

# DEMOCRACIA Y VERDAD

---

**El paradigma democrático debe plantearse la superación del individualismo y del relativismo, abriéndose al marco de referencia de la Verdad y la Bondad**

---

**Por Félix García Moriyón**

## 0. INTRODUCCION

Una de las áreas filosóficas en las que se puede decir que existe un intenso debate en estos momentos es la que se refiere a la fundamentación de la sociedad democrática. La lista de autores que de una forma u otra están tratando el tema sería larga y sólo haremos mención de algunos de ellos a lo largo del artículo, sin que eso signifique ningún desmerecimiento para los no citados, sino tan sólo una prueba clara y evidente de que uno no lo lee todo (tampoco sé si tendría sentido leerlo todo). Sin negar otras posibles causas, dos serían las razones fundamentales que han reavivado este debate. Por una parte, una revalorización de la democracia desde los autores de la izquierda, que hasta entonces la habían situado en segundo término por aquello de que hablar de democracia era hacer excesivas concesiones a la democracia burguesa y ya se sabía lo que en su momento había dicho Marx del tema, o lo que habían dicho los anarquistas de los votos y los parlamentos. Como ejemplo de ese giro, recordemos las aportaciones de aquellos autores franceses agrupados en torno a la revista *Libre* a finales de los años setenta, los Lefort, Castoriadis, Abensour, Gauchet y otros. Ciertos hechos de los años ochenta han venido a confirmar que la democracia, o la aspiración a la democracia, se ha convertido en un factor de dinamización social nada despreciable en muchos países, de los que España sería un buen ejemplo.

Pero hay una segunda razón menos optimista que la anterior. Se refiere especialmente a los problemas de fundamentación de los valores democráticos, es decir, a los problemas de conjugar un conjunto de valores sólidos con el pluralismo que parece consustancial a las sociedades democráticas. Dicho en otras palabras, la aceptación radical del pluralismo parece conducir a una exaltación de la tolerancia identificada las más de las veces con un disolvente escepticismo que puede ser sumamente nocivo, incluso para la propia democracia a la que sustenta. Los denodados esfuerzos de un Habermas, por citar a algún autor de amplio predicamento, para superar el relativismo no parecen ser suficientemente convincentes para un pesimista desanimado como MacIntyre, o le parecen innecesarios a un pragmatista li-

beral occidental como Rorty. Por una parte, de antiguo se sabe que el exceso de tolerancia suele traducirse en permisividad y, como ya decía Adorno, la permisividad es la antesala del fascismo (algunas patrullas vecinales que proliferan justo en estos momentos pueden ser un buen ejemplo de ese riesgo). Por otra parte, no ha perdido ni un ápice de su valor la dura crítica realizada contra lo que podríamos llamar la tolerancia represiva, es decir, contra la maximización de la libertad individual a costa de la justicia o la solidaridad; la caída de los países del este, junto a la arrogancia de los creadores del "nuevo orden", debe recordarnos la importancia de estas limitaciones de la tolerancia.

## 1. EL DRAMA PLATONICO

Las señas de identidad de lo que entendemos ahora por democracia, eludiendo cualquier tipo de calificativo que le dé connotaciones históricas o sociales precisas, se remonta sin duda alguna al mundo griego, donde, con las limitaciones sobradamente conocidas, se gestó por primera vez la idea de que los propios ciudadanos debían tomar las riendas de sus negocios públicos sin esperar ninguna salvación ni de los dioses, que no estaban a la altura de las circunstancias, ni de ninguna clase especialmente dotada por herencia o por sus virtudes guerreras para gobernar la ciudad. Los sofistas, con especial mención a Protágoras y Gorgias, se dieron cuenta bien pronto de lo que esta apuesta democrática podía significar. Por un lado un sano escepticismo, una especie de sonrisa irónica frente a cualquier pretensión de poseer la verdad, o la interpretación correcta de los asuntos humanos; por otro lado, un reconocimiento de la propia contingencia, del hecho de que el ser humano es la medida de todas las cosas y se encuentra solo frente a sus problemas.

