

Motivación *y* democracia

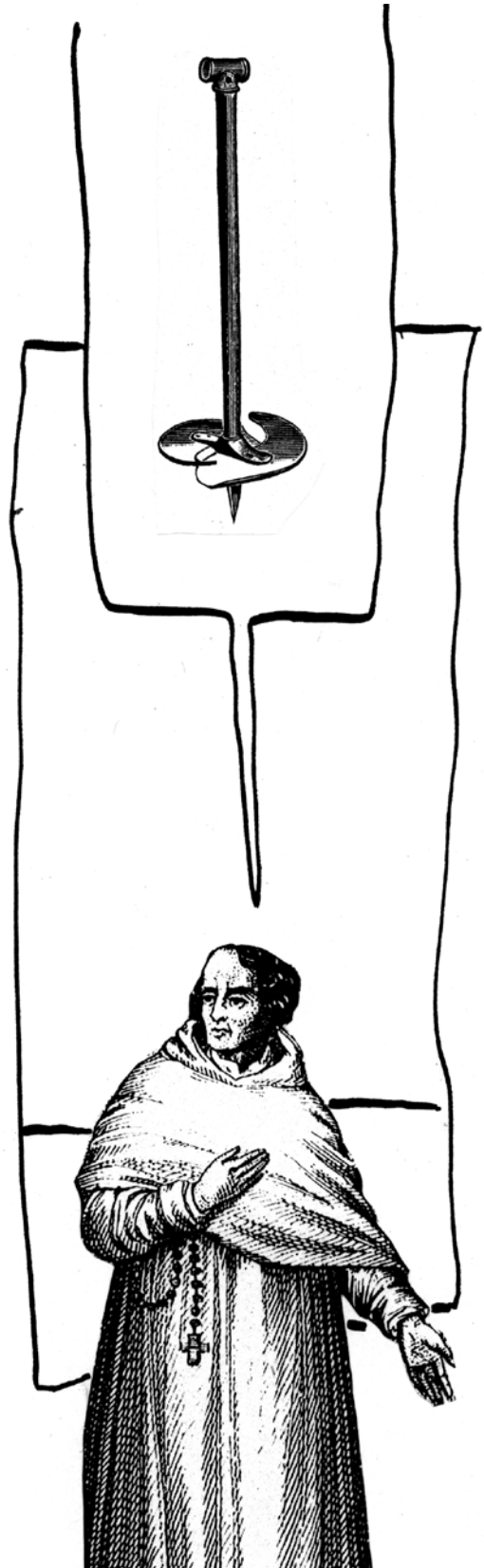
Sebastián Urbina

Dos perspectivas de la democracia

Aunque hay más, vamos a suponer que existen dos formas diferentes de entender la democracia. Por un lado, la democracia como un conjunto de procedimientos y, por otro lado, la democracia como un conjunto de procedimientos y, además, algunos valores sustantivos. En ambos casos, siempre nos estamos refiriendo a la democracia indirecta. Así pues, no nos referimos a la democracia directa de la Antigüedad, considerada por Aristóteles, entre otros, como una mala forma de gobierno. Queda claro que aquí nos estamos refiriendo, pues, a la denominada democracia representativa.

Asimismo, sostenemos aquí que la democracia debería funcionar, hasta cierto punto, como un ideal, o sea, debería haber una tensión entre lo que es la democracia (según algunas descripciones de la misma) y lo que debería ser (según algunas teorías normativas). Pero no sólo sería bueno que hubiese esta tensión sino que creo que la hay, en diversas formas e intensidades. Una tensión entre las diversas descripciones de una realidad sociopolítica determinada (democrática en nuestro caso) y las propuestas normativas que evalúan estas descripciones o que establecen parámetros de excelencia que deberían alcanzarse. Estas propuestas normativas deberían esclarecernos (aquí y ahora) cómo esta tensión debe materializarse en relaciones sociales concretas, básicamente de carácter jurídico, político y moral. Por otra parte, la democracia precisa de motivaciones movilizadoras, puesto que las reglas, los procedimientos, por sí solos, no son suficientes.

En este sentido, Henri de Saint Simon (1760-1825), uno de los principales representantes de la sociología positivista clásica, tenía una gran confianza en una nueva clase, la nueva clase industrial. Ellos formarían el núcleo de la nueva sociedad industrial. Sin embargo, se percató de que apelar a una nueva sociedad, la sociedad industrial, no era



suficiente. Saint Simon vio que se necesitaba una fuerza motivadora y propuso la “religión de la industrialización”. La ciencia, la tecnología, la industrialización, necesitan ser complementadas por alguna clase de religión, es decir, alguna utopía.

Augusto Comte (1798-1857) siguió un camino similar. Puso el acento, no sólo en la organización industrial de la sociedad sino también en su organización científica. Sin una fuerza motivadora (sin un marco ideológico), la nueva “sociedad positiva” y sus reformas fundamentales no podrían prosperar. Comte propuso una “religión positiva de la humanidad” basada en el culto de la ingeniería.

Asimismo, puso de manifiesto la importancia de la dimensión comunitaria, es decir, la *Gemeinschaft*. Como es sabido, el sociólogo alemán Ferdinand Tönnies (1885-1936) llama *Gemeinschaft*, a la comunidad, que es una agrupación basada en relaciones personales cuya razón de ser está en ellas mismas (por ejemplo, la familia), a diferencia de las *Gesellschaft*, o asociación, agrupación organizada racionalmente para obtener algunos fines externos (por ejemplo, una empresa mercantil). También el sociólogo Emile Durkheim, dentro de la tradición sociológica positivista, incluyó la religión dentro de su marco teórico.

