es el caso de *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*, Paidós, Barcelona, 2011; *El mundo de las palabras*, Paidós, Barcelona, 2007; *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*, Paidós, Barcelona, 2018; *Racionalidad: Qué es, por qué escasea y cómo promoverla*, Paidós, Barcelona, 2021.

²¹ Para una crítica del Proyecto Gran Simio ver Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009.

dad de moralidades. Del mismo modo que sucede en el caso de los lenguajes, que hay una variedad de ellos sobre la base de una estructura universal, como indicó Chomsky, también existe una gran variedad de lenguajes morales. Una afirmación que mantuvo, entre otros, Marc D. Hauser, por analogía con el lenguaje, en su excelente, aunque muy discutido libro, *Moral minds*²². Y es muy elocuente que en este punto todos los partidarios de desmoralizar las sociedades para que puedan ser democráticas coincidan en afirmar que unas moralidades pueden considerarse progresistas y otras, regresivas. Cabe suponer entonces que el progreso y el regreso se marcan en relación con la capacidad de superar el tribalismo y aumentar el círculo de los incluidos. En este punto tiene un papel decisivo, según Buchanan y sus seguidores, el surgimiento de las ideologías. ¿Por qué se hicieron necesarias evolutivamente?

La respuesta es esclarecedora. El progreso, incluido el progreso técnico, fue posible cuando los seres humanos empezaron a construir sus instrumentos desde la cooperación. El *homo faber* necesitó al hombre cooperador como condición de posibilidad. Pero para cooperar es imprescindible entablar relaciones de confianza, cosa relativamente sencilla en las sociedades primitivas, en las que se dan relaciones directas, cara a cara. En esos casos la experiencia muestra con qué individuos cabe cooperar y cuáles no merecen confianza. Pero la agricultura y el sedentarismo formaron sociedades estables con grupos diferenciados y esa complejidad creó las condiciones para que se conformaran sistemas de creencias, que permitieran discernir con qué grupos tiene sentido cooperar. Esos sistemas serían las ideologías.

En la revolución post-neolítica, en la sociedad moderna, nacerían entonces un tribalismo intrasocietal, y no sólo el intersocietal, y en ese momento las ideologías resultarían enormemente fecundas por razones como las siguientes. La ideología es un sistema de creencias, que (1) ofrece a los individuos un mapa más o menos comprensivo del mundo social, con una caracterización simplificada de sus rasgos, lo cual les permite orientarse; (2) incluye un diagnóstico de lo bueno y lo malo; (3) ofrece recursos para justificar moralmente acciones cooperativas en el grupo al que se adscribe la identidad individual.

Las ideologías permitirían entonces una coordinación del grupo tanto epistémica (creencias compartidas sobre los hechos de la sociedad) como moral (diagnóstico de lo que es bueno y malo y quién es responsable de ello). Ofrecerían narrativas, que permiten cohesionar al grupo internamente, pero a la vez, y ésta es la dimensión negativa, dificultan la cooperación con otros grupos.

²² HAUSER, M. D., *Moral Minds. How nature designed our universal sense of right and wrong*, Harper Collins, New York, 2006. Hay trad, esp. en *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*, Paidós, Barcelona, 2008. Para este punto ver pp. 82 ss.

De estas características de las ideologías se siguen ventajas como las siguientes²³: 1) Como es imposible escuchar a todos, proporcionan heurísticos, atajos, que nos indican a quiénes escuchar y a quiénes desoír, lo cual favorece el sesgo cognitivo de confirmación. 2) Satisfacen la necesidad de identidad moral y de pertenencia. Precisamente por eso son rígidas y estereotipan, esencializando, marcando una ontología social de los grupos. 3) Son una adaptación para la cooperación en el grupo y para la competición con los externos. 4) Son fuente de justificaciones morales, que existen en culturas preparadas para dar razones, porque han de justificarse frente a las contrarias.

En las sociedades en que existía una relación cara a cara era más fácil forzar a seguir las normas, pero en las sociedades heterogéneas de la revolución neolítica el lazo no podía ser ya el parentesco, el matrimonio o la etnicidad. La cooperación moderna se basaría entonces en un sistema compartido de valores. La selección cultural de las ideologías se produciría porque ayudaba a los grupos a competir con otros en la sociedad. Serían una adaptación para la competición en las condiciones modernas, promoverían la cooperación intra-grupal, pero obstaculizarían la intergrupal.

