



Scan to know paper details and  
author's profile

# Legitimate Violence in Response to Criticism? Khabib Nurmagomedov vs Connor McGregor. On the Ethical Limits of Normative Conflicts with a Religious Dimension in Pluralistic Societies

*Dr. Arturo Cadenas*

## ABSTRACT

The MMA fight between Khabib Nurmagomedov (Russia) and Connor McGregor (Ireland), organised by UFC 229 and held on 6 October 2018, was one of the most important sporting events of the year and is considered the most important fight in the history of the UFC (Ultimate Fighting Championship)[1].

The fight concluded with a victory for Khabib. After the event, the Russian fighter and one of the Irishman's coaches (Dillon Danis) got into a verbal altercation that escalated into the former jumping out of the octagon and attacking the coach. This sparked a general brawl that involved part of the audience and members of both teams, inside and outside the octagon. In the press conference held immediately afterwards, as well as in subsequent appearances, Khabib justified[2] his behaviour by referring to McGregor's previous actions and criticisms against him, repeatedly stating: "You cannot talk about religion or nations. You cannot talk about this stuff. This, for me, is very important".

I will stress the sentence that Khabib used most often, up to three times: "You cannot talk about religion". His words marked the end of that extraordinary day, reflecting not only the intensity of the confrontation but also the tensions and divisions that currently characterise moral debate and its limits in a pluralistic society, specifically when freedom of speech is exercised to criticise certain aspects of religion, Islamic religion in particular.

*Keywords:* NA

*Classification:* LCC Code: BJ1451

*Language:* English



Great Britain  
Journals Press

LJP Copyright ID: 573301

Print ISSN: 2515-5784

Online ISSN: 2515-5792

London Journal of Research in Humanities & Social Science

Volume 25 | Issue 1 | Compilation 1.0





# Legitimate Violence in Response to Criticism? Khabib Nurmagomedov vs Connor McGregor. On the Ethical Limits of Normative Conflicts with a Religious Dimension in Pluralistic Societies

Análisis de caso. ¿Violencia Legítima en Respuesta a la Crítica? Khabib Nurmagomedov vs Connor McGregor. Sobre los Límites Éticos a los Conflictos Normativos de Dimensión Religiosa en las Sociedades Pluralistas

Dr. Arturo Cadenas

## ABSTRACT

*The MMA fight between Khabib Nurmagomedov (Russia) and Connor McGregor (Ireland), organised by UFC 229 and held on 6 October 2018, was one of the most important sporting events of the year and is considered the most important fight in the history of the UFC (Ultimate Fighting Championship)[1].*

*The fight concluded with a victory for Khabib. After the event, the Russian fighter and one of the Irishman's coaches (Dillon Danis) got into a verbal altercation that escalated into the former jumping out of the octagon and attacking the coach. This sparked a general brawl that involved part of the audience and members of both teams, inside and outside the octagon. In the press conference held immediately afterwards, as well as in subsequent appearances, Khabib justified[2] his behaviour by referring to McGregor's previous actions and criticisms against him, repeatedly stating: "You cannot talk about religion or nations. You cannot talk about this stuff. This, for me, is very important".*

*I will stress the sentence that Khabib used most often, up to three times: "You cannot talk about religion". His words marked the end of that extraordinary day, reflecting not only the intensity of the confrontation but also the tensions and divisions that currently characterise moral debate and its limits in a pluralistic society, specifically when freedom of speech is exercised to criticise certain aspects of religion, Islamic religion in particular. This violent episode, along with its subsequent justification*

*(at various levels), highlighted the difficulty of having a constructive public debate in which differences can be discussed without overstepping the boundaries of dialogue.*

## ABSTRACT

*El combate de MMA entre Khabib Nurmagomedov (Rusia) y Connor McGregor (Irlanda), organizado por la UFC 229 y celebrado el 6 octubre de 2018, fue uno de los acontecimientos deportivos más importantes de aquel año y está considerado el combate más importante en la historia de la UFC (Ultimate Fighting Championship)<sup>1</sup>.*

*El combate finalizó con la victoria de Khabib. Tras ello, el luchador ruso y uno de los entrenadores del irlandés (Dillon Danis), iniciaron una disputa verbal que acabó con el primero saltando el octógono y arremetiendo contra dicho entrenador, lo que provocó una pelea generalizada que involucró a parte del público y a miembros de ambos equipos, dentro y fuera del octógono. En la rueda de prensa inmediatamente posterior, así como en sucesivas intervenciones, Khabib justificó<sup>2</sup> su comportamiento haciendo referencia a las acciones y críticas previas de McGregor dirigidas hacia él, sosteniendo repetidamente: "No se puede hablar de religión o de otras naciones, cosas muy importantes para mí".*

<sup>1</sup> McGregor vs Khabib, las cifras del combate récord para la UFC.

<sup>2</sup> Entrevista Khabib Explicando lo sucedido en la Pelea contra Conor Mc Gregor - Interview

*Destacaré la expresión que más veces pronunció Khabib, hasta en tres ocasiones: “no se puede hablar de la religión”. Sus palabras supusieron el final de aquella extraordinaria jornada, reflejando, no solo la intensidad del enfrentamiento, sino también las tensiones y divisiones que actualmente caracterizan el discurso moral y a sus límites en una sociedad pluralista, cuando la libertad de expresión es ejercitada para criticar algún aspecto de la religión, la islámica en concreto. Este episodio violento y su posterior justificación a diversos niveles, dejó al descubierto la dificultad de mantener un debate público constructivo, en el que las diferencias puedan ser discutidas sin traspasar los límites del diálogo.*

## I. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo defiende que el procedimiento por el que, tanto en una persona individual como en un sistema demoliberal, se identifican las cuestiones relevantes y se toman decisiones de dimensión moral, requiere de un imprescindible respeto por las bases de un diálogo ideal extendido a todos los niveles. Por ello, debe preocuparnos el estado actual de los procedimientos discursivos sociales, ya que la discusión acerca de las elecciones morales corre el riesgo de perder su racionalidad. En tal sentido, Aarnio<sup>3</sup> propone vincular el “desarrollo de sociedades humanas”, con la fiscalización de los espacios de comunicación en lo relativo a la política, la moral y el derecho (en este trabajo se añadirá la religión). Para ello, propone generar “*tubos de racionalidad*”, en el planteamiento de cualesquiera problemas, ampliando el diálogo hasta donde sea posible<sup>4</sup>.

A partir de un estudio de caso, se afrontará el peligro de irracionalización de los espacios de comunicación social, derivados de la propia dinámica de una sociedad abierta, en la que coexisten contrapuestos sistemas morales, una irracionalización ligada a la distorsión de las condiciones que hacen posible tal diálogo.

<sup>3</sup> A. Aarnio (1995). *Derecho, racionalidad y comunicación social*. BEFDP. México D.F: BEFDP. Págs. 71 y ss.\*

<sup>4</sup> G. Robles (1992). Op. Cit. Pág. 143.

Se analizará la relevancia ética del incidente, diseñando un “tubo de racionalidad” dialógico, exponiendo la dimensión moral de las posturas en apoyo de las acciones de Khabib.

Palabras clave: Perspectiva ética. Sentido de la justicia/ Responsabilidad moral/ Principios morales y libre decisión/ relativismo cultural/ valor moral de la diversidad cultural.

## II. COMUNICACIÓN SOCIAL Y CONFLICTOS NORMATIVOS

Las conductas (buenas o malas), son comprendidas por las personas como acciones u omisiones cargadas de significado referido a normas de deber y, por ello, están impregnadas de connotaciones morales insertas en esquemas cognitivos previos<sup>5</sup>. Dichas conductas (comportamientos debidos o prohibidos) pueden ser leídas como textos acotados por el marco conceptual y valorativo de las personas.