No obstante, cuando E. Durkheim escribió sus obras más importantes estaba claro que su sociedad, y Europa en general, era ya una sociedad secularizada. Propuso adoptar un ideal colectivo, el ideal científico. A su juicio, los ciudadanos debían interiorizar la búsqueda de la verdad, la claridad y el rigor en la argumentación, además de otras virtudes propias de los científicos.

La cuestión que pretendo subrayar es la siguiente: ya no vivimos en sociedades religiosas sino en sociedades secularizadas. El problema que se nos presenta es si todavía necesitamos alguna fuerza motivadora para afrontar con éxito algunas de nuestras tareas normativas más importantes. Concretamente, ¿puede la democracia tener éxito si sólo la vemos como un conjunto de procedimientos (o como un mecanismo) para resolver algunos problemas, tales como la cohesión social, el control del gobierno y su sustitución periódica, de modo pacífico y ordenado?

Un elemento importante (que E. Durkheim enfatiza) estriba en el hecho de que no podemos pensar en una sociedad sin un proceso de simbolización. Los sistemas simbólicos hacen posible la cohesión social. Una vez que hemos asumido un orden simbólico el siguiente paso consiste en el orden ritual. El problema es que difícilmente alcanzaríamos el objetivo de la cohesión social, nacida de una fuerza motivadora, si no creyéramos en ella. ¡Cuán tragicómicos pueden llegar a ser los rituales si reparamos, por ejemplo, en los últimos años de la antigua Unión Soviética!

De ahí que la hipótesis debería ser la siguiente: Para

que la democracia funcione bien, se debe asumir una fuerza motivadora compartida por la mayoría, al menos, de la ciudadanía. La democracia no triunfará por sí misma, si es entendida únicamente como un conjunto de procedimientos. Por otro lado, ya no vivimos en sociedades religiosas. ¿Acaso creemos los ciudadanos occidentales en algo que no sea nuestro propio interés? A este respecto, doy por supuesto que la democracia no puede tener éxito en virtud, únicamente, de razones autointeresadas. Entonces, ¿qué significa respaldar la democracia mediante razones morales?

Algunos dicen que la democracia es sólo una forma de gobierno, es decir, una serie de instituciones políticas. Algunos dicen que la democracia no sólo es una serie de instituciones políticas sino que, además, es un conjunto de ideales, básicamente libertad e igualdad. Podría aventurarse por tanto que ya hemos resuelto el problema de la fuerza motivadora, sobre la base de estos dos ideales básicos, sin importar la forma concreta de su implementación. Al menos en nuestro contexto político suele entenderse por libertad, el que podamos decidir por nosotros mismos (dentro de un marco normativo), y que esto es mejor que otras opciones alternativas. Y esta capacidad debe ser reconocida, no sólo en mi propio interés y provecho sino también en el interés y provecho general. Por lo tanto, la democracia apoya la libertad individual de los ciudadanos. Sobre esta base hacemos lo que nos gusta, exceptuando lo que prohíben las leyes vigentes. Existen, además, otras limitaciones, como la moralidad y los buenos modos, pero no nos compete tratarlas aquí. Es decir, la democracia y la libertad reposan sobre la elección individual. Nuestra fuerza motivadora descansaría en la posibilidad de dirigir (hasta cierto punto) nuestras vidas, según nuestras propias elecciones e intereses. Así pues, deberíamos respaldar la democracia porque da una mejor opción, que otras alternativas políticas, para dirigir nuestras propias vidas, dentro de unos límites.

¿Acaso encontramos suficiente fuerza motivadora si nos atenemos únicamente a nuestro individualismo autointeresado? Si la respuesta es afirmativa, deberíamos preguntarnos cómo puede ser verdad. Si la respuesta es negativa (como yo creo), deberíamos distinguir dos fórmulas para abordar este problema de la fuerza motivadora. Una fórmula consiste en lo que podría llamarse como “patriotismo emocional”; la otra fórmula, tal como Habermas la denominó, es el “patriotismo constitucional”. Dos respuestas generales que deberían situarse en un contexto espacial y temporal.

Sustitutos modernos de la religión

Entiendo por ‘patriotismo emocional’ y ‘patriotismo constitucional’ dos vías diferentes para elaborar dimensiones ineludibles de nuestra vida social: la *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft*. Como es sabido, Ferdinand Tönnies distinguió entre dos formaciones sociales fundamentales:

Gemeinschaft (o comunidad) y Gessellschaft (o asociación). Son conceptos para una mejor comprensión de la sociedad y de nosotros mismos. Aunque representen realidades y relaciones diferentes, ambos conceptos están entrelazados. El matrimonio, por ejemplo, se puede entender como comunidad debido a la importancia de la relación personal y además porque esta relación personal tiene sentido por sí misma. En cambio, una fábrica produce relaciones económicas y personales pero dichas relaciones tienen un fin externo.

Nuestras sociedades no son (afortunadamente) como los matrimonios pero lo que trato de decir es que hay una cierta imbricación de las dos dimensiones conceptuales señaladas. No podemos, por tanto, prescindir de las asociaciones (o de ciertas formas de ellas) como no podemos prescindir de la comunidad (o de ciertas formas de ella). En suma, la democracia participa de ambas dimensiones, de la dimensión de la Gemeinschaft y de la dimensión de la Gessellschaft.