La reacción ante las posibles consecuencias de ese planteamiento no se hace esperar y llega bien pronto en la boca de uno de los más cualificados sofistas, Sócrates, y de su discípulo Platón, quienes van a marcar definitivamente gran parte de lo que será la reflexión social y política del mundo occidental. Poco nos interesa aquí si sus ataques se pueden considerar como producto de una clase aristocrática que se resiste a dejar el poder en manos del pueblo; mencionar eso sería caer en lo que se suele llamar falacias "ad hominem" y no entrar a fondo en la crítica que ambos dirigieron, ponderando lo que en esa crítica hay de afortunado. Veamos brevemente lo que ambos decían.

Para empezar, vuelven a centrar el problema de la organización social no tanto en la libertad de los ciudadanos, que se da por garantizada, sino en la justicia, es decir en la relación armónica y jerárquica entre todos ellos. Lo fundamental es que vivamos en una ciudad justa, pues sólo en ella los seres humanos podrán ser justos y alcanzar la felicidad. Pero hay algo más; si aceptamos los planteamientos escépticos de la mayoría de los sofistas, argüirán discípulo y maestro, estamos absolutamente perdidos y dejamos la sociedad en manos de los demagogos en el mejor de

los casos, de los violentos en el peor. La propia empresa humana, ya sea en el campo del conocimiento, ya sea en el campo de la felicidad individual y social, ya sea en el de la creación artística, se apoya en la confianza de que la verdad, el bien y la belleza son algo real, incluso más real que las tentativas aproximaciones que nos encontramos en este mundo.

El campo en el que se articula la construcción de la ciudad democrática es, por tanto, el campo de la mimesis, la cual sólo es posible en tanto en cuanto tiene como polo de referencia el paradigma. Platón lo expresa con toda claridad: "por tanto, era sólo en razón del modelo por lo que investigábamos lo que era en sí la justicia, y lo mismo lo que era el hombre perfectamente justo, si llegaba a existir, e igualmente la injusticia y el hombre totalmente injusto; todo a fin de que, mirándolos a ellos y viendo cómo se nos mostraban en el aspecto de su dicha o infelicidad, nos sintiéramos forzados a reconocer respecto de nosotros mismos que aquel que más se parezca a ellos ha de tener también la suerte más parecida a la suya; pero no con el propósito de mostrar que era posible la existencia de tales hombres". La única posibilidad, por tanto, de preservar el proyecto social se apoya en que mantengamos la exigencia de verdad, sustentada según Platón en la realidad de algo "otro", el mundo de las ideas, que pueda servir de modelo o paradigma, de último criterio de la acción humana.

Son muchas las objeciones que se le han puesto al modelo platónico y él mismo era absolutamente consciente de ellas. Pero cuando las dificultades de su exigencia de un paradigma llegan al límite, cuando se hacen ver las contradicciones en las que se puede incurrir, Platón mantiene firme su convicción basándose en un argumento que podríamos considerar consecuencialista por reducción al absurdo: si renunciamos a ese mundo de las ideas, no habrá a dónde dirigir el pensamiento, la propia tarea filosófica se habrá destruido y con ella la esperanza de una fundamentación racional de la democracia, lo que viene a ser lo mismo que un reconocimiento de que sólo la fuerza o la demagogia pueden triunfar. Es cierto que se puede dar la vuelta a su reducción al absurdo y hacer ver cómo una de las posibles consecuencias de su modelo es una sociedad no democrática, regida por los sabios, los que saben lo que es bueno para todos los demás. Las trampas inherentes a cualquier propuesta de ese tipo son sobradamente conocidas: vanguardias conscientes, mesías políticos redentores, iluminados que no sólo se creen poseedores de la verdad sino que, lo que es aun peor, pretenden imponernos a todos los demás su concepción de la verdad. Algunas propuestas de Platón no sólo en *Las Leyes*, sino también en *La República*, pueden confirmar ese riesgo.