En tal sentido, Gadamer recuerda que, toda realidad individual es el resultado de la interacción entre el marco previo y la realidad fáctica<sup>6</sup>, lo que indica que la formación de la personalidad está ligada a un proceso de socialización y no a una autosuficiente identidad. Así pues, la razón desvinculada no es *una posibilidad real de la humanidad histórica*, pues toda persona procede de una educación, adquiriendo un marco interpretativo desde el que comprende el significado de la realidad<sup>7</sup>, en el que, por supuesto, incluimos la realidad moral. Esta sería la raíz de los conflictos normativos: las diferentes interpretaciones de la realidad moral<sup>8</sup>, debidas a que la interacción de diferentes sistemas de valores, convierte en difícil (y, en ocasiones, imposible) la comunicación moral<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> G. Robles (1988). *Teoría del Derecho*. Volumen I. Madrid: Civitas, páginas 258-263.

<sup>6</sup> H. G. Gadamer (1984). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Páginas 343 y 370.

<sup>7</sup> F. J. Torre Díaz (2001). *El modelo de diálogo intercultural de A. Mac Intyre*. Madrid: Dykinson, página 45.

<sup>8</sup> CH. Perelman (1979). *La lógica jurídica y la nueva retórica*. Madrid: Civitas, página 145.

<sup>9</sup> A. Giddens (2000): *En defensa de la sociología*. Madrid: Alianza Editorial, página 80.

Por ello, el debate social enfocado en este problema debiera priorizar la manera de compatibilizar la inevitable heterogeneidad axiológica, con la reflexión acerca de si resulta posible justificar cierto grado de homogeneidad alrededor de un núcleo común de valores para asentar una convivencia, sustentada sobre mínimos éticos garantes de la deseada comunicación moral. Siguiendo a Robles: "Si no existe la creencia colectiva de un mínimo de valores constitutivos del grupo, éste se desintegra"<sup>10</sup>. En consecuencia, como la realidad del "mínimo de valores constitutivo del grupo", pudiera ser plural y contrapuesta, no puede separarse el problema de la coexistencia entre visiones morales contrapuestas, en una sociedad pluralista, de los conflictos normativos<sup>11</sup>.

Los conflictos normativos dificultan la convivencia cuando erosionan las orientaciones morales comunes en una sociedad, lo que N. Luckmann denomina "comunicación en la vida cotidiana"<sup>12</sup>. Son, siguiendo a Berger, los que surgen cuando modelos culturales promueven esquemas normativos que movilizan las conductas de las personas de su grupo, especialmente cuando hunden sus raíces en la conciencia de las personas por su concepción de lo sagrado, implicando a sistemas morales que ofrecen visiones antagónicas del mundo<sup>13</sup>.

Los conflictos morales son inevitables, cuando en el seno de una sociedad democrática se distancian fuertemente las creencias básicas de dos o más sistemas morales, en cuestiones vitales como la autoridad legítima o la consideración de lo que implica la dignidad de la persona. Los conflictos normativos son -recuerda P. Berger- habituales en cualquier civilización, no obstante, en las sociedades tradicionales la expectativa de mantener un sistema de normas unificado contaba con posibilidades razonables, pero en las

democracias modernas los conflictos normativos atañen a los límites extremos del pluralismo<sup>14</sup> y deben ser planteados y atajados, como en el caso que analizo.

### III. CASO NURMAGOMEDOV-MCGREGOR: CONTEXTO Y ANTECEDENTES

- K. Nurmagomedov abofeteó a Artem Lobov, miembro del equipo de McGregor, en el pasillo de un hotel. Con esta primera acción, Khabib vulnera dos bienes Morales (y jurídicos): la integridad física de Lobov (aunque fuera en un sentido débil, sin lesiones) y su integridad moral, porque le hizo sentirse humillado. Lobov no interpuso querrela y no existe constancia de que Khabib pidiera perdón o manifestara públicamente arrepentimiento por su acción.<sup>15</sup>
- La respuesta de McGregor fue atacar el autobús en el que se desplazaba Khabib, arrojando una papelería de grandes dimensiones contra el vehículo, causando con ello la rotura de un parabrisas que provocó cortes a dos peleadores que se vieron obligados a retirarse de sus peleas. McGregor destrozó el bus y puso en riesgo la integridad física de las personas, pudiendo haber provocado una pelea masiva. La vulneración de dichos valores señala su indiscutible responsabilidad jurídica (y moral). Acabó siendo detenido tras el incidente.<sup>16</sup> Meses después, McGregor manifestó arrepentimiento, reconociendo el mal de acción vengativa y asumiendo su responsabilidad moral, también respondió a las consecuencias jurídicas derivadas de su ataque al autobús: "*Me arrepiento de mis acciones (...) Entiendo la gravedad de este asunto y espero que esto se resolverá*".<sup>17</sup>

<sup>10</sup> G. Robles (1988). *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*. Madrid: Civitas.

<sup>11</sup> Ver nota anterior, página 31.

<sup>12</sup> P. Berger, T. Luckmann (1986). *La construcción social de la realidad*. Capítulo III. Buenos Aires: Amorrortu, página 17.

<sup>13</sup> P. Berger (1999). "Los límites de la cohesión social. Conflicto y mediación en las sociedades pluralistas". En P. Berger (ed.): *Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores, página 33.

<sup>14</sup> P. Berger (1999). "Observaciones generales sobre conflictos normativos". En P. Berger (ed.): *Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores, página 518.

<sup>15</sup> ¿Por qué Nurmagomedov reaccionó tan violento contra el equipo de McGregor? | TUDN UFC | TUDN MX | TUDN.

<sup>16</sup> Conor McGregor, bajo custodia policial tras destrozar un autobús de la UFC (elconfidencial.com).

<sup>17</sup> UFC. Brooklyn cierra el caso criminal contra Conor McGregor pero se le abre otro | El Imparcial Chiesa y McGregor llegan a acuerdo por demanda | Superluchas.

- En la rueda de prensa previa a la pelea, McGregor realizó críticas hacia Khabib, mencionando, entre otros temas, su país y su religión.<sup>18</sup> Es importante recordar en este punto que, las críticas hacia un país o hacia una religión son, en principio, legítimas desde la perspectiva de un sistema demoliberal.
- Tras la finalización de la pelea, Khabib se enzarzó en un enfrentamiento verbal con el equipo de McGregor, que terminó con la agresión citada al comienzo del trabajo, poniendo en riesgo la integridad física de las personas atacadas al desencadenar una pelea masiva. Posteriormente, en la rueda de prensa justificó su acción y evidenció ausencia de arrepentimiento. Gran parte de los aficionados y miembros de la comunidad deportiva, manifestaron su respaldo hacia Khabib.

#### IV. POSTURAS MORALES EN CONFLICTO

El caso que nos ocupa representa, simplificando, cuatro posturas morales distintas. Más adelante, debemos aclarar las razones que las sostienen, para analizar su aceptabilidad racional.

Por un lado, la posición defendida en este trabajo, esto es, que la acción de Khabib resulta éticamente indefendible. Llamémosla interlocutora 1.

Por otro lado, de entre las personas que reconocen apoyar a Khabib, distinguiría tres grupos:

Aquellas que, compartiendo el sistema de valores morales del propio Khabib, comparten el deber moral de agredir o de castigar a otras en similares circunstancias (o que exculpen dicho comportamiento). Este será el interlocutor 2.

Las que mantienen una posición “empresadora”, pero parecen no aceptar con claridad las implicaciones de su apoyo moral. Para ellos, podríamos blandir un argumento retorsivo con la pretensión de mostrar que, tal vez, no comprenden bien la dimensión moral del asunto. Aquí encontraríamos a los relativistas “blandos”. De acuerdo con esta idea, estas personas expresarían una idea similar a esta: “no soy quién

<sup>18</sup> UFC 229 Khabib vs McGregor Conferencia de Prensa.

para cuestionar las razones Morales de Khabib”, esquivando la cuestión relativa a su responsabilidad. Interlocutor 3.

El cuarto tipo de persona es aquella que considera que la acción de Khabib fue moralmente correcta, pues defienden que únicamente desde los valores morales propios de una cultura, puede fiscalizarse la dimensión moral de sus acciones; estaría asumiendo, en mayor o menor medida, postulados propios del relativismo cultural<sup>19</sup>: “Cuando criticamos otras culturas lo hacemos desde nuestro punto de vista moral “eurocentrista”, lo cual implica tener que aceptar el mismo criterio como crítica”. Interlocutor 4.

