

Fundamentos axiológicos de la democracia

Agustín Domingo Moratalla

*Profesor Titular de Ética. Universidad de Valencia.
Miembro del Instituto E. Mounier.*

1. Problemas con la denominación de origen

Con la que está cayendo en nuestro país parece sarcástico dedicar unos días para reflexionar sobre el tipo de democracia que queremos. En lugar de ponernos a recoger basura y retirar escombros, no se nos ocurre otra cosa más interesante que preguntarnos por una «democracia real», es decir, por una «verdadera» democracia. Como si las democracias *de pata negra* fueran tan fáciles de encontrar, como si no supiésemos que la democracia auténtica es aquella que tensa el arco entre una democracia existente y una democracia deseable. Lo que sucede es que aquí no hay ni arco, ni tensión, ni democracia deseable, tan sólo una caricatura de democracia que no sabemos exactamente como tensar.

Para que haya una mínima tensión, buscamos algunos apellidos que la puedan calificar, andamos locos buscando una denominación de origen con la que hacer presentable este producto. No vamos a detenernos en los numerosos apellidos que se le han buscado, liberal, popular, social, radical, participativa, representativa, gobernada, gobernante, de los antiguos, de los modernos, etc. En realidad, la determinación del apellido no es lo menos importante ya que sin él no sabremos de quién es la criatura; o lo que es lo mismo, son los apellidos los que nos permiten explicar el origen genético de aquello a lo que nos estamos refiriendo y que Lincoln describía como «el gobierno del pueblo, con el pueblo y para el pueblo».

No todos le ponen el mismo apellido porque se están refiriendo a orígenes distintos, es decir, no todas las teorías de la democracia son

el resultado de la misma antropología y metafísica, no todas han determinado quiénes son sus antepasados. Ahora bien, quieran o no reconocer a sus padres, haya o no hayan sido legitimadas por ellos, todas tienen un origen, todas tienen detrás no sólo una forma de organizar la sociedad, sino una forma de pensar el hombre y de situarse en la historia. Es más cómodo no intentar hacer el árbol genealógico, pero ello no evita que se le reconozcan ciertos «aires de familia»: unos se parecen porque arrancan del sujeto, otros porque arrancan de la historia y casi todo se reconocen herederos de unos u otros valores.

Sin embargo, la pregunta por los valores es una pregunta nueva y compleja. Ha surgido después de que la modernidad haya desplazado *lo sagrado* de la vida pública y lo haya relegado al ámbito de la vida privada. Ahora necesitamos valores compartidos para legitimar el origen de nuestras formas de organización social, necesitamos un fundamento firme para fundar el derecho con el fin de que no sea ni arbitrario ni ahistórico. Parece que los valores nos dan la respuesta adecuada porque nos proporcionan la firmeza que precisan unos órdenes sociales que quieren, a la vez, el cambio y la permanencia. Los valores van a ser la respuesta a la que el iusnaturalismo y el positivismo intentaron responder. La herencia de Max Scheler se ha dejado sentir en toda la filosofía jurídica y, de hecho, la apelación que a estos realizan las recientes constituciones tiene ahí en él su raíz más inmediata.

Pero también es una pregunta compleja porque deseamos resolverla sin acudir a ningún tipo de metafísicas, como si los valores fue-

ran entidades imaginarias que se pueden ver todos los días, a todas las horas e independientemente del estado mental del observador. Y lo que es más grave, como si el orden de los valores fuera homogéneo, como si no tuviéramos que partir de la pluralidad radical, como si siempre tuviésemos claro que la justicia es más importante que la amistad, la libertad que la seguridad. El 29 de Noviembre de 1991, en la inauguración del Foro Príncipe de Asturias, Octavio Paz señalaba este problema con las siguientes palabras:

La pluralidad de los valores y su carácter temporal y relativo nos somete a contradictorias difícilmente soportables... La democracia moderna resuelve la contradicción entre la libertad individual y la voluntad de la mayoría mediante el recurso al relativismo de los valores y el respeto al pluralismo de las opiniones... Nuestro relativismo es racional o, más bien razonable. Asegura la coexistencia de los dos principios, el del gobierno de los representantes de la mayoría y el de la libertad de los individuos y de los grupos; al mismo tiempo, le retira al hombre algo que, desde su aparición sobre la tierra, desde las primeras bandas del paleolítico, ha sido consubstancial con su ser: el sentirse y saberse parte de un grupo con creencias, tradiciones y esperanzas comunes.¹

Aquí es donde se plantean lo que en ciencias sociales llamamos antinomias de la acción, es decir, conflictos de valores que parecen irresolubles: ¿cuál es la elección moral cuando es preciso mentir o perder, matar o ser vencido? De nuevo, nos colocamos a los pies de M. Weber preguntándonos cómo es posible, en el devenir de la acción histórica, tener convicciones y ser responsable, porque hasta ahora muchos se habían creído que la democracia se defendía mejor sin convicciones.

2. El politeísmo ingobernable

No vamos a detenernos en subrayar la importancia del pluralismo para la vida democrática, pero sí es importante recordar que nuestro país ha pasado aceleradamente del monismo al politeísmo moral. Las consecuencias de estas aceleraciones aún las estamos padeciendo y aún nos cuesta trabajo explicar a nuestros alumnos que ni el pluralismo ni la democracia se pueden defender desde planteamientos éticos

que postulen un subjetivismo moral. Ahora bien, la Escyla del subjetivismo no se sortea únicamente con el Caribdis del pragmatismo, es decir, con cierto «concordismo» moral en el que todo es negociable, pactable y consensuable. La *capacidad de diálogo* que exige el pluralismo no puede identificarse con la *inutilidad para la firmeza*. Da la impresión de que nada es firme, de que todo se desvanece en el aire.

Pero esta identificación sólo dura cuando no nos afecta a nosotros, parece que todo el mundo acepta el relativismo moral pero quiere que no le afecte a él. Este politeísmo parece ser un lujo intelectual que nos podemos permitir cuando les afecte a los demás, nosotros queremos que se nos sigan respetando los derechos, que no nos falten pensiones, escuelas u hospitales. Queremos que el estado siga garantizando y gestionando una serie de servicios universales, que siga respondiendo a los derechos que exigimos, pero no se nos ocurre pensar que el Estado somos también nosotros. Unos más que otros, pero esa es la verdad. Algo grave está sucediendo cuando al *Estado de derecho* no le acompaña la *revolución de la responsabilidad*. Es hora de recordar la famosa fábula de Mandeville en la que de los vicios privados emergen las virtudes públicas ¡como si fomentando públicamente el juego y la trivialidad dispusiéramos de mejores servicios públicos!

Para algunos analistas como D. Bell, se trata plantear con seriedad las contradicciones culturales del capitalismo porque es difícil mantener el equilibrio entre nuestra condición de ciudadanos, burgueses e individuos. Se trata de un difícil equilibrio que intentan mantener a toda costa los discursos políticos. De esta forma, se trata de armonizar lo que parece inarmonizable, la arbitrariedad con el deber, el bienestar con la justicia, la seguridad con la libertad. Ya nos estamos empezando a dar cuenta de que no podemos seguir mucho tiempo así porque las democracias se están convirtiendo en sistemas ingobernables. La tensión social aumenta porque se reclaman a los gobiernos más reivindicaciones, pero estos no pueden satisfacerlas porque dicen no disponer de recursos.

Una ingobernabilidad de la que ha levantado acta la izquierda más seria denunciando una *enfermedad cultural* sin precedentes. Con ello no se ha quitado la vista de la economía ni de la política, pero sí se ha reconocido una de las fuentes de problemas que hasta entonces no se había querido considerar. Hasta hace poco la simplificación era evidente: sólo la economía política puede distribuir la riqueza que el capitalismo genera, sólo el Estado puede velar por una justicia que el mercado desatiende. Han tenido que ser tradiciones más humanistas y menos estatistas las que hayan despertado a la izquierda de este sueño dogmático. Un sueño que no era nuevo y que convertía al Estado en el administrador de la felicidad colectiva en forma de «Estado de bienestar».