El conflicto está, pues, servido desde el origen. Más que conflicto podríamos llamarlo la tragedia, o el drama de la ciudad ideal. Abandonada la sedante tranquilidad proporcionada por las normas de la tribu y los relatos de los dioses, y enfrentados a la exigencia de buscarnos a nosotros mismos, tras una indagación racional, las normas de convivencia, nos vemos obligados a postular un paradigma, pero que

sólo será válido a condición de que cada vez que pretendamos atraparlo entre las manos se nos escape. La aportación de Platón al tema que nos ocupa sería doble: por un lado, recordarnos que es necesario postular la existencia de ese paradigma, incluso aunque se pueda dejar abierto cuál sea su estatuto ontológico; por otra parte, recordarnos igualmente que la preocupación central de la sociedad democrática es la justicia, en el sentido mínimo de armonía entre todos los miembros de la sociedad.

## 2. AUTONOMIA Y DESENCANTAMIENTO

Hay pasos que son irreversibles en la historia, tan irreversibles que en algún sentido vamos profundizando en la misma dirección a cada paso que damos. Pasando por alto la muy fecunda Edad Media, nos encontramos de nuevo con el drama platónico, pero más acentuado. Se podría decir que la fundación del Estado moderno ha pasado por la ruptura de los pocos vínculos que nos quedaban con los dioses, y el proceso que se desencadena ya en los albores de la Baja Edad Media se ha venido llamando proceso de secularización, la ruptura con cualquier intento de legitimación religiosa del Estado. Nadie ha sabido reflejar esta condición del hombre moderno mejor que Max Weber, quien le dio el nombre de "desencantamiento". Para él era un hecho incuestionable el que se había producido esa ruptura con todo orden religioso, si bien aceptaba el origen religioso de dicha ruptura; como es bien sabido, el desencantamiento venía reforzado, siguiendo todavía a Weber, por lo que podríamos llamar escisión entre tres tipos de racionalidad, la técnica, la de fines y la estética, con lo que se terminaba perdiendo la posibilidad de una concepción coherente de la vida de los seres humanos, tal y como había sido propuesta por los griegos y mantenida por todo el mundo medieval occidental.

No cabe la menor duda de que es posible mantener esta interpretación de la génesis de la modernidad, pues los propios autores clásicos, los padres fundadores de lo que en estos momentos entendemos por sociedad democrática, se refieren explícitamente a la necesidad de deslindar lo religioso de lo político, respetando la intimidad privada de lo primero, frente a la publicidad de lo segundo. Dejando atrás al archicitado Maquiavelo, Spinoza, por seguir a uno de los clásicos fundadores más cualificados, lo tiene claro: cuando se trata de las leyes del Estado, los jueces tienen la capacidad de tomar decisiones e interpretar, puesto que es un asunto público que a todos concierne; sin embargo, cuando se trata de la religión, sólo la libre conciencia de cada uno puede decidir. La religión es, por tanto, un asunto absolutamente privado, como parecen aconsejarlo las enconadas luchas religiosas de la época y la difícil conquista de la tolerancia.

La misma profundización, aunque todavía algo mayor, la podemos encontrar en el otro pilar básico de la democracia tal y como fuera pergeñada por los griegos. Se acentúa más si cabe la necesidad del ser humano de habérselas consigo mismo

cuando de legislar se trata. La autonomía no sólo es punto de partida de la democracia, sino objetivo ideal que debe ser alcanzado. Las distinciones propuestas por el mismo Spinoza en torno al Derecho Natural y el Derecho Civil, y el papel que desempeñan la razón y el soberano, tienden a acentuar esa autonomía en el sentido de destacar el voluntarismo y el decisionismo. Ya no existe, como en el caso de Platón, el freno de una clara conciencia de la sociedad y una mínima reivindicación del individuo, concebido sólo como parte de dicha sociedad; por eso Platón exigía la justicia entendida como armonía y jerarquía. Estamos ya en un universo ideológico que ha terminado disolviendo poco a poco los lazos societarios y reivindicando la autonomía del individuo, sólo de alguna manera frente al Estado.