#### V. RESPONSABILIDAD MORAL (Y JURÍDICA)

En muchos foros (insisto en mi preocupación cuando incluyo a muchos de mis estudiantes, generación tras generación), la acción de Khabib fue interpretada como un resultado lógico o natural, fruto de los agravios pasados y la excitación del momento de la victoria. Para aclarar si Khabib fue responsable de sus acciones, apelamos a los conceptos de responsabilidad moral y jurídica.

En línea con Robles<sup>20</sup>, se entenderá responsabilidad jurídica como el deber jurídico de una persona de hacerse cargo de las consecuencias de un acto ilícito, previstas por el ordenamiento: “Que el ordenamiento jurídico impute a un sujeto la responsabilidad de una acción u omisión quiere decir que establece para ese sujeto el deber jurídico de soportar las consecuencias de dicho acto u omisión”.

Al decidir llevar a cabo la acción de saltar e iniciar la agresión, Khabib transgredió la norma jurídica alusiva a dicha acción prohibida (condición inexcusable para calcular el grado de responsabilidad criminal) por lo que se hizo merecedor de la sanción prevista. Simplificando,

<sup>19</sup> MacIntyre, *Justicia y racionalidad* (EIUNSA, Barcelona, 1994), MacIntyre, *Justicia y Racionalidad* (1994) | PDF | Teoría de la justificación | Era de iluminación

<sup>20</sup> G. Robles (2015) *Teoría del derecho. Fundamentos de teoría comunicacional del derecho*. Volumen I. Civitas. Quinta ed. Thompson Reuters. P´g. 477.

los deberes jurídicos de Khabib, consistieron en: 1- soportar el embargo de sus ganancias (o de parte de ellas), y 2- enfrentarse a una posible sanción penal por haber iniciado una pelea para tratar de agredir al equipo de Connor. Ambas, serían la manifestación de su responsabilidad jurídica: afrontar las consecuencias jurídicas de no haber cumplido los deberes jurídicos antedichos, consistentes en omitir las conductas prohibidas. No se interpuso querrela alguna contra Khabib.

Analizar su responsabilidad moral resulta más complicado<sup>21</sup>, ya que el mal moral es más difuso y menos específico que el jurídico institucionalizado. Las normas morales<sup>22</sup> son “normas autónomas” que no guardan una relación de identidad con el Estado, sino que su existencia depende de la voluntad de cada individuo, por ello son, en su validez última y más profunda, esencialmente subjetivas.

Aunque se disculpó con la Comisión de Nevada y con la ciudad de Las Vegas, Nurmagomedov no manifestó arrepentimiento alguno por su agresión directa a personas concretas, lo que reflejó un nulo sentimiento de culpa expresado por él mismo, que parecía manifestar un rechazo por la responsabilidad moral de su acción: “¿No comprendo por qué habláis de que he saltado del octógono, por qué no habláis de que él habló sobre mi país, mi religión?”.

Recordemos que, una persona es moralmente responsable de lo que deja de hacer voluntariamente cuando debiera haberlo hecho (porque incumple una obligación moral autoimpuesta), o de lo que hace voluntariamente cuando debiera no haberlo hecho (porque realiza algo prohibido para sí mismo). La responsabilidad moral supone, siguiendo a V. Camps, aceptar las consecuencias de un modo de proceder que transgrede una norma moral preexistente, lo que

suele traducirse en sentimiento de culpa<sup>23</sup>, en remordimiento. Pero lo exigido por esta norma moral podría no existir como norma jurídica, y viceversa. Es por esta razón que, quien transgrede una norma jurídica, podría no sentirse moralmente responsable de su acción ni tener sentimiento de culpa alguno, y viceversa.

Es decir, la transgresión de la obligatoriedad moral<sup>24</sup>, sería un hecho psíquico que las personas traducimos en la forma de sentimiento de culpa, haciéndolo depender de la internalización de normas morales con las que el grupo modela las conciencias individuales durante el proceso educativo<sup>25</sup>. En esta línea, Savater<sup>26</sup> nos recuerda: “al actuar mal y darnos cuenta de ello, comprendemos que ya estamos siendo castigados, que nos hemos estropeado a nosotros mismos –poco o mucho- voluntariamente”.

Sería moralmente responsable quien decidiera (en un contexto que debe ser considerado) libremente, esto es, quien escogiere deliberadamente la transgresión de una norma moral autoimpuesta, teniendo otras alternativas (y no existiendo excusa ni justificación, como pasará a explicar a continuación).

¿Acaso Khabib no decidió? Las decisiones son el resultado de la voluntad que escoge entre alternativas<sup>27</sup>, es decir, de los motivos que podemos encontrar para actuar, elegimos y actuamos. La educación en unos valores determinados condiciona la acción dentro de un contexto, la convertirán en más o menos previsible, pero es la voluntad la que escoge. Ninguna motivación desencadena necesariamente la decisión. Así pues, el estado de cosas no empuja irremisiblemente a Khabib. En tal sentido, afirma

<sup>21</sup> V. Camps (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Austral. Espasa Calpe. Pág. 65.

<sup>22</sup> Schmill, U. (1997). “Derecho y moral, una relación externa” En *Derecho y moral. Ensayos sobre un debate contemporáneo*. Gedisa Ed. 1997. Pág. 284.

<sup>23</sup> V. Camps (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Austral. Espasa Calpe. Pág. 60-61.

<sup>24</sup> G. Robles (1992). *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*. Madrid: Civitas. Pág. 72.

<sup>25</sup> V. Camps (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Austral. Espasa Calpe. Pág. 60-61.

<sup>26</sup> F. Savater (1989). *Ética como amor propio*. Madrid: Mondadori. Pág. 111.

<sup>27</sup> Robles Morchón, G. *Fundamentos de teoría comunicacional del derecho*. Volumen I. Editorial Civitas. 5ª edición, pag. 289 y ss.

Muguerza<sup>28</sup>: “(...) tales contenidos morales son, en un obvio sentido, heterónomos, esto es, advienen a la conciencia moral desde una instancia ajena a ella, el sujeto moral siempre podrá asumirlos autónomamente si esa es su voluntad, con lo que el nomos en cuestión dejaría de ser heterónimo para pasar a convertirse en ley moral autónoma”. Así las cosas, cabe preguntarse si Khabib fue autónomo o si su voluntad estaba viciada en algún sentido. Aclaremos el diferente protagonismo de la libre voluntad de Khabib en sus dos cruciales decisiones:

- Saltar la jaula e iniciar una pelea de consecuencias potencialmente graves para la integridad física de las personas directa o indirectamente involucradas.
- Justificar su acción y no manifestar arrepentimiento en la rueda de prensa.

a) Al no expresar una necesidad causal propiamente dicha<sup>29</sup> (como lo son las referidas a los fenómenos físicos) y tampoco actuar determinado por la previa provocación de Connor, la agresión contra Dillon Danis, permite apreciar que Khabib decidió obrar así impulsado por la rabia (motivación similar a la de Gregor, cuando atacó el autobús). Ahora bien, ¿la acción podría excusarse en alguna medida por estar su libertad viciada debido a la presión psicológica? ¿Tal vez podría argumentar alguna justificación?

La pregunta acerca de si su acción resulta excusable<sup>30</sup>, se centraría en la necesidad de verificar, no el hecho mismo de la decisión, sino su aspecto interno, cuya falta contaminaría la libertad psíquica del individuo, estrechando drásticamente sus facultades intelectivas y volitivas, incapacitando para impulsar su acción

<sup>28</sup> Muguerza, J. (2003). El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal. En: Vázquez, R. (2003). *Derecho y Moral. Ensayos sobre un debate contemporáneo*. Barcelona: Gedisa, 183-211. p. 186).

<sup>29</sup> G. Robles (2015) *Teoría del derecho. Fundamentos de teoría comunicacional del derecho*. Volumen I. Civitas. Quinta ed. Thompson Reuters. Pág??.