A partir de una cierta comprensión del 'patriotismo constitucional', podríamos soslayar los peligros del 'patriotismo emocional' y alcanzar –al mismo tiempo– alguna fuerza motivadora. No obstante, se podría preguntar: ¿por qué, simplemente, no rechazamos cualquier clase de patriotismo? Porque supongo que, dejando de lado lo 'sagrado', se hace más difícil entender adecuadamente la vida social. A este respecto, Robert Nisbet dice que la razón de introducir el aspecto religioso –sagrado, en sociología–, no es el interés analítico y descriptivo ante el fenómeno religioso, que podían tener Durkheim y Weber, sino la utilización de lo religioso-sagrado como una perspectiva para entender mejor fenómenos claramente no religiosos: autoridad, estatus, comunidad y personalidad.¹

A diferencia de K. Marx, que pensaba que antes de abolir la religión se deberían cambiar las condiciones que la permitían, la corriente principal de la sociología, es decir, los Comte, Tocqueville, Weber, Durkheim y Simmel, no creían que los fenómenos religiosos fueran sólo superstición (si bien Marx entendió la religión como ideología) y que no desaparecería incluso si las condiciones sociales cambiaran. No digo que los fenómenos religiosos jueguen un papel tan importante en nuestras sociedades como antaño. El problema es si podemos prescindir de los sustitutos de la religión en nuestras sociedades modernas y si la democracia, entendida como mecanismo o procedimiento para satisfacer nuestro autointerés, tiene suficiente fuerza motivadora para defenderla y ensalzarla.

En este sentido, vale la pena destacar que un filósofo de la ciencia (de tendencia positivista) como Mario

Bunge, dice que la actividad científica es una escuela de moral, puesto que requiere la adquisición o el refuerzo de los siguientes hábitos: honestidad intelectual, juicio independiente, valentía intelectual (es decir, decisión en defender la verdad), amor por la libertad intelectual y sentido de la justicia.² Se podría decir que, aquí, nos encontramos ante una solución. Los científicos poseen una moralidad especial que enriquece su labor científica y los demócratas poseen una moralidad especial que enriquece la vida democrática. Pero, ¿por qué los demócratas deberían preocuparse por la moralidad? ¿Por qué no preocuparse únicamente por su propio interés? Esto nos conduciría al importante problema de las razones prudenciales y morales. ¿Podemos confiar en otros si todo el mundo se comporta sólo sobre la base de razones prudenciales? ¿Por qué habríamos que tener un interés altruista en los demás? ¿Son suficientes las razones prudenciales? No trataré aquí estas importantes y complejas cuestiones.

A menudo se dice (desde perspectivas comunitaristas) que nuestra identidad nos permite definir qué es y no es importante, en una sociedad dada. Significaría, según las mismas fuentes, que yo no puedo crear un marco de referencia porque yo soy quien soy, debido a que he crecido en un marco de referencia dado. En este aspecto, nuestro comportamiento tiene sentido mientras esté relacionado con un conjunto complejo de tradiciones, fines, propósitos, intereses, deseos, etc. En general, esta opinión se relaciona con la existencia de algún bien 'objetivo' que constituiría a los sujetos como sujetos morales y tendría primacía sobre ellos. Sin embargo, no todos los comunitaristas defienden esta opinión. Martha Nussbaum relaciona ciertas capacidades morales básicas no a concretas tradiciones (como hacen MacIntyre y otros) sino a ciertos requisitos mínimos, que podrían definirse de forma multicultural, para alcanzar una vida deseable y floreciente.³

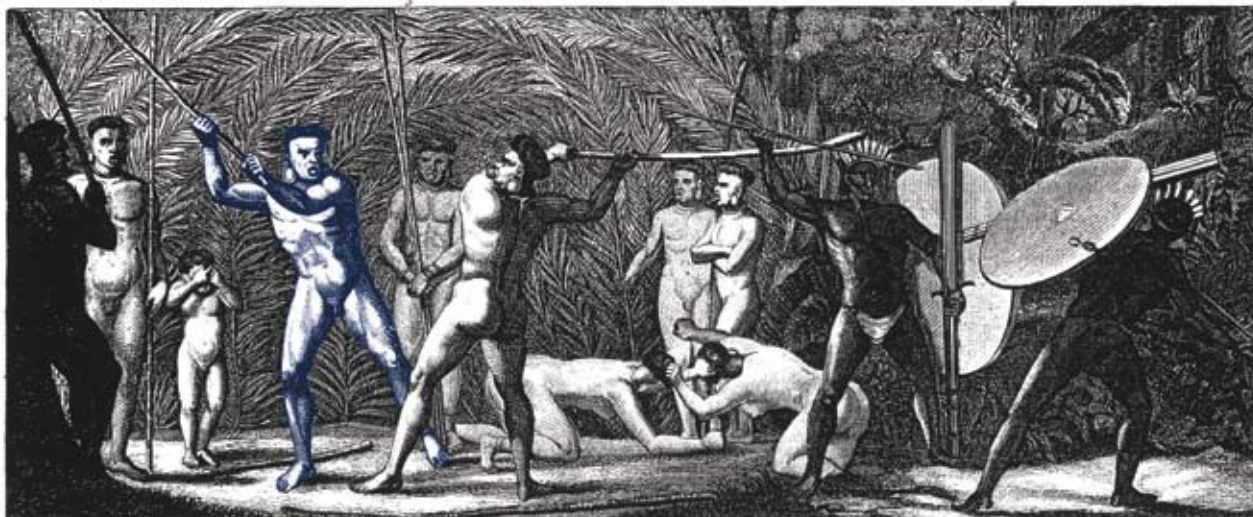
El complejo trasfondo que da sentido al comportamiento humano es más rígido en ciertas sociedades (por ejemplo, Afganistán) que en otras (por ejemplo, Suecia). Así pues, nuestro inevitable background comunitario, nuestra legislación y nuestra identidad son bastante flexibles para permitir una cierta distancia y criticar, en su caso, al supuesto bien 'objetivo'. Esto significa que el 'bien'—en las sociedades pluralistas— no es unívoco y no tiene un significado estático y absoluto. En nuestras sociedades modernas, lo bueno no tiene una interpretación teleológica objetiva. Significa que el 'bien' (o lo 'bueno') en estas sociedades, es más flexible y relativo que en otras (como Afganistán) aunque no completamente.