La combinación de esos factores que venimos mencionando (autonomía, individualismo, voluntarismo y decisionismo) va a tener unas consecuencias posiblemente no deseadas. Perdida también completamente la referencia a lo sagrado, la apelación a criterios de objetividad como ya exigiera Platón, termina reducida, vía cartesiana, en una apelación a la libre decisión de una conciencia clara y distinta. Despojados de cualquier referencia a una tradición fundadora, en la medida en que supone un dato pre-racional, los seres humanos se ven abocados a concebir la fundación de una democracia como una auténtica autofundación originaria. Hay un contrato social, realizado por seres humanos, que sirve de acta fundacional, de comienzo de una vida democrática. Las dos grandes constituciones que inauguran la democracia contemporánea, la americana y la francesa, no hacen sino consagrar ese sentido de punto de partida radical y nuevo, de autoposición.

Curiosamente, la revolución americana acentúa la vertiente individualista de la democracia contemporánea, renunciando explícitamente a cualquier intento de encontrar un conjunto de valores compartidos que pueda hacernos sentir que vivimos en una misma sociedad, si bien es cierto que en esa revolución se mantiene, aunque algo diluida en un teísmo difuso, la apelación a Dios como último garante de las normas morales básicas de una sociedad. En el caso de la revolución francesa asistimos, a través de la influencia de Rousseau, a un serio esfuerzo por mantener unos claros objetivos societarios, proponiendo que el Estado se encargue de alguna manera de crear las condiciones que puedan hacernos llegar a una voluntad general racional. Es decir, para los revolucionarios franceses —piénsese en los jacobinos— hay una preocupación por la justicia y la fraternidad entendida, eso sí, como intervención de la clase dirigente para crear lo que podríamos entender como un buen ciudadano. Los franceses, sin embargo, se muestran más radicales en todo lo que pueda suponer una referencia a Dios o a algo trascendente; el laicismo se convierte en columna vertebral de la moral democrática.

Las dos formas de concebir la democracia han seguido operando a lo largo de los últimos doscientos años. El problema es que, como en ambos casos se ha operado en el mismo marco de referencia, en esa conjunción de individualismo y autonomía absolutos, en el seno de la pasión faústica de empezar de cero sin dioses ni

tradiciones, los resultados no han sido muy brillantes. Las pesadillas nacista y estalinista nos han mostrado las consecuencias extremas de que alguien se erija en autofundador absoluto sin aceptar ningún tipo de limitación resultado de nuestra propia contingencia y de la presencia de una realidad que se resiste a ser definitivamente manipulada. La obsesión por la "justicia" termina llenando los cementerios de cadáveres. Pero lo mismo se puede decir de la versión extrema de la otra corriente, la duramente liberal; la obsesión por la libertad individual, la renuncia a cualquier intervención correctora en una dirección de progreso, termina llenando los cementerios a la misma velocidad que su prima hermana. Y aquí nos encontramos, ante los mismos dilemas a los que hacíamos alusión al principio; huímos corriendo de toda pesadilla totalitaria porque ya sabemos de qué va, pero sólo para encontrarnos con una nueva pesadilla. Si Platón y Sócrates tuvieron grandes dificultades para superar los límites del relativismo asociado a la democracia, no iba a ser menos en nuestro caso.

### 3. CAMBIAR EL MARCO DE REFERENCIA

Parece ser que necesitamos un nuevo marco de referencia para evitar caer en la trampa en la que nos encontramos. Podemos empezar por revisar alguno de los supuestos básicos del modelo democrático actualmente vigente, sin renunciar a nada de lo mucho conseguido por la tradición occidental. Y empecemos por la apuesta laicista, es decir, por la negativa a aceptar ninguna referencia a la trascendencia o a la tradición, como algo ya dado que hay que tener en cuenta. Fácil es superar lo segundo, pues ya hace tiempo que se viene denunciando la falacia cartesiana de intentar partir de cero. Adorno ya nos lo había recordado y toda la tradición hermenéutica insiste en que es necesario elaborar nuestra crítica racional partiendo de y teniendo en cuenta la tradición.