Descontentos con una sociedad civil burguesa y mercantil, el Estado tenía que corregir y sanear las enfermedades de la sociedad industrial. Si los vínculos comunitarios fueron sustituidos por el salario, el contrato y el interés impersonal, ahora es el Estado el que administra las pensiones, el que controla los contratos y el que vela por el interés de las mayorías parlamentarias. Los vínculos comunitarios fueron sustituidos por los vínculos jurídicos y éstos por vínculos administrativos. Pero el problema no es el cambio en la naturaleza del vínculo porque incluso hoy el nuevo vínculo tiene el nombre de internet. El problema es que para las actuales democracias no se considera la *necesidad del vínculo*, es decir, se puede gobernar democráticamente desde una sociedad fragmentada, de hecho, cuando se habla de la sociedad de los dos tercios y cuando políticamente se hace muy poco por la lucha contra la exclusión, lo que se está poniendo en cuestión es la misma necesidad del vínculo.

Parecía que el tema de los valores era más importante de lo que pensábamos porque apunta no a individuos que viven democráticamente gracias a unos derechos que se les reconocen, sino a vínculos que dan sentido a la acción social. Tampoco podemos pensar que la proclamación de unos valores garantiza su práctica, debemos estar muy atentos porque el problema no está tanto en su proclamación co-

mo en su vivencia. Pero la acción social es más compleja de lo que creemos, por ello la ingobernabilidad no sólo es una cuestión individuo-Estado, como si lo que el individuo ganase lo perdiera el Estado. No estamos ante un juego de suma cero y por ello las interpretaciones estatistas o individualistas son moralmente deficitarias.

3. La democracia post-liberal

El diagnóstico de la ingobernabilidad no puede plantearse al margen de la revisión del liberalismo político a la que estamos asistiendo en los últimos años. Ya no se habla únicamente de un liberalismo procedimental, se habla también de un liberalismo comprensivo, es decir, un liberalismo que no se desentiende de los ideales de vida buena que tienen los ciudadanos que participan en el juego democrático. Esto significa que desde la propia tradición liberal se están pensando de nuevo problemas que parecían resueltos como el consenso, la neutralidad, la justicia o la tolerancia de las minorías culturales. Parece que el ideal democrático no es únicamente un ideal formal o procedimental, parece que la concepción Schumpeteriana de la democracia se está revisando. Recordemos que Schumpeter (1942) también pretende asegurar la gobernabilidad en un entorno capitalista y por ello reduce la democracia a la elección de los representantes. Lo importante no es *que gobierne el pueblo*, sino *que el pueblo elija bien a los representantes*. Desde entonces la democracia no ya no es incompatible con el capitalismo sino que es consubstancial con él porque precisa de un mercado particular, el *mercado del voto*. ¿Cómo medir este giro que se ha producido desde el «valor del voto» al «mercado del voto»?

Nos encontramos así ante una revisión del concepto clásico de democracia. Como algunos analistas han señalado, ahora la democracia presenta *un rostro bifronte*:

...por un lado, consiste en un sistema competitivo por el voto popular; por otro, en un sistema de garantías de los derechos fundamentales. Disfuncionalidad asimétrica que le otorga un cierto dinamismo: se contraponen una versión de derecha de democracia, que

ANÁLISIS

insiste sobre todo en la libre competencia de las élites políticas por el liderazgo, a otra de izquierda, que pone énfasis en las libertades y derechos fundamentales de las personas y los colectivos. De esta doble faz resulta la considerable *capacidad integradora* de que da muestra la democracia moderna.²

En efecto, nos hallamos ante una democracia más compleja de lo que nos creíamos, algo más que una democracia procedimental porque garantiza unos derechos pero que no supone ningún tipo de ideal de vida, ningún tipo de proyecto moral capaz de entusiasmar a nadie. Aunque la lucha por los derechos y las libertades no puede considerarse un proyecto político menor, lo que no podemos hacer es resignarnos a que decidan por nosotros, a que administren nuestras libertades y a que nos vendan como justicia lo que es tan sólo legalismo.