Esto es así, entre otras cosas, porque la interacción entre la moralidad positiva y la moralidad crítica es más fuerte en Suecia, por ejemplo, que en Afganistán, don-

¹ Nisbet, R; La Formación del Pensamiento Sociológico (dos volúmenes), Amorrortu, Buenos Aires, 1969, p. 65.

² Bunge, M; Ética y Ciencia, siglo veinte, Buenos Aires, 1976, p. 35.

³ Crocker, D; Functioning and Capability. The foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic, en Political Theory 20, 4 (1992), pags. 584-612.



de algunas de las desviaciones del 'bien objetivo' son severamente castigadas. ¿Podemos compensar el debilitamiento de los 'bienes objetivos nacionales' con los 'bienes normativos universales' como los derechos humanos? ¿Deberíamos intentar suplantar el 'patriotismo emocional' que tiene un fuerte 'agarre' (hold) local, con el 'patriotismo constitucional', con un 'agarre' universal a la vez que local, es decir, con ciertas tradiciones nacionales y con los derechos humanos, respectivamente?

Habermas dice que el nacionalismo es una forma moderna de identidad colectiva. Desde la Revolución Francesa, el Estado democrático nacional es el modelo de los movimientos nacionalistas. Pero hay una tensión entre lo que delimita la nación con relación al resto del mundo y las tendencias universales del Estado de Derecho o la democracia. Habermas cree que, en esta tensión, la fuerza de los derechos humanos y la democracia están imponiéndose a la otra parte, a la local. Asimismo, cree que la generalización del turismo y la internacionalización de la investigación científica, entre otras cosas, empujan en esta dirección.

¿Qué tipo de 'agarre'?

Asimismo, Habermas sostiene que las identificaciones con las propias tradiciones y formas de vida han sido revestidas por un patriotismo más abstracto. Quiere esto decir que no se dirige sólo a la nación como un todo, sino también a procedimientos y principios abstractos. Pero

Habermas también dice que las tradiciones nacionales representan una forma de vida que posee un lugar privilegiado, aunque no central. El 'núcleo' estaría representado por los derechos humanos y la universalización de la democracia. Este 'núcleo' recibiría la luz que viene de la historia nacional, la literatura, la música, etc. Asimismo afirma: "Pero no significa la renuncia a una identidad que no puede consistir únicamente en rasgos universales compartidos por todos".⁴

En este equilibrio, difícil e inestable, tenemos que tratar con dos puntos de referencia básicos, 'patriotismo' y 'universalismo'. Si rechazamos el 'patriotismo emocional', por sus conocidas amenazas al pluralismo y a la tolerancia, podríamos adoptar la perspectiva bidimensional señalada: patriotismo y derechos humanos. ¿Por qué no únicamente los derechos humanos? Porque los individuos que sólo constan de rasgos universales no son reales. No deberíamos prescindir ni de seres humanos reales ni de las tradiciones comunitarias reales. Sin embargo, si las tradiciones no se justifican simplemente por su existencia, debemos buscar una justificación última. Al menos, a día de hoy, la justificación última son los derechos humanos. De modo similar a como la Regla del Reconocimiento (de la teoría de Hart) da validez y membresía a las otras reglas del orden jurídico, los derechos humanos dan la jus-

⁴ Habermas, J; *Identidades Nacionales y Postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 115.



tificación adecuada (o no) a las tradiciones. Es decir, da el 'visto bueno' a aquellas tradiciones que no violan los derechos humanos.

Parece que –para fortalecer nuestras prácticas normativas– se hace indispensable un 'agarre' adecuado, es decir, justificado, y también con suficiente fuerza motivadora. Por tanto, las prácticas normativas estarían justificadas porque tendrían una vocación universal. De este modo, se trataría a los seres humanos como fines en sí mismos, sin importar que fueran blancos o negros, hombres o mujeres, occidentales u orientales. Pero, al mismo tiempo, con objeto de tener bastante fuerza motivadora, no deberíamos prescindir de nuestra (concreta) literatura, música, historia, etc. Todas las fuerzas motivadoras locales, no incompatibles con las demandas universales, quedarían así justificadas. Pero este no es un cuadro estático. Crecientemente las fronteras de lo 'particular' son, para mucha gente, más amplias e inclusivas. Si yo me siento 'en casa' cuando leo las obras de W. Shakespeare, por ejemplo, estoy ensanchando las fronteras de mi particularidad. Puedo ir poniendo más y más elementos 'extranjeros' en mi background 'particular', favoreciendo así la creación de identidades cruzadas.

¿Significa esto que la democracia se justificaría si tuviera vocación universal? Sí. Sin embargo, de modo similar a cómo las teorías de la justicia no deberían prescindir de la eficiencia (evitando así convertirse en utopías) las demandas universales de la democracia tampoco debe-

rían prescindir de algunos 'agarres' particulares. Parece que armonizar lo universal y lo particular es tan difícil como armonizar libertad e igualdad, aunque no podemos prescindir de ninguno de estos aspectos.

¿Qué democracia y qué ciudadanos?

En su obra *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Alexis de Tocqueville dice: "poco a poco iba creciendo una sociedad imaginaria en la que todo parecía simple y coordinado, uniforme, equitativo y acorde a la razón... la población se desinteresaba de la sociedad existente y soñaba con lo que habría podido ser para terminar viviendo espiritualmente en esta ciudad ideal construida por los escritores".⁵

Me gustaría subrayar que la imbricación entre el 'es' y el 'debe', entre la sociedad real y la ideal no debería entenderse como si fueran dos elementos radicalmente diferentes puestos uno frente al otro. Al contrario, son parte de un mismo todo. En este aspecto, E. Durkheim dice: "La sociedad ideal no está fuera de la sociedad real; forma parte de ella".⁶

Esta dicotomía (que es otra forma de expresar la dicotomía entre moralidad positiva y moralidad crítica) es un

⁵ Tocqueville, A; *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Guadarrama, Madrid, 1969, p. 194.