La conclusión de Buchanan es desalentadora: «Las ideologías son moralidades –o incluyen un fuerte elemento moral–, porque proporcionan un mapa evaluativo moralizado del mundo social»²⁴. Por eso es tan difícil que lleguen a compromisos entre sí; la moralidad no puede llegar a compromisos, es absoluta en sus exigencias, una vez ha llegado a una conclusión firme sobre qué es lo que se requiere.

Hoy en día en la línea de Buchanan se sitúan autores como Pablo Malo, quien asegura que la moral es una amenaza para nuestras sociedades, porque viene marcada por el límite de lo que considero «mi grupo»²⁵. Una intransigencia agravada por lo que se ha dado en llamar la «Cultura del Victimismo», que tal vez no sea una cultura, sino una moda desbordante, pero complica enormemente las cuestiones al insistir en que existe una división insalvable entre víctimas y victimarios. Tan imposible de salvar que los victimarios ni siquiera pueden sumarse a las protestas de las víctimas, porque sólo ellas están legitimadas para sentir las ofensas y exigir reparación. Quien desee eludir responsabilidades tiene que presentarse como víctima y ha de ha de mostrar que es virtuoso. La Teoría de la Justicia Social Crítica sería la ideología dominante hoy²⁶.

²³ BUCHANAN, 2020, pp. 208-213.

²⁴ *Ibid.*, p. 215.

²⁵ *Los peligros de la moralidad. Por qué la moral es una amenaza para las sociedades del siglo XXI*, Deusto, Barcelona, 2021.

²⁶ *Ibid.*, p. 71. Ver también Darío Villanueva, *Morderse la lengua*, Madrid, Espasa Libros, 2021; Fernando Vallespín, *La sociedad de la intolerancia*, Alianza, Madrid, 2021; Adela Cortina, «La espiral del silencio y la presunta moralización de la sociedad», en *Anales de la RACMYP*, n.º 99, 2022, pp. 419-430.

Estas Teorías de la Justicia Social Crítica hunden sus raíces en el materialismo histórico, en la explicación del cambio social por la contradicción entre dos clases, que en este caso no serían clases ni vendrían marcadas por el lugar que ocupan en el modo de producción. Son colectivos que se identifican por el lugar social que ocupan como víctimas de agresiones y como victimarios. La conciencia de clase se convierte ahora en conciencia de un colectivo, ofendido por contar con una característica tradicionalmente despreciada en Occidente (negritud, mujer, LGTBI, musulmán, etc.), y son sólo los miembros de ese colectivo los que tienen capacidad de sentir las agresiones y la legitimidad de reivindicar justicia. Marx y Engels, pertenecientes a la clase burguesa, se enrolaron en la lucha de la clase universal, de la clase oprimida. En la Cultura del Victimismo tal cosa es imposible. El reconocimiento recíproco, que es la condición más básica para la comunicación, queda excluido.

¿Qué hacer ante la afirmación de Buchanan y sus seguidores de que las convicciones morales, situadas en el ámbito de las ideologías, no pueden someterse a deliberación y votación y, por tanto, van en contra de la democracia? Ante esta pregunta existen distintas respuestas, claro está.

Pablo Malo, por su parte, propone domar la moralidad, apartarla, sacarla de la vida pública y recluirla en el ámbito privado. Por ejemplo, convertir el matrimonio en un contrato privado. Y, por otra parte, fomentar el escepticismo en todos los niveles o la biomejora moral.

Sin embargo, una propuesta semejante pone en peligro la democracia de una forma radical, porque la privatización de las obligaciones morales exige privatizar la más radical de todas ellas: la obligación de cumplir las promesas. Exige apartar de la vida pública el núcleo del Estado de Derecho –«pacta sunt servanda»– y dejar el mundo del derecho, no sólo el de la moral, en manos del arbitrio de los poderosos.