<sup>30</sup> Robles Morchón, G. *La justicia en los juegos. Dos ensayos de teoría comunicacional del derecho*. Trotta, 2009, pág. 27-28. -Muñoz Conde F. y García Arán, M. *Derecho Penal. Parte general*. Ed. Tirant lo Blanc. Valencia. 2007. Pags. 362 y ss.

mediante sus mandatos; pudiendo llegar, al menos en parte, a excusarle. Consideraríamos aquellas pulsiones internas como las que, sobrepasando al individuo, podrían alterar su libre elección; así, la persona sometida por un poderoso trastorno mental (o por un miedo insuperable, por ejemplo), se limitaría a cumplir las exigencias imperiosas de una necesidad psíquica.

¿Sería este el caso de Khabib? No. Sin embargo, podríamos llegar a pensar que un leve trastorno de ansiedad pudiera haber provocado una aceptación libre, pero algo mermada en su origen psíquico.

Para la segunda pregunta; esto es, sobre si resulta posible justificar su acción agresiva en alguna medida, solo cabe una respuesta negativa. La justificación de los juicios morales implica la necesidad de aportar razones en respaldo del sentido moral de la acción, remitiéndose a los valores prioritarios de una forma de vida<sup>31</sup>. La dimensión jurídica del asunto no admite duda: no existe justificación posible, ya que, una justificación supondría una causa de exclusión de la antijuricidad, convirtiendo el hecho en lícito. Tomando como modelo las causas eximentes de responsabilidad criminal del Código Penal español, Khabib no defendía un valor equivalente al que pretendía quebrantar, no protegió su integridad física o la de un tercero; ni, por supuesto, tenía legítimo derecho a actuar como lo hizo.

¿Qué ocurre entonces con la dimensión moral de su acción?

El problema es que, la segunda decisión involucra la reflexión moral del propio Khabib acerca de su acción, lo que imposibilita excusar su acción por un posible vicio en su libertad. Khabib, siguiendo a Kant<sup>32</sup>, convertido en juez de sus propios actos y en autolegisador, juzga y respalda su propia acción desde su propio sentido de la justicia.

<sup>31</sup> J. A. Marina (1995). *Ética para náufragos*. Barcelona: Anagrama. Pág. 95. Muñoz Conde F. y García Arán, M. *Derecho Penal. Parte general*. Ed. Tirant lo Blanc. Valencia. 2007. Pags. 309 y ss.

<sup>32</sup> Kant, E. (1785/1973). *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.



Recordemos que, en la rueda de prensa posterior a la pelea, Khabib rehusó pedir perdón a las personas agredidas por él y justificó su primera acción, responsabilizando a Connor por “hablar de su país y de su religión”; es decir, fue el propio Nurmagomedov el que no buscó una excusa, ni parcial ni total, es más, defendió la justificación de su acción, lo que implica defender la agresión como solución justa al conflicto moral. En esta segunda decisión<sup>33</sup>, Khabib tuvo tiempo de explorar plenamente su acción, apreciar el estado de cosas<sup>34</sup>, lo que incluye el conocimiento y aceptación de las posibles consecuencias resultantes de una pelea masiva.

En conclusión, Khabib decidió libremente, acreditando su *libre albedrío*<sup>35</sup>, dispuso de posibilidades de elección (ya estaba liberado de la rabia inicial), pero manifestó una ausencia absoluta de arrepentimiento por su acción agresora, dirigiendo su pesar hacia la organización y la ciudad (“*Sorry Nevada, sorry Las Vegas*”). Respaldo su primera decisión como justa, confirmando que no había sufrido suspensión alguna de sus facultades volitivas y cognitivas. Para Khabib, Connor, en el ejercicio de su derecho a la libertad de expresión, mencionó temas de los que “no se puede hablar”. Ello explicaría su nulo sentimiento de culpa, ya que, aunque se sabía jurídicamente responsable de la acción agresora, dicha acción estaría justificada por la transgresión anterior de una norma moral superior: “no se debe criticar la religión”.

Su -en palabras de López Aranguren<sup>36</sup>- “tribunal de conciencia moral”, respalda su decisión de saltar de la jaula con intención de agredir, evidenciando su compromiso moral con la norma: “en el caso de que alguien hable de mis creencias religiosas, la agresión se entenderá como moralmente justificada”.

## VI. COMUNICACIÓN, COMPRENSIÓN Y DIÁLOGO. ACEPTABILIDAD RACIONAL DE LAS RAZONES DE LOS DIFERENTES INTERLOCUTORES

Una perspectiva pragmática, puede atribuir algún sentido general a la reflexión acerca de los conflictos normativos, si planteamos los sistemas morales como sistemas de comunicación. Podemos referirnos a un sistema moral como un sistema lingüístico con el que los seres humanos interpretan la realidad<sup>37</sup>, organizándola con mayor o menor eficiencia en relaciones conceptuales, para lograr una adaptación a la misma y obtener el mayor control posible sobre ella. Desde dicho planteamiento, puede sostenerse que ciertos principios de justicia contribuyen mejor (y otros peor) a tal función. En otras palabras, resulta innegable la existencia de muchas y contrapuestas verdades morales, pero ello no implica que no podamos hablar de niveles de aceptabilidad racional, en función de que permitan en mayor o menor medida, comprender y manejar la realidad. Pondré un ejemplo, desarrollado en un trabajo anterior<sup>38</sup>. Si nos referimos a muchos de los “juegos” habidos en la historia, podríamos constatar cómo las creencias vigentes de su forma de vida afectaron decisivamente a la libertad plena de los jugadores, por su bajo nivel de acceso a la comprensión de la realidad. El libro “Colapso”, de Jared Diamond, narra la implosión de formas de vida de la mano de crisis sociales provocadas por creencias irracionales que ocasionaron, finalmente, un desastre medioambiental.<sup>39</sup> La competencia deportiva envuelta en trascendencia religiosa, acabó convirtiéndose en la forma de vida: los jugadores competían sacrificando sus vidas para agradar a unos dioses insatisfechos, y el pueblo celebraba ávido la competición permanente entre rituales mientras esquilmba los recursos

<sup>33</sup> Marina, J.A. *Crónicas de la ultramodernidad*. Anagrama. Barcelona, 1999, pág. 148.

<sup>34</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Alianza Editorial, Madrid 2001.

<sup>35</sup> Savater, F (2003). *El valor de elegir*. Ariel. Pág. 67.

<sup>36</sup> J.L. Aranguren (1968). *Ética y política*. Madrid: Ed. Guadarrama. Pág. 17.

<sup>37</sup> J. A. Marina (1995). *Ética para náufragos*. Barcelona: Anagrama. Pág. 47 y ss.

<sup>38</sup> Cadenas, A. *Consideraciones sobre la justicia y los juegos en la teoría comunicacional del Derecho*, en *Teoría Comunicacional do Direito: diálogo entre Brasil e Espanha*. Volumen II. Editorial Noeses, 2017. Págs. 59-99.

<sup>39</sup> Diamond, J. *Colapso ¿Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen?* Barcelona: Debate 2006, pág. 70 y ss.

naturales en beneficio de las construcciones de piedra.

Algo perfectamente equiparable a otros escenarios de jugadores carentes de libertad plena, como en el caso de culturas precolombinas, juegos sangrientos envueltos en creencias arcaicas que eran aceptados “libremente” por los jugadores. Formas de vida configuradas por sistemas morales basadas en la superstición y alejados de la comprensión de la realidad.