⁶ Durkheim, E; *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Schapire, Buenos Aires, 1968, p. 434.

rasgo estructural de todas las sociedades. Lo que cambia es la forma concreta de materializarla. Así pues, nuestras sociedades democráticas occidentales deben afrontar este fenómeno y preguntarse si la sociedad ideal que nosotros (o parte de nosotros) tenemos en mente, es capaz de tener bastante fuerza motivadora para 'luchar por lo mejor, aquí y ahora'. Diría, además, que no tenemos –y no podemos tener– una idea única de la sociedad ideal puesto que vivimos en sociedades pluralistas. Si es así, tenemos diversas (no muchas, porque es prácticamente imposible) visiones de la sociedad ideal.

Esto quiere decir, entre otras cosas, que no tenemos el mismo grado de 'densidad moral', lo que dificulta resolver, de forma sencilla, los complejos conflictos de las sociedades pluralistas. En este sentido, E. Durkheim pensaba que la adhesión a las instituciones democráticas no sería suficiente para alcanzar la exigida integración de la sociedad, como en los contextos autoritarios o religiosos. Afortunadamente, no vivimos en regímenes políticos autoritarios o religiosos y tenemos que afrontar el problema que he comentado antes: ¿cuál es la 'fuerza motivadora', la 'pasta ideológica' que nos da el ethos para luchar por algo que no sea nuestro propio interés privado?

Desde una perspectiva muy diferente, Bernard de Mandeville se anticipó a la teoría de la "mano invisible" de Adam Smith. Dice que los buscadores del propio provecho y placer promueven –inadvertidamente– el bien común. En cambio, aquí se sostiene que nosotros no sólo somos buscadores autointeresados de provecho y placer –digamos, el homo economicus– sino que también somos homo sociologicus.

Esto plantea, al menos, dos problemas. Primero, si nuestros fuertes rasgos de homo economicus y débiles rasgos de homo sociologicus son suficientes para realzar la democracia, no sólo entendida como un mero mecanismo; Segundo, si la coexistencia de grupos sociales con diferentes niveles de 'densidad moral' –siendo la nuestra más débil que la de ciertos grupos de inmigrantes– constituye un peligro para la democracia y nuestro modo de vida. Si estos problemas tienen sentido, ¿deberíamos aceptar el carácter imperialista de los derechos humanos y la democracia? En caso afirmativo, ¿tenemos bastante fuerza motivadora para llevar a cabo este proyecto? ¿Creemos que confiar en los funcionarios es suficiente? ¿Tienen ellos, a su vez, suficiente fuerza motivadora? ¿Es la democracia, entendida como mecanismo, suficientemente atractiva para los grupos de inmigrantes con una 'densidad moral' más fuerte? Si no es suficientemente atractiva, ¿deberíamos incluir algunos valores morales en nuestra vida democrática? Si fuera así, ¿cuáles?, ¿por qué?, ¿cómo implementarlos?

Participación, liderazgo y autonomía

Max Weber vislumbró adecuadamente⁷ que las sociedades modernas sufrían un profundo proceso de racionalización y este complejo fenómeno llevaba consigo una pérdida de contenido material. En este sentido, deseaba una síntesis entre las garantías legales del Estado de Derecho y la lealtad, la autenticidad y valores similares. La pérdida de vínculos comunitarios conduciría a una sociedad 'racionalizada' donde la dimensión cultural-simbólica sería excluida por la burocracia. En resumen, nuestras sociedades modernas estarían dominadas por la racionalidad de los fines (Zweckrationalität) que excluirían la racionalidad de los valores (Wertrationalität). Abordamos aquí el mismo problema que tratábamos antes: si el anterior diagnóstico es correcto, ¿cómo podemos fortalecer, o incluso mantener, la democracia y cómo debemos tratar a grupos que se comportan, fundamentalmente, sobre la base de su propia Wertrationalität?

Si nosotros no creemos en un líder que pueda armonizar la ética de los principios y la ética de la responsabilidad, podemos ser conducidos a otra alternativa: la participación dentro de una determinada concepción de la democracia, la 'democracia deliberativa'.

Pero antes de abordar la 'democracia deliberativa', sea lo que fuere, veamos cómo se puede justificar una práctica normativa social básica como la democracia y, si este paso se da correctamente, cómo dar un segundo paso desde el que veamos cómo deberíamos concretizar el primero. Se supone aquí que el primer paso no determina un único camino para ser adoptado en el segundo paso.

R.Dahl⁸ dice que una vez aceptado que tenemos la misma cualificación para participar en la discusión y en la decisión de la política de nuestra asociación, deberíamos gobernarlos de un modo democrático. En este caso, existen, según él, cinco criterios que deben cumplirse si queremos cumplir este derecho básico de participación en las decisiones políticas. Antes de pasar a los cinco criterios, debo decir que nosotros no tenemos, de hecho, la misma preparación para participar en los debates y en las decisiones de la política democrática, pero lo establecemos como un presupuesto moral. También establecemos, implícita o explícitamente, que todos nosotros somos seres autónomos.

Aceptando esto como una premisa normativa de la justificación de la democracia, aceptamos que tenemos la capacidad de autogobernarnos. Esto implica, entre otras cosas, que no deberíamos estar subordinados a políticos y expertos cuando decidimos lo que hay que hacer. Utilizando la terminología weberiana, se puede decir que

⁷ Mommsen, W; Max Weber: Sociedad, Política e Historia, Barcelona, Alfa, 1981.

⁸ Dahl, R; La Democracia, Taurus, Madrid, 1999, p. 47 y ss.

nosotros representamos una Wertrationalität, mientras que los políticos y expertos –qua políticos y expertos– la Zweckrationalität. Esto no ocurre, de hecho, porque los políticos, expertos y funcionarios generalmente generan intereses corporativos que pueden ser distintos, e incluso contradictorios, de los intereses de los ciudadanos o parte de ellos.