Desde otra perspectiva Buchanan reconoce que hay ideologías muy divisivas, mientras que otras no lo son. Las primeras promueven el tribalismo intra e intersocietal, porque responden a deseos identitarios, mientras que otras ideologías, como la liberal cosmopolita, no son divisivas, porque proponen proyectos conjuntos y requieren la cooperación. A su juicio, la solución consistiría en rechazar las primeras para evitar que puedan eliminar a las otras en un proceso de selección cultural evolutiva. «La democracia constitucional –afirmará expresamente– es el intento de institucionalizar el compromiso de preservar la propia identidad moral, reconociendo que la de los demás es a veces diferente»²⁷.

²⁷ BUCHANAN, 2020, p. 227.

La propuesta de su libro es entonces que nos responsabilicemos de nuestro destino moral, que nos hagamos cargo de él, recurriendo al diseño institucional, porque no está determinado.

También Jonathan Haidt se pregunta en *La mente de los justos: Por qué la política y la religión dividen a la gente sensata* cómo es que nos mantenemos juntos para hacer cosas grandiosas, y considera que la moralidad es la extraordinaria capacidad humana que ha hecho posible la civilización, pero también que la moralidad une y ciega. Si la moral consiste sólo en el juego de la cooperación, entonces la mejora debe intentar reforzar el mecanismo evolutivo fomentando la cooperación.

Sin embargo, tal vez la necesidad de cooperar para sobrevivir y hacer cosas grandiosas no sea suficiente para tomar la moral en serio, es decir, para fundamentar la obligación de proteger los derechos de todos los seres humanos y de empoderarlos. Tal vez se necesite algo más, no absoluto, pero sí incondicionado.

5. LA NECESIDAD DE LO INCONDICIONADO

El día 10 de diciembre de este año 2023 la Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas cumplirá 75 años. El comienzo del texto dice expresamente: «Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca de todos los seres humanos y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana (...) La Asamblea General, Proclama la presente Declaración de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse (...)».

Como es bien sabido, a lo largo de los años y en el momento actual esta Academia ha contado y cuenta con especialistas internacionalmente reconocidos en este ideal común de la humanidad por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse tanto en la teoría como en la práctica. Por mencionar solamente uno de entre los ya fallecidos, quisiera recordar a Juan Antonio Carrillo Salcedo.

Evidentemente, la Declaración no pretende ofrecer una fundamentación filosófica de la obligación ética de proteger los derechos de todas las personas, porque, como bien se ha dicho en ocasiones, existe un acuerdo amplio en torno a los derechos proclamados, mientras que la cuestión de su fundamento filosófico es bien controvertida y ha arrojado ríos de tinta. Distintas teorías éticas ofrecen diversos fundamentos. Pero un reconocimiento constituye el

fundamento de todo el edificio: todos los seres humanos gozan de una dignidad intrínseca y los derechos iguales e inalienables son exigencias de justicia.

¿Es una proposición *absoluta*, suelta de todos los hechos, o apunta a la necesidad de que lo moral en cuestiones de justicia se sustente en un punto de apoyo, que hace pie en hechos, pero no se reduce a ellos, que no es un dogma, porque sobre ese punto de apoyo se puede debatir cuanto se quiera, pero es incondicionado, no se puede someter a ninguna otra condición?

Y esto significa que incluso en las sociedades más cooperativas posibles no puede permitirse que algunos seres humanos puedan ser dañados por el mayor bienestar del mayor número. Respetar y proteger lo que vale por sí mismo, y no para otros fines es el santo grial de la moralidad, siguiendo a Kant en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Pero este reconocimiento tiene una historia, claro está.

Como bien recuerda Habermas en *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*, en la etapa de la evolución de la conciencia moral que corresponde a las civilizaciones desarrolladas, la fundamentación de la validez de las normas morales es argumentativa, no ya narrativa, y llega a afirmar el carácter incuestionable del principio supremo. Recurriendo a Hegel puede decirse que en aquel tiempo «La idea de un alma inmortal ante Dios abre el camino a una idea de la libertad, según la cual, “el individuo tiene un valor infinito”» (Hegel). La afirmación del valor infinito de la persona se seculariza en la idea de la dignidad de la persona, como instancia incondicionada de la conducta y permanece hasta nuestros días²⁸. Es una historia de la evolución social, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. ¿Hay otro modo mejor de explicar por qué debemos moralmente?

²⁸ CORTINA, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, p. 123.