Así pues, parece que la integración es el gran desafío. El procedimentalismo democrático ha sustituido el *debate* parlamentario por la *negociación* parlamentaria, si no hay una búsqueda de verdades, bienes o ideales comunes si no se parte del supuesto de que no podemos llegar a ningún acuerdo, entonces podemos afirmar que la *persuasión* ha sustituido a la *argumentación*. La función del sistema democrático no es llegar a ningún tipo de acuerdos sobre el bien común, sino negociar indefinidamente, calcular indefinidamente y, sobre todo, limitar la decisión política sólo a cuestiones electoralmente relevantes. Como si la democracia se redujese sólo a decidir entre alternativas indeseables y no tuviera que ver con algún ideal de vida buena, por modesto que este fuera.

Dos autores tan distintos como A. MacIntyre y R. Dworkin nos advierten que la integración es más complicada de lo que parece porque sólo es posible cuando introducimos nociones sustantivas como las de bien común, responsabilidad o virtud y, sobre todo, cuando nos separamos de paradigmas en los que se ha creado un concepto artificial como el de individuo para explicar toda la acción social. No se trata únicamente de integrar grupos sociales dentro de un sistema, sino de disponer de una *identidad integrada*. La polarización social y la frag-

mentación del yo tienen que pensarse junto a una teoría de la democracia para ver la necesidad de coordinar los presupuestos antropológicos que están en juego.

En este sentido, MacIntyre denuncia la creación del individuo como un invento moderno:

...si el yo se separa decisivamente de los modos heredados de teoría y práctica en el curso de una historia única y singular, lo hace en una variedad de maneras y con una complejidad que sería empobrecedor ignorar. Cuando se inventó el yo distintivamente moderno, su invención requirió no sólo una situación social bastante novedosa, sino también su definición a través de conceptos y creencias diversos y no siempre coherentes. Lo que entonces se inventó fue el individuo...³

Y a su vez la desintegración que supone una vida política escindida:

La mayoría de nuestros contemporáneos tienden a vivir a caballo entre las dos posturas aceptando —normalmente sin cuestionarlo— las asunciones de las formas individualistas y liberales dominantes de la vida pública, a la vez que apelan, en diferentes áreas de su vida, a una variedad de recursos generados por la tradición de pensamiento y de acción, transmitidos desde una variedad de fuentes familiares, religiosas, culturales, educativas y sociales.⁴

Dworkin nos advierte que la integración precisa partir de una distinción: entre *acción colectiva estadística* y *acción colectiva comunitaria*.⁵ En la primera lo que hace el grupo es sólo una función de lo que hacen los individuos por su propia cuenta, sin conciencia de obrar en tanto que grupo; aplicada a la democracia, las decisiones se toman sobre la base de un cálculo de votos, sobre la base de los deseos y preferencias considerados de uno en uno. En este caso es necesaria e imprescindible la regla de la mayoría. La segunda es aquella en la que el individuo actúa teniendo conciencia del grupo, como sucede en la interpretación de una sinfonía por parte de una orquesta; no sólo es importante que cada individuo interprete correctamente la partitura, sino que todos actúen como una orquesta. Esto sólo es posible si los miembros del grupo comparten ciertos ideales a través de los límites que pesan sobre la decisión mayoritaria.