No entenderé la básica capacidad humana de autogobierno en el sentido de Kant, puesto que lo que se sostiene aquí es que nuestro comportamiento social está inevitablemente ‘contaminado’ por factores externos (mundo empírico) que tampoco podemos evitar del todo. De ahí que la autonomía de la que estoy hablando –como una premisa normativa– no es ‘autonomía pura’. A pesar de todo, somos responsables de nuestro comportamiento (con algunas excepciones limitadas como los niños, etc.) y ésta es otra presuposición inevitable de nuestra vida social. Todo esto quiere decir que la dicotomía ‘autónomo-heterónomo’ debe entenderse como si tuviera fronteras difusas. No obstante, al menos en nuestra cultura jurídica, establecemos de forma relativamente precisa cuándo ciertas conductas deben considerarse como autónomas o no. La principal razón es el valor de la seguridad jurídica y de la libertad negativa.

Por tanto, no apoyo la idea de que la razón sola nos lleve a reglas de comportamiento objetivas y universales. Incluso si aceptáramos que la voluntad libre (o razón práctica) no debe entenderse desde una perspectiva empírica sino trascendental, permanece la idea de que esta visión kantiana está demasiado alejada de los verdaderos seres humanos. Algo similar sucede con las utopías fuertes.

Tratemos ahora los cinco criterios anteriormente señalados. Uno: participación efectiva. Antes de adoptar una política determinada, todos los miembros de la asociación deberían tener oportunidades iguales y efectivas para dar a conocer a los otros miembros su punto de vista. Dos: voto igual. Todos los miembros de la asociación deberían tener la misma oportunidad de votar y sus votos deberían tener igual peso. Tres: comprensión ilustrada. En un razonable período de tiempo, todos los miembros deberían tener oportunidades iguales y efectivas para aprender las políticas alternativas relevantes y sus posibles consecuencias. Cuatro: control de la agenda. Los miembros deberían tener la oportunidad exclusiva de decidir qué puntos deberían incluirse en el orden del día. Cinco: incorporación de los adultos. Todos o la mayoría de los adultos que son residentes permanentes deberían tener plenos derechos de ciudadanía, implícitos en los cuatro criterios anteriores. Excluir alguno, o algunos, de estos criterios significaría que los miembros de la asociación no son políticamente iguales. Por tanto, incluso si aceptamos que estos cinco criterios son requisitos necesarios para tratar a los miembros de una asociación

como iguales, resultan justificados una vez presupuesta la premisa normativa de autonomía en el sentido ya señalado, o en un sentido similar.

Representación, deliberación y democracia

En nuestras sociedades modernas no podemos tener ‘democracia directa’ y, en consecuencia, desembocamos en algún tipo de ‘democracia representativa’. Doy por supuesto que la democracia, al menos en nuestras sociedades, debe ser entendida como ‘democracia representativa’ y que esto debería incluir alguna comprensión de la ‘democracia deliberativa’.

Una forma de entender la ‘democracia deliberativa’ puede ser poco representativa. Edmund Burke podría ejemplificar esta opinión, puesto que no estaba tan preocupado por los votos como por los argumentos. Es decir, el número no es el elemento más importante sino la argumentación racional. Al menos en algunas universidades se enfatiza este aspecto, puesto que si sólo tenemos en cuenta el número, los estudiantes (la mayoría, con mucho) siempre tendrían la última palabra en todas las decisiones que se tomaran. En la vida política, hablando en general, el número es mucho más importante que en las universidades si bien hay límites, porque nuestras concepciones de la democracia incluyen, entre otras cosas, el respeto por los derechos básicos de las minorías. En suma, según cierta concepción de la ‘democracia deliberativa’ (como la de Burke) se debería gobernar de acuerdo con una minoría, si esta minoría tiene mejores argumentos racionales que la mayoría.

En mi opinión, no se puede aceptar esta visión de la democracia porque, entre otras cosas, no estamos en posesión de ningún método infalible para decidir quién tiene el mejor argumento. No obstante, no deberíamos tener dudas con relación a ciertas premisas normativas. Por ejemplo, deberíamos rechazar el racismo, la tortura o la exclusión de las minorías de la vida política y otras. Si rechazamos estas premisas políticas (y algunas otras) no estamos en el ámbito de la democracia. Si es así, deberíamos establecer algunas premisas morales que no dependan de contingencias porque representarían los fundamentos de la democracia, su legitimidad.

En este sentido, Karl Popper dijo que el “hombre ha creado nuevos mundos –el del lenguaje, de la música, de la poesía, de la ciencia; y el más importante de ellos es el mundo de las demandas morales por la igualdad, por la libertad, y por la ayuda a los débiles”–.⁹ Incluso si existiera un consenso moral sobre estas premisas morales –más o menos amplio y fuerte–, no tenemos métodos infalibles para conocer, en cada caso, quién tiene el mejor argumento para aplicarlas a situaciones conflictivas. Entre

⁹ Popper, K; *The Open Society and its Enemies*, volumen 1, p. 65, in Popper por Bryan Magee, Grijalbo, Barcelona, 1974.

otras razones porque el 'mejor' argumento no depende de una sola dimensión, sino de varias, a menudo discutibles. No podemos apoyarnos en el mejor argumento, como decía Burke, porque la democracia no es un laboratorio científico con criterios precisos para testar nuestras propuestas.