Más arduo parece recuperar esa trascendencia a la que apelaba Platón, pero quizás no lo sea tanto. Podríamos empezar por cuestionar algo que todo el mundo, siguiendo quizás a Weber, da por supuesto: que la modernidad se construye en oposición a todo tipo de apelación a la trascendencia. Posiblemente el que primero llamó la atención sobre el trasfondo teológico de la democracia moderna fue Carl Schmitt. Es más, en casi todos los autores clásicos, la presencia de esa referencia a la trascendencia no sólo está implícita, sino que es explícitamente mencionada, aunque tengamos una excesiva tendencia a pasarla por alto, más que nada porque contradice nuestros supuestos previos. El caso de Kant, por no citar otros, es obvio. No es posible explicar ahora cómo llega a producirse la renuncia definitiva a la trascendencia; en todo caso, me permito sugerir que una de las explicaciones puede ser un deslizamiento desde el problema de la fundamentación hacia el problema de la decisión. Una cosa es que nos veamos abocados a tener que decidir por nosotros mismos los valores que deben regir nuestra vida social y política, y eso parece ser inapelable, y otra cosa es que pensemos que es nuestra decisión la que fundamenta los valores y normas que hemos seleccionado.

Quizás la tensión platónica entre el paradigma y la mimesis era algo más juicioso, aunque tal y como él la formuló es posiblemente irre recuperable. Entre otras cosas, porque, como Nietzsche bien subrayara, hay en Platón una nostalgia de la trascendencia que viene dada por una incapacidad para aceptar los límites de la finitud humana, es decir, aceptar que "no hay más cera que la que arde". El dilema socrático-platónico que nos obliga a elegir entre el relativismo completo o la apelación a una objetividad que sirva de último criterio, es posiblemente un dilema mal planteado del que no acabamos de librarnos. La versión moderna de ese dilema es lo que Bernstein llama la ansiedad cartesiana: la obsesión por buscar un punto de apoyo definitivo que nos libre de nuestros miedos a la libertad y al desamparo. Debemos aceptar las consecuencias de que hemos sido abandonados ante nuestra libertad por Dios (una experiencia, por cierto, decisiva para el Dios hecho hombre del cristianismo), al menos en el sentido de que tenemos que tomar las decisiones últimas nosotros mismos. Pero eso no debe llevarnos a una regresión infantil, queriendo erigirnos a nosotros mismos en dioses, lo cual nos lleva a aceptar igualmente que la búsqueda de la verdad y de la bondad, aspiraciones ineludibles de una democracia, implica la confianza en la Verdad y la Bondad como último horizonte de sentido, o como concepto límite de verdad ideal.

El otro marco de referencia que debe ser absolutamente modificado si es que queremos salir del atolladero es el del individualismo radical en el que se basa nuestra actual manera de entender la democracia. Es cierto que ha existido toda una tradición que ha intentado preservar el sentido de la comunidad frente a cualquier reducción individualista, especialmente la tradición libertaria a lo largo del s. XIX. Bakunin siempre insistió en que la libertad sin igualdad es tiranía y la libertad sin igualdad es opresión. El anarquismo puede ser entendido como un esfuerzo permanente por mantener al mismo tiempo la libertad individual y la solidaridad comunitaria. La otra gran tradición que ha mantenido la misma posición ha sido el personalismo, con la ventaja añadida que la ha plasmado en una seria profundización del concepto de persona como superación de los límites del individualismo, recogiendo igualmente esa referencia a la trascendencia que antes mencionaba. Desgraciadamente, estas dos aportaciones han tendido a ser poco apreciadas por el pensamiento de izquierdas en general, aunque últimamente son numerosas las obras que se mueven en esa dirección, es decir en el esfuerzo por elaborar una radicalización del paradigma democrático basada en ese cambio del marco de referencia.

---

**Félix García Moriyón**  
**Catedrático de Instituto de Bachillerato**  
**Miembro del I. E. Mounier**