Así pues, propongo un criterio metasistemático de valoración y elección justificada de ciertos contenidos morales<sup>40</sup>, en tanto que optimizadores de dichos sistemas de comunicación. Aceptado este argumento, si bien es cierto que cada modelo incorpora criterios para corroborar las visiones de los contenidos generadas desde el interior de cada modelo, no hay razón para pensar que no puedan ser a su vez consideradas críticamente desde una determinada concepción de su función como sistemas de comunicación. Doy por sentado que (aunque no profundizaré en este punto), sería posible encontrar concepciones metasistemáticas dispares acerca de la función o el sentido de los sistemas de comunicación y acepto que la interpretación pragmatista de los sistemas conceptuales es un recurso intelectual y no una verdad científica. Adopto un criterio pragmatista, siguiendo a J.M. Faerna, como una opción sobre el uso de nuestra inteligencia y de nuestras herramientas simbólicas, no identificando conocimiento exclusivamente con ciencia, sino ampliando dicho conocimiento a la profundidad con la que pueda interpretarse nuestra relación con la realidad.<sup>41</sup>

Esta perspectiva permite considerar los sistemas morales como sistemas de comunicación que pretenden configurar la realidad a partir de axiomas indemostrables contruidos por la mente humana. La moral es, coincidiendo con Sánchez Vázquez<sup>42</sup>, un sistema de normas, principios y

valores, de acuerdo con el cual se regulan las relaciones mutuas entre los individuos o entre ellos y la comunidad, de tal manera que dichas normas, que tienen un carácter histórico y social, se acaten, libre y conscientemente por una convicción íntima<sup>43</sup> y no de un modo mecánico, exterior o impersonal.

Resulta conveniente conectar este planteamiento con el vínculo inescindible entre comprensión y comunicación, en el sentido que propone H.G. Gadamer<sup>44</sup>, quien pretende acceder a toda experiencia humana desde el esquema de la comprensión (y demostrar que todo conocimiento subyace a ella), por ello defiende toda una hermenéutica filosófica de la existencia humana: *"Comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana (...) por el contrario es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo (...). Comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma.*

Comprender es, por tanto, una manifestación óntica del intérprete que acota textos, previamente condicionados por su bagaje conceptual-valorativo. G. ROBLES<sup>45</sup> defiende, como punto de partida para la comprensión de toda realidad: *"toda realidad social, es un texto en tanto que se nos muestra como algo que tenemos que leer e interpretar para poder llegar así a comprender"*.

La existencia humana impone una adecuación a la realidad<sup>46</sup>, que pasa por reflexionar acerca de las mejores posibilidades de comunicación interior y con otros seres humanos. La comunicación misma nos indica que la instalación de los individuos de una sociedad puede realizarse en espacios cerrados o abiertos e interpersonales; en otras palabras, existen espacios (condiciones comunicacionales) que dificultan y otros que favorecen la búsqueda de evidencias

<sup>43</sup> J. A. Marina (1995). *Ética para náufragos*. Barcelona: Anagrama. Pág. 49.

<sup>44</sup> Gadamer, H.G., *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Barcelona, 1984, pp. 23 y 325.

<sup>45</sup> Robles Morchón, G., *Introducción a la teoría del Derecho*, Debate, Barcelona, 2003, pp.191 y ss.

<sup>46</sup> J. A. Marina (1995). *Ética para náufragos*. Barcelona: Anagrama. Pág. 131 y ss.

<sup>40</sup> Faerna A, J. M. *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Siglo XXI, Madrid, 1996, pp. 1-20.

<sup>41</sup> Faerna, J. M., “Racionalidad científica y diversidad cultural”, *Claves de razón práctica* (1997), nº 78, pp. 61-69.

<sup>42</sup> Sánchez Vázquez, A., *Ética*, Grijalbo, Barcelona, 1984, pp. 61.

intersubjetivas que trascienden el espacio privado de cada individuo y traten de contrastar las verdades colectivas.

Así pues, puede justificarse una propuesta de “tubo de racionalidad” (un contexto ideal de comunicación), constitutivamente orientado hacia el mejor manejo y comprensión de la realidad, inevitablemente ligado a la internalización en su seno de ciertos valores morales. Se trataría, desde dicho recurso, de calibrar la aceptabilidad racional de las razones en respaldo de las posturas en conflicto (especificadas en el punto 3 del presente trabajo, POSTURAS MORALES EN CONFLICTO), haciéndolas depender de su grado de verificación.

Por ello, vamos a simular un diálogo ideal con las personas 3 y 4, como proceso de comunicación comprometido con la comprensión de la realidad y vinculado a la toma de acuerdos). En dicho contexto, no existe relación de jerarquía y deben cumplirse -siguiendo a Aarnio<sup>47</sup>- al menos, dos exigencias: los integrantes deben ser capaces de distinguir entre malas y buenas razones y, además, tienen que comprometerse a seguir ciertas reglas. La capacidad de distinguir entre buenas y malas razones que justifiquen las acciones resulta esencial para garantizar el entendimiento, lo que nos conduce hacia la aceptación de algún tipo de situación dialógica ideal, como punto de partida para la discusión, lo que exigiría el compromiso con ciertas reglas optimizadoras de la comunicación ligadas a la comprensión. Siguiendo a Urbina <sup>48</sup> (que toma como referencia a R. Alexy o J. Habermas, entre otros) algunas de esas reglas de racionalidad serían: que cualquiera pueda participar con plena libertad, sin comprometer su vida o integridad física (lo que exigiría del respeto por las libertades “comunicacionales” del sujeto, tanto las internas; esto es, libertad de conciencia y religiosa, como las exteriores, es decir, expresión e información), que todos acepten la obligación de justificar lo que se defiende, verificando hasta donde fuere posible,

que ningún participante pueda invocar una justificación que sepa que es inválida (mentir) o encastillarse en una peor confirmada o verificada que otra; es decir, los interlocutores no pueden apelar a la esencialidad de sus razones y mucho menos postularse en favor de su imposición violenta. Por supuesto, deben estar dispuestos a cambiar su posición con cualquier otro participante ante mejores razones.

Podríamos identificar esta situación como el previamente citado “tubo de racionalidad comunicacional”.

En definitiva, si el grado de verificación de una razón en respaldo de una postura, es el fundamento de su aceptabilidad racional, lo primero será aclarar el porqué de las razones, lo que exige de un verdadero compromiso con la búsqueda de la comprensión de la realidad a través de la comunicación. En otras palabras, debemos comprobar los “porqués” y verificar hasta qué punto, algunos responden mejor que otros a la comprensión de la realidad.

Aceptado el “tubo de racionalidad”, debemos señalar a nuestros interlocutores que, en la sociedad en la que se ha educado Khabib (Dagestán), dicho escenario dialógico resultaría impracticable<sup>49</sup>, ya que, favorece un modelo de persona no proclive a aceptar las exigencias que plantea el “tubo”, pues se configura de acuerdo con una cerrazón rigorista que impone obligatoriamente la fe y que convierte en heroico todo intento de distanciamiento crítico que trate de reflexionar acerca de la aceptabilidad racional del sistema. Consecuentemente, resulta improbable que los interlocutores tipo 2, tal vez el propio Khabib, aceptaran incondicionalmente las exigencias para incorporarse al debate.

### 6.1 Relativismo Cultural “Blando”, Disonancia Cognitiva y Argumento Retorsivo

Llegados a este punto, debemos enfocarnos en el interlocutor 3, para llevar a la práctica la

<sup>47</sup> A.Aarnio (1995). *Derecho, racionalidad y comunicación social*. BEFDP. México D.F: BEFDP. Págs. 72 y ss.\*

<sup>48</sup> S Urbina (2004): *Tentación de la ignorancia: una reflexión filosófica-jurídica*. Palma de Mallorca. Assaigs Jurídicos: Universitat de les Illes Balears, página 104.

<sup>49</sup> El resurgir del yihadismo en el Daguestán: ¿una nueva amenaza en el Cáucaso para Rusia? - Descifrando la Guerra La pugna interna que desató la guerra del Daguestán: Gobierno islámico o lealtad a Moscú (eldebate.com)

estrategia que J. Finnis<sup>50</sup> denomina *argumento retorsivo*, aprovechando que tenemos garantizado cierto nivel de deliberación racional. Este argumento se utiliza para identificar la autocontradicción de una proposición con el contenido de lo afirmado, lo que produce una inconsistencia pragmática que puede ponerse en evidencia.

Supongamos, por resumir, que el interlocutor 3 rechaza, “a priori”, la limitación del derecho a la libertad de expresión por cuestiones moralmente irrelevantes, y que, por ello, se opone a la amenaza de violencia física en respuesta a la valoración crítica de los postulados de una religión.