Presupuestos éticos para una democracia real

Para clarificar más esta segunda opción y no caer en un comunitarismo fácil, Dworkin distingue entre acción comunitaria *integrada* y acción comunitaria *monolítica*. En el primer tipo de acción colectiva se reconoce la importancia del individuo, en la segunda se la niega. La importancia de esta distinción se encuentra en la respuesta a la pregunta por la responsabilidad dado que en la acción comunitaria integrada los actores comparten comportamientos que dan lugar a responsabilidad tanto colectiva como individual. Lo importante de esta clarificación es que la unidad de responsabilidad que forman no supone una unidad colectiva de juicio. Esto significa que a pesar de que no exista unidad colectiva de juicios en una democracia, sí hay una *unidad colectiva de responsabilidades*. De ahí que, aunque podamos mantenernos indiferentes ante la dispersión y diversidad de juicios, nuestra indiferencia no pueda alcanzar a las responsabilidades, por eso una fundamentación de la democracia debe alertar sobre las responsabilidades compartidas y sobre los juicios que las legitiman. Con ello no se hipoteca el principio de autonomía, sino que se alerta sobre la necesidad de un gobierno que asegure las condiciones para que sus ciudadanos tengan juicio propio.

Para ello, conviene recordar los tres principios que Dworkin considera imprescindibles:

De participación: encontrar cada ciudadano su puesto;

De implicación: reciprocidad en la igualdad;

De autonomía: cierta tolerancia es precisa para que una democracia comunitaria integrada no se convierta en una democracia comunitaria monolítica.

Principios que, por muy moderado que sea el comunitarismo, una democracia personalista tendrá que considerar junto con otros planteamientos que sólo en germen podemos presentar:

1. Los límites filosóficos que presentan las actuales teorías de la democracia cuando no deciden llegar hasta el final de sus argumentaciones, es decir, cuando se limitan a discutir cuestiones de procedimiento, teorías de la justicia, formas de consenso o teoría de los derechos.

2. Las posibilidades de la propia tradición como oferta teórica y práctica en la que no se evitan ni las preguntas últimas ni las preguntas fundamentales. Aún sigue siendo importante discernir entre los humanismos al uso porque muchas teorías de la democracia consideran dolorosas y evitables las preguntas por el tipo de humanismo que se defiende.

3. La necesidad de conocer las posibilidades inexploradas, teóricas y prácticas, que ofrecen los pensadores que se han tomado en serio al ser humano para pensar la democracia y no al revés. Es lamentable que cuando los problemas de la democracia se complican, muchos de los teóricos de la democracia hayan apostado por su simplificación. Es lamentable que cuando el horizonte de visibilidad se nos ensancha, se nos estrechen las perspectivas intelectuales. Ahora más que nunca es preciso saber qué estamos ofreciendo, no sea que nos suceda con una democracia sin humanismo lo que Ortega pensaba que les sucedía a los «señoritos satisfechos»

...ha venido a la vida para hacer lo que le dé la gana... es el que cree poder comportarse fuera de casa como en su casa, el que cree que nada es fatal, irremediable e irrevocable... un hombre nacido en un mundo demasiado bien organizado del cual sólo percibe las ventajas y no los peligros. El contorno lo mimó porque es civilización —esto es, una casa— y el hijo de familia no siente nada que le haga salir de su temple caprichoso, que incite a escuchar instancias externas superiores a él, y mucho menos que le obligue a tomar contacto con el fondo inexorable de su propio destino.⁶

Notas

1. Paz, O., «La democracia: lo absoluto y lo relativo», *Revista de Occidente*, 10 (1992), 8-25.
2. Sotelo, I., «Una reflexión histórica sobre la democracia», *Boletín del Instituto alemán*, 10 (1988-1989), 11.
3. MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, 86.
4. MacIntyre, A., *Justicia y racionalidad*, Ediusna, Madrid, 1994, 377.
5. Previamente, ha señalado que todas las constituciones tienen dos tipos de disposiciones, unas *estructurales* en las que se constituyen y definen los poderes y otras *limitacionales* que impiden restringir la libertad. El texto se encuentra en Lenoble, J. y Dewandre, N. (eds.), *L'Europe au soir du siècle*, Seuil, París, 1992.
6. Ortega, J., *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, 102.