Tenemos que combinar, por tanto, número y argumento. No podemos prescindir del primero porque uno de los principios de la democracia es "una persona un voto", o sea, cada persona adulta es igual como participante político. Esto muestra la importancia de la cantidad en democracia. No importa si una persona ha votado X por razones absurdas; el resultado es el mismo que el de un voto de otra persona que lo justifique por razones profundas y coherentes. Este es el voto visto desde la óptica del votante. El voto, visto desde la óptica de los partidos políticos, es similar. Un voto para un grupo étnico-nacionalista es tan bueno como un voto para un partido liberal (conservador o igualitario) que apoye los derechos humanos. Esta es la dimensión cuantitativa de la democracia. Digamos que es el lado 'realista' de la democracia.

Pero la democracia es coja si no tiene otra dimensión, la cualitativa. Me refiero a tener ciertos valores morales. Significa, entre otras cosas, que la democracia no debe ser considerada como un mero mecanismo para contar votos y proteger la vida y la propiedad. Significa, también, que no deberíamos entender la democracia desde la perspectiva hegeliana, aceptando tout court la realidad existente y enfatizando los sujetos colectivos y el Estado, en vez de los seres humanos individuales.

Además de la dimensión cuantitativa de la democracia, existe un aspecto moral. Me refiero a una serie de ideales por los que deberíamos luchar. Coexistencia pacífica, coordinación social y el fomento de una vida floreciente para todos, en un contexto de libertad. Estos podrían ser algunos de los principios morales básicos que podrían justificar una práctica normativa social, con sus diferentes formas de materialización. Diré, brevemente, que "potenciar una vida floreciente para todos" implica un compromiso serio de solidaridad, en la medida en que la autonomía personal no es sólo una cuestión de personas aisladas porque somos seres sociales. No obstante, cómo y en qué medida deberíamos implementar estas exigencias de solidaridad depende de concretos contextos y tiempos.

Estas dos dimensiones de la democracia ayudan a su dinamismo, evitando un pragmatismo sin principios o unos principios sin pragmatismo. Si sólo confiamos en principios, podemos olvidar los límites prácticos representados, entre otras cosas, por los propios demócratas reales. En este sentido, la democracia no puede ser mejor que los propios demócratas, a menos que les veamos como entidades flexibles que pueden ser modeladas por políticos iluminados. Si sólo confiamos en el pragmatis-

mo, no nos preocuparemos por las generaciones futuras, ni por utopías débiles por las que luchar, excepto la búsqueda de nuestro autointerés, aquí y ahora.

Asumir premisas morales, como una justificación de nuestras prácticas sociales normativas significa, entre otras cosas, que conocemos (en un sentido no estricto de 'conocer') lo que está bien y lo que está mal. De no ser así, la democracia se convierte en un mero mecanismo, como el mercado, capaz de aceptar cualquier contenido. Si tomamos este camino, tenemos que abandonar el mundo más importante que hemos creado, el mundo de las demandas morales: por la libertad, la igualdad, y la ayuda a los débiles. Sólo si no tomamos este camino, podríamos convencer a los grupos foráneos de que nuestro modo de organizar la coexistencia moral es moralmente atractivo y por el que vale la pena luchar. Por tanto, la democracia debería combinar el lado 'realista' vinculado al homo economicus y el lado 'moral' vinculado al homo sociologicus, capaz de solidaridad y cooperación.

En este sentido, M. Hollis dice: "Por un lado, existe el individualismo de Kant y de Rousseau, el de los espiritualistas... de la Declaración de los Derechos del Hombre. Esto tuvo la bendición de Durkheim que lo consideró como "el único sistema de creencias que, en lo sucesivo, puede asegurar la unidad del país". Por otro lado, existe el "culto egoísta a uno mismo" del "utilitarismo estrecho y del egoísmo utilitario de Spencer y los economistas".¹⁰

Dudo que podamos afirmar, como Aristóteles hacía, que la amistad sea más necesaria que la justicia. Pero también dudo que considerar la justicia como una conveniente convención (en la línea de Protágoras o Hobbes) o como una virtud artificial (en línea de Hume) pueda contribuir significativamente a evitar la 'anomia', a saber, la ausencia de normatividad o de actitudes normativas. En otras palabras, las virtudes como actitudes morales disposicionales. En este sentido, si no creemos que existe lo correcto y lo incorrecto (porque todo es relativo y depende de lo que yo crea, él crea, etcétera). ¿Cómo podemos fomentar estas actitudes morales disposicionales? ¿Deberíamos confiar, exclusivamente, en el mercado, en el juez, el policía o en el autointerés?

En cualquier enfoque filosófico político (y también con relación a la democracia) subyace una cierta concepción del ser humano y de la sociedad. Por ejemplo, si creemos que la democracia no puede ser mejor que los propios demócratas, deberíamos abandonar los planteamientos perfeccionistas que creen que el Estado o el Partido deben guiar al pueblo por el 'camino correcto'. ¿Significa esto que los planteamientos liberales no tienen, en ningún sentido, dirección correcta? La respuesta tiene que ser negativa. A mi juicio, una diferencia básica entre los

¹⁰ Hollis, M.; Reason in Action, Cambridge University Press, 1996, p. 100.



planteamientos perfeccionistas y los liberales no es que los primeros tengan un bien 'objetivo' que guía al pueblo por el camino correcto, mientras que los segundos no lo tienen. Si esto fuera así, la democracia y los planteamientos liberales tendrían una vida corta y difícil.

La principal diferencia es que los planteamientos liberales enfatizan el principio de autonomía personal mientras que los planteamientos perfeccionistas no lo hacen. Esto significa que los enfoques liberales tienen unos bienes básicos objetivos más limitados debido al citado principio de la autonomía personal. Contrariamente, los enfoques perfeccionistas que no aceptan este principio (o le dan mucho menor importancia) tienen bienes 'objetivos-básicos' más extensos e intensos. En los planteamientos liberales, en general, no tiene sentido preguntar: ¿libertad, para qué?, puesto que los ciudadanos tienen libertad para hacer lo que quieran, exceptuando (según ley) aquellos bienes básicos que no pueden ser violados porque ignoran o amenazan el principio de autonomía personal.