Nuestro interlocutor 3 no puede mentir, debe reconocer su “fricción moral” interna, ya que se afirma incapaz de criticar la acción de Khabib (“no soy quién para criticar”), al mismo tiempo que defiende el principio moral general ‘no se debe limitar el derecho a la libertad de expresión por razones moralmente irrelevantes’, lo que incluiría el rechazo de su limitación por miedo a la amenaza de violencia resultante de una crítica. Por ello, no puede evitar constatar que estaría proclamando su ausencia de crítica hacia las razones morales desde las cuales resulta exigible limitar la libertad de expresión, cuando esta se enfoque críticamente contra la religión. Nuestro interlocutor 3, debe asumir que dice defender su indiferencia moral hacia una acción que se fundamenta en una norma moral inaceptable para él: resulta justificada la respuesta violenta ante las críticas a la religión.

Él sabe muy bien que, el principio moral ‘no se debe limitar el derecho a la libertad de expresión por motivos moralmente irrelevantes’, no era solo un principio relativo que expresa su gusto pasajero, pero ahora está defendiendo que su transgresión violenta deja de ser moralmente inaceptable cuando se ejercite para criticar una religión, lo cual desestabilizó gravemente su coherencia como agente moral.

Veamos cómo lo desestabiliza. Siguiendo a Rawls, el sentido de la justicia es, en su funcionamiento,

<sup>50</sup> C. Nino (1989). *El constructivismo ético*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. Pág. 85.

constitutivamente racional; es decir, produce juicios con cierta permanencia y orden, debido a que responde a los citados principios estables que actúan como generadores de nuestros juicios morales<sup>51</sup>. Estos principios constituyen el “núcleo duro”<sup>52</sup> de nuestro sentido de la justicia. Podemos constatar que dicha estabilidad se traslada a la realidad de nuestros juicios ante situaciones similares; en ellas, emitimos un similar juicio de condena e indignación. La razón de esta exigencia de generalización es sencilla: se han visto afectados de parecida forma los mismos principios morales y ello provoca la emisión de un similar o idéntico juicio. El problema del interlocutor 3, es que contradice su pretensión de universalidad y su estabilidad, cuando dice defender una suerte de inhibición moral frente a las razones que defienden la reacción agresiva de la religión ante la crítica.

La disonancia que sufre nuestro interlocutor 3, supone todo un “cortocircuito” psicológico que le mueve a darse razones<sup>53 54</sup>, y, desde nuestro tubo de racionalidad, tenemos derecho a exigirlos. Está operando en él una disonancia moral que debe ser

<sup>51</sup> J.L. Martínez García (1985). *La teoría de la justicia en J. Rawls*. Madrid: CEC. Páginas 30 y ss.

<sup>52</sup> Ver nota anterior.

<sup>53</sup> Ellis, R. y McClintock, A. (1993). *Teoría y práctica de la comunicación humana*. Barcelona: Paidós, págs. 47 y ss. La disonancia es, siguiendo a Ellis y McClintock, ese shock psíquico que sufre una persona cuando la expectativa que tiene sobre la realidad se quiebra y tiende a verse obligada, por la fuerza impositiva de la evidencia, a reformularse. La disonancia sería, a los efectos que aquí interesa, un fenómeno psíquico referido a la tensión interior que se genera en un individuo cuyas ideas, sistema de valores, etc., se encuentran en conflicto al recibir una evidencia lo bastante poderosa como para hacer tambalear sus expectativas referidas a algún aspecto de la realidad. Aun así, la disonancia se puede presentar ante decisiones difíciles o cuando se descubre en la realidad que esta no es como se esperaba. En todas estas situaciones, la incomodidad psicológica se hace presente, se rehúya o no el impacto.

<sup>54</sup> Ovejero, A. (1993). «La teoría de la disonancia cognoscitiva», en *Psicothema*, vol. 5, n<sup>o</sup> 1, págs. 202. “[...] la disonancia actúa del mismo modo que un impulso, necesidad o estado de tensión. La presencia de la disonancia lleva a una acción para reducirla de forma análoga a la que, por ejemplo, el hambre lleva a una acción para evitarla. De manera análoga a un impulso, cuanto mayor es la disonancia mayor será la intensidad de la acción para reducirla y más se hará por evitar situaciones que acrecienten la disonancia”.

atendida<sup>55</sup> <sup>56</sup>, por lo que la persona tiende a reducirla al objeto de lograr la consonancia.

Tomado como un problema de comunicación interna en nuestro interlocutor 3, que pretende comprender la realidad moral que se le plantea, el fenómeno de la disonancia se plantearía respecto de la forzada relativización en sí mismo del principio ‘no se debe limitar el derecho a la libertad de expresión por razones moralmente irrelevantes’, cuestionando su valor indiscutible como razón moral.

La evidencia de la autocontradicción es, en este caso, inequívoca, dada la existencia de un grado de desacuerdo interno, o de paradoja al menos, que “remueve” a nuestro interlocutor 3, que pretende comprender la realidad dándose razones justificatorias.<sup>57</sup> Se ha visto alterada la vocación universalista de su sentido de la justicia, algo que trastorna su estabilidad como agente moral.

Así pues, debe enfrentar su autocontradicción: si dice defender su inhibición moral hacia los puntos

<sup>55</sup> Ellis, R. y McClintock, A. (1993). *Teoría y práctica de la comunicación humana*. Barcelona: Paidós, págs. 47 y ss. La disonancia es, siguiendo a Ellis y McClintock, ese shock psíquico que sufre una persona cuando la expectativa que tiene sobre la realidad se quiebra y tiende a verse obligada, por la fuerza impositiva de la evidencia, a reformularse. La disonancia sería, a los efectos que aquí interesa, un fenómeno psíquico referido a la tensión interior que se genera en un individuo cuyas ideas, sistema de valores, etc., se encuentran en conflicto al recibir una evidencia lo bastante poderosa como para hacer tambalear sus expectativas referidas a algún aspecto de la realidad. Aun así, la disonancia se puede presentar ante decisiones difíciles o cuando se descubre en la realidad que esta no es como se esperaba. En todas estas situaciones, la incomodidad psicológica se hace presente, se rehúya o no el impacto.

<sup>56</sup> Ovejero, A. (1993). «La teoría de la disonancia cognoscitiva», en *Psicothema*, vol. 5, nº 1, págs. 202. “[...] la disonancia actúa del mismo modo que un impulso, necesidad o estado de tensión. La presencia de la disonancia lleva a una acción para reducirla de forma análoga a la que, por ejemplo, el hambre lleva a una acción para evitarla. De manera análoga a un impulso, cuanto mayor es la disonancia mayor será la intensidad de la acción para reducirla y más se hará por evitar situaciones que acrecienten la disonancia”.

<sup>57</sup> Marina, J. A. (1995). *Ética para naufragos*. Barcelona: Anagrama, págs. 75... “Husserl habla de “juicio subjetivo de evidencia” en el siguiente sentido: “todo lo que se presenta como evidente a un sujeto exige ser admitido como verdadero por el sujeto.”

de vista distintos al suyo, entonces la acción de Khabib le resulta indiferente e inmoral al mismo tiempo, ¿cómo es eso posible? La imprescindible generalización conlleva una norma de difícil aceptabilidad racional: debo suspender mi defensa del valor moral de la libertad de expresión cuando su ejercicio colisione con sensibilidades morales-religiosas, legitimadoras de la violencia en respuesta a la crítica, en cuyo caso inhibo mi juicio.

Es decir, su juicio moral habría de ser suspendido (toda una contradicción práctica) ante las reacciones protagonizadas por partidarios de sensibilidades religiosas que justificaran la protección violenta de sus creencias frente a las críticas. Obviamente, el interlocutor 3 habría de hacer frente a las implicaciones de su postura, es decir, defendería la indiferencia moral hacia la autolimitación por miedo de los creadores de opinión, informadores o artistas (arrastrando consigo a la sociedad misma), que deberían plantearse abstenerse de dibujar, escribir, criticar o realizar un reportaje sobre todo aquello que resulte ofensivo para colectivo religioso. En otras palabras, 3 defendería una (imposible) inhibición moral ante el derecho unilateral que exige el rigorismo religioso musulmán a la censura, algo incompatible con las condiciones dialógicas exigibles en el “tubo de racionalidad”, pues boicotaría de raíz la posibilidad de analizar el grado de verificación de la creencia moral, para considerar ordenar la sociedad de acuerdo con ella.

Hemos constatado evidencias contradictorias e implicaciones difícilmente aceptables en el interlocutor 3. Esto debería bastar para que reconsiderara su punto de vista; sin embargo, podría tratar de escapar de todo ello, extremando su postura y posicionándose junto al interlocutor 4, en cuyo caso, lo que estaría defendiendo es que respaldaría la reacción violenta de Khabib, como razón moralmente relevante para excepcionar el ejercicio del derecho a la libertad de expresión.

## 6.2 La Aceptabilidad Racional del Respeto Incondicional Por el Valor Moral de Las Creencias Religiosas

En primer lugar, tenemos derecho a exigir al interlocutor 4 (y tal vez al 3, empecinado) que justifique con coherencia dónde radica la “riqueza” moral de considerar la libertad religiosa del individuo o la libertad de criticar la religión, como una perversión merecedora de sanción. La respuesta solo puede ser una: en la defensa de la riqueza moral de toda cultura (*ideología social dominante*<sup>58</sup>, lo denomina Robles); por ello, estaría justificando la limitación violenta de la libertad de expresión por motivos religiosos. ¿Cuál sería la aceptabilidad racional de esta razón en función de su grado de verificación? ¿Y sus implicaciones?

El interlocutor 4 defiende que, la acción de Khabib resulta injustificable “desde nuestra perspectiva”, pues no resulta posible enjuiciar la corrección moral de un punto de vista diferente al nuestro, ya que el sesgo valorativo depende del punto de vista del observador.<sup>59</sup> Su razón es, pues, un dogma: “todas las culturas tienen igual valor y, por ello, igual derecho a existir”<sup>60</sup>.

Nuestro interlocutor 4 debe enfrentar la aceptabilidad racional de su razón y aclarar las implicaciones de lo que estaría defendiendo. Su postura estaría justificando que, en nombre de sus creencias religiosas, cada grupo se presentará como una suerte de *Deus ex machina*<sup>61</sup>, abogando por un *conservadurismo cerrado intrasocietario*. Su respeto por el valor moral de la diversidad cultural implicaría el respeto por los sistemas que imposibilitarían la generación de moralidades críticas en su seno<sup>62</sup>, haciendo inviable el “tubo de racionalidad”, comprometido con la búsqueda de

<sup>58</sup> G. Robles, G. (1988): *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*. Madrid: Civitas. Pág. 100.

<sup>59</sup> A. Cadenas (2017). *Contra el relativismo: Cuatro ensayos sobre racionalidad y comunicación social*. Editorial Académica Española.

<sup>60</sup> E. Garzón Valdés (1997): “Cinco confusiones. Acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural”, en *REVISTA Claves de razón práctica*, número 74, julio-agosto de 1997.

<sup>61</sup> J. Rubio Carracedo (1987). *El hombre y la ética*. Barcelona: Anthropos. Pág. 247.

<sup>62</sup> J. F. Revel. *El conocimiento inútil*. Austral. Espasa-Calpe. Pág. 33 y ss.

la comprensión de la realidad a través de la comunicación, en el que nos situamos.

El respeto incondicional que muestra nuestro interlocutor 4 por la diversidad cultural, expresa una equivalencia moral<sup>63</sup> de las diferentes visiones morales, sosteniendo que la diversidad cultural no es solo un hecho sino un valor. Debiéramos preguntarle: ¿los valores morales que impulsan la acción de Khabib, merecen respeto por el solo hecho de existir?

El interlocutor 4 debe reconocer que está aceptando como meta razón, un dogma falaz que le sume en la tolerancia incondicional: cualesquiera sistemas culturales que se arroguen verdades absolutas deben ser respetados. Esta creencia dogmática se complementa con esta otra: toda pluralidad cultural implica enriquecimiento.

La exigencia de aceptabilidad racional señalaría su falsedad, pues implicaría aceptar la idea de pluralidad como valor, lo que supone una clásica falacia naturalista, ya que del hecho cultural de que exista una forma de vida no deriva la consideración de su valor moral. Por tanto, nuestro interlocutor 4 debe enfrentar la falacia que implica su postura.

En otras palabras, para respaldar moralmente la acción de Khabib, el interlocutor 4 acepta primero un dogma: toda suerte de “homogeneidad cultural<sup>64</sup> es valiosa”, lo que explica la creencia de que si pretendemos influir en una forma de vida nos empobrecemos globalmente.

La tendencia de su sentido de la justicia hacia la generalización normativa, le conduciría a conclusiones difícilmente aceptables, tales como: “en las situaciones en las que se ejercite la libertad de expresión críticamente contra una religión, debemos aceptar como moralmente aceptable la reacción violenta contra el crítico”. La implicación consiguiente, si dice respetar la acción de Khabib porque “respeto todos los puntos de vista por

<sup>63</sup> G. Sartori (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus. Pág. 79 y 80.

<sup>64</sup> S. Urbina (2004). *La tentación de la ignorancia: una reflexión filosófica-jurídica*. Palma de Mallorca. Assaigs Jurídics: Universitat de les Illes Balears. Pág. 174.

igual", tampoco parece racionalmente aceptable, pues habría de reconocer como moralmente respetable que esencialistas religiosos (o de cualquier otro tipo) quisieran dañarle a él, precisamente por "respetar todo".

Consecuentemente, para considerar como moralmente aceptable la violencia justificada por Khabib, nuestro interlocutor 4 pasa por aceptar primero un dogma que carece de aceptabilidad racional, por inverificable: la verdad moral radica en las creencias compartidas por cualquier grupo. Lo que implica la aceptación dogmática de que las convicciones colectivas son, en sí mismas, criterios blindados de corrección moral. Incluyendo aquellos que, bloqueando de origen cualquier proceso de verificación, respaldaran creencias totalitarias de base tradicionalista religiosa, impenetrables al diálogo racional.

Nuestro interlocutor 4 estaría defendiendo que la creencia esencialista invocada por un grupo sería verdadera por autoafirmación, cerrándose a la verificación y legitimando, como implicación necesaria, la violencia contra la crítica.

En este sentido, deberíamos recordarle que, la Teoría del Derecho Natural<sup>65</sup>, disciplina que estudia los rasgos epistemológicos comunes de todo iusnaturalismo, identifica como uno de ellos la unión entre el ser y del deber ser, entre la naturaleza y el valor. Dicha "conexión metafísica", resulta siempre reconducible a un planteamiento contrapuesto a toda convención o creación humana. Por tanto, la organización social a partir de valores de base epistemológica metafísica religiosa, tendería a esencializar su criterio de legitimación desde una pretendida fuente trascendental. Frente a ello, puede defenderse la imposibilidad de acceso racional a dicha fuente y la certeza de que todos los sistemas anclan su origen en una genealogía y que son el resultado de decisiones cuyas claves pueden haber sido olvidadas.

En nuestro "tubo de racionalidad", podemos orientar la reflexión acerca de los límites en torno a los conflictos normativos, hacia una perspectiva

<sup>65</sup> Robles Morchón, G., *Introducción a la Teoría del Derecho*, Debate, Barcelona, 2003, pp. 68 y ss.

que no sea meramente interna al sistema, centrados en la aceptabilidad racional del conocimiento humano alcanzado para evaluar los sistemas morales. Por ello, en la cuestión de los valores últimos, podemos defender un criterio racional, altamente verificado: las últimas creencias que sostienen nuestra forma de vida son el resultado de decisiones humanas que apuntalan convenciones<sup>66</sup>.

Así pues, podemos descartar la pretendida validez con alcance universal de los sistemas de reglas morales sustentados desde creencias que apelan a una fuente metafísica y asimilarnos a la perspectiva pragmática que, como se ha sostenido, puede atribuir un sentido a los sistemas morales como sistemas de comunicación, erigiéndose como criterio para valorar y elegir justificadamente la configuración social a partir de los contenidos morales<sup>67</sup> vinculados al mejor manejo de la realidad.

De esta manera, habiendo verificado que ningún sistema moral "autoproduce" certeza, dicha atribución de verdad, sustraída a la duda y al debate crítico, implicaría un bajo grado de aceptabilidad racional para quien, como el interlocutor 4, respaldara incondicionalmente a quienes la esgrimieran. Efectivamente, la naturaleza convencional de los sistemas de normas, siempre resultado de procesos de decisión, constituye una verificación que conduciría hacia el reconocimiento del valor moral del derecho de los individuos al distanciamiento y revisión crítica de los valores y creencias desde los que fueron educados.

Por ello, carece de aceptabilidad racional el respaldo moral del interlocutor 4, pues implicaría configurar nuestro mundo social desde la cesión a los dictados de una fe religiosa en sí, autoafirmada como impenetrable a la crítica y, por ello, incompatible con el respeto por los valores que hacen posible la comunicación social. El

<sup>66</sup> Robles Morchón, G., *Teoría del derecho. Fundamentos de teoría comunicacional del derecho*, I, Civitas-Thomson Reuters, Navarra, pp. 105 y ss. Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península. Barcelona, 1996, pp. 110 y ss.

<sup>67</sup> Faerna, J. M. *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Siglo XXI, Madrid, 1996, pp. 1-20.

interlocutor 4 estaría obviando el ínfimo grado de verificación de la postura que respalda, anclado en la fe grupal; primero, porque, aunque se pueda constatar la fe de Khabib, o de quien crea en los dictados de una religión, la existencia de dicha fe no implica que aquello en lo que se cree sea verdadero; y segundo, por las implicaciones derivadas de su incompatibilidad normativa con los derechos humanos.

De acuerdo con la anterior certeza verificada, la racionalidad indica el camino: resultaría, a priori, irracional apoyar moralmente una forma de vida de acuerdo con las normas de comportamiento ligadas la imposición obligatoria de la fe, porque ello implicaría aceptar la fe, cualquier fe, que es algo incomunicable, como criterio de verdad moral. La exigencia de aceptabilidad racional, dado que no podemos demostrar que aquello en lo que creemos sea verdadero ni falso, respalda el reconocimiento de una vía espiritual (comunicacional hacia el interior, lo que incluye la libertad ideológica) cuyo ejercicio dependa de las personas, es decir, un derecho a la libertad religiosa, nunca un deber. Por ello, el apoyo incondicional del interlocutor 4 a la postura de Khabib, resultaría racionalmente inaceptable.

Abogar en casos como el aquí analizado, en el contexto de los conflictos normativos en una sociedad pluralista, por la reconsideración de los límites del derecho a la libertad de expresión en su ejercicio crítico hacia la religión, primando el “respeto por la diversidad cultural”, es racionalmente inaceptable. La defensa moral de la acción de Khabib, es la de quién respalda la limitación de dicha crítica mediante amenazas.

De esta manera, nuestro interlocutor 4, defendería una posición racionalmente inaceptable, resultaría ser un dogmático auto contradictorio, ya que legitimaría los contextos cerrados a la comunicación, legitimaría los sistemas morales que contemplan la libertad religiosa, de expresión y muchas otras, como una perversión y/o un peligro<sup>68</sup> y contemplaría la

<sup>68</sup> A. Cadenas (2017). *Contra el relativismo: Cuatro ensayos sobre racionalidad y comunicación social*. Editorial Académica Española. Pag 91.

aceptabilidad moral de sufrir su propia agresión a manos de quienes dice apoyar moralmente.

## VII. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LOS LÍMITES DEL CONFLICTO NORMATIVO DE DIMENSIÓN RELIGIOSA EN UNA SOCIEDAD PLURALISTA

- El planteamiento de los conflictos normativos como el aquí analizado, en el seno de una sociedad pluralista, puede encontrar una perspectiva no polémica: concebir los sistemas morales (religiosos) como sistemas de comunicación, esto es, como sistemas lingüísticos con los que organizar la realidad en relaciones conceptuales para lograr una adaptación a la misma y obtener el mayor control posible sobre ella. Desde dicho planteamiento, puede sostenerse que ciertos valores morales contribuyen mejor a tal función, en la medida en que optimizan las condiciones de comunicación, lo que exigiría el compromiso con ciertas reglas optimizadoras de la comunicación ligadas a la comprensión (ser óntico de los seres humanos): que cualquiera pueda participar con plena libertad, sin comprometer su vida o integridad física (lo que exigiría del respeto por las libertades “comunicacionales” del sujeto, tanto las internas; esto es, libertad de conciencia y religiosa, como las exteriores, es decir, expresión e información). Podemos tratar los conflictos normativos desde los niveles de aceptabilidad racional de las razones morales en apoyo de las diferentes posturas normativas, una aceptabilidad ligada a su grado de verificación, con lo que ello supone de comprensión y manejo de la realidad a través de la comunicación.
- Desde la exigencia de verificación que orienta la necesidad de aceptabilidad racional de las razones por las que deberíamos plantear los conflictos normativos en un hipotético diálogo social (que hemos denominado “tubo de racionalidad”), los interlocutores no deberían poder arrogarse el descubrimiento de verdades morales trascendentales, ya que, los sistemas morales anclan su origen en una genealogía, son el resultado de decisiones



humanas que apuntalan convenciones, y su pretendido acceso a fuentes esenciales de verdad moral auto atribuida, dependería exclusivamente de la fe, un fenómeno incomunicable. De esta manera, podemos reflexionar sobre dichos conflictos a partir de un filtro ético comunicacional que no dependería del valor moral que las creencias religiosas se autoatribuyesen.

- De esta manera, los interlocutores en el contexto deliberativo de un tubo de racionalidad que plantea los conflictos normativos de naturaleza religiosa, no podrían defender la aceptabilidad racional de su apoyo hacia razones morales que partiesen de una autoatribución de certeza moral, puesto que ello supondría una falacia inverificable. Dichos interlocutores, tampoco podrían defender, por racionalmente inaceptable, la idea de pluralidad cultural como valor moral *en sí, al ser* una tesis dogmática y autocontradictoria, ya que aceptaría el dogma que identifica la existencia de creencias con su respetabilidad moral.
- Existen sistemas de normas morales-religiosas que rechazan la idea de niveles de aceptabilidad racional y de grados de verificación, que se muestran refractarios al favorecimiento de contextos de comunicación ideal y, por ello, en mayor o menor medida, son contrarios a la idea de auto referencia moral crítica, individual o grupal. Dichos sistemas morales, propiciarán un bloqueo en los procesos de comunicación social, un enclaustramiento en las creencias colectivas, entorpeciendo la propia justificación de las razones e impermeabilizándose frente a las razones del otro. Hablamos de creencias religiosas que se protegerían con mecanismos de inmunización, es decir, con defensas dogmáticas intolerantes contra las críticas, que podrían llegar a legitimar la violencia en respuesta a la crítica (como en el caso tratado), lo que introduciría un bloqueo comunicativo en la propia estructura. Consiguientemente, los procesos de comunicación individual, grupal y colectivo se obturarían, negando las evidencias contrarias y sacrificando la comprensión de la realidad

sostenida sobre mejores razones frente a las verdades del colectivo<sup>69</sup>.

- La aceptabilidad racional de las razones en virtud de las cuales puede afrontarse un conflicto normativo de dimensión religiosa, verifica que el derecho a la diversidad no implica intangibilidad, consiguientemente, por el hecho de existir, una religión no puede postularse por encima del valor moral superior a la dignidad de la persona y sus derechos, lo que incluye la prevalencia del derecho a ejercitar la libertad de expresión. Por ello, frente a conflictos normativos como el aquí tratado, lejos de favorecer posicionamientos condescendientes o relativistas, de acuerdo con J. Habermas cuando defiende la justificación moral de “*obligar a una actitud crítica frente a las propias tradiciones*” que reconozca y garantice una visión autorreferencial crítica de la propia cultura<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Marina, J.A (2010). *Las culturas fracasadas. El talento y la estupidez de las sociedades*. Anagrama. Barcelona. Pág. 118.

<sup>70</sup> Habermas, J., *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989, pp.120.

*This page is intentionally left blank*