Este importante principio puede ser expresado como sigue: "Siendo valiosa la elección individual de planes de vida e ideales de excelencia humana, tanto el Estado como el pueblo, en general, no deberían interferir en esta elección, limitándose a diseñar las instituciones que faciliten la búsqueda individual de estos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución".¹¹ Esta definición requiere interpretación y una explicación de algunas de las consecuencias normativas relevantes que lleva consigo, pero este no es un objetivo de este trabajo.

Idealidad, virtud y democracia

Sostengo que nuestras aproximaciones a la democracia no deberían ser sólo descriptivas, tratando de establecer 'lo que la democracia es' sino también 'lo que la democracia debería ser'. Además, nuestras aproximaciones descriptivas nunca son exclusivamente descriptivas de lo que es sino, solamente, descriptivas de lo que hemos seleccionado como el objeto relevante de descripción, según cierta teoría que previamente hemos aceptado. Es decir, hemos realizado un previo proceso de selección de los aspectos relevantes de la realidad social. A su vez, la idealidad tiene sus propios defectos. La idealidad utópica (en un sentido fuerte) es, o una fuente de decepción o una fuente de violencia, o ambas cosas. Una fuente de decepción porque no podemos alcanzar los fines exigidos por las utopías fuertes sino sólo frustración, y una fuente de violencia cuando una parte de la población trata de acelerar la llegada (imposible) del mundo feliz que las utopías fuertes prometen.

Por otra parte, la descripción 'realista' de los aspectos relevantes de nuestra realidad social puede fallar cuando sucede algo inesperado. Y esto es inevitable en la medida en que consecuencias no intencionales siempre están presentes de algún modo. Por ejemplo, las descripciones 'científicas' de la realidad Alemana (y Europea) antes de la 'caída del Muro', fracasaron en sus previsiones de futuro. No somos capaces de hacer previsiones científicas en ciencias sociales. Esta es una lección que los filósofos escoceses del siglo XVIII (como Ferguson, Smith o Hume) sabían, es decir, la inevitabilidad del conocimiento incompleto de la sociedad y las inevitables e inesperadas contingencias que provocan las interacciones humanas. O sea, prudencia

En este sentido, el Estado debería fomentar, especialmente a través de la educación, la participación de los

¹¹ Nino, C; Ética y Derechos Humanos, Ariel, Barcelona, 1989, p.204.

ciudadanos en la vida política pero no su 'real' participación. Esta debe ser una decisión de los propios ciudadanos. El objetivo no debe ser la participación 'real' o la igualdad 'real' sino poner a los ciudadanos –tanto como se pueda– en el mismo punto de partida en la metafórica carrera de la vida. Esto implica una limitada intervención del Estado en la libertad de los ciudadanos. Un ejemplo sería el de establecer impuestos para hacer posible el objetivo de igualar un hipotético punto de partida, aunque nunca se pueda conseguir completamente. En resumen, la democracia no debería entenderse ni como un conjunto de mecanismos, ni como un instrumento para la 'real' emancipación de los seres humanos.

Cuando ejercitamos virtudes sociales, en nuestras relaciones privadas, también estamos realzando la democracia. Cuando pagamos los impuestos hacemos posible (en una cierta medida) la materialización del principio de autonomía personal. En este sentido, la solidaridad hace posible una cierta realización de la autonomía personal, es decir, la materialización de una vida floreciente, también dentro de ciertos límites. Esto nos plantea el problema de las virtudes sociales. ¿Por qué tenerlas? ¿Cómo las ponemos, en su caso, en movimiento?

En nuestras sociedades hemos eliminado, al menos parcialmente, la importancia que se le daba en tiempos de Platón y Aristóteles. Las ideas de autonomía, derecho y deber, han llegado a ser más importantes que la idea de 'virtud'. Mi interés no se refiere a si las virtudes deberían ser primarias o derivativas. Ahora bien, las virtudes podrían explicarse en términos de deberes o en términos de consecuencias, o ambas cosas. Mi preocupación es si hay, en nuestras sociedades, suficiente fuerza motivadora para mantener y defender la democracia, incluso en tiempos difíciles. Con otras palabras, cuando hay graves desafíos a la democracia, económicos, políticos, ideológicos, etcétera.

Incluso si aceptamos una definición de 'virtud' que la vea como la fuerza moral capaz de llevar a cabo nuestros deberes, el problema es el siguiente: ¿de dónde viene esta 'virtud'? Probablemente vivimos en sociedades en las que el énfasis se ha trasladado de la comunidad a la individualidad, de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft*. Pero este cambio no puede ser completo, porque no podemos prescindir completamente de ninguna de las dos dimensiones citadas.

Creo que la fuerza motivadora, si la hay, debería descansar en las oportunidades para realizar libremente nuestros planes de vida. Esta empresa tiene una dimensión moral y aquí podría estar la fuerza motivadora. Sin embargo, en la medida en que partes significativas de la población se convierten en masas, la idea de autonomía y de virtud queda empobrecida. Este empobrecimiento significa, entre otras cosas, que mucha gente valora más

el actualizado *panem et circenses* que la autonomía personal y el ejercicio de las virtudes sociales.

Si este fuera el caso, un buen sistema educativo podría fomentar las virtudes sociales, también importantes para la racionalidad discursiva en la que los ciudadanos deberían comprometerse. Disposición para la comprensión, la reflexión, la argumentación, la imparcialidad y humanidad. El 'diálogo', es decir, el reconocimiento de la capacidad de los otros para argumentar conmigo, no debe ser sólo un requerimiento formal. El ethos de la democracia, su fuerza motivadora descansa en los propios ciudadanos (no solamente en las élites Paretianas) y lejos de una pasiva heteronomía. Si hay algo parecido a una 'reconstrucción racional de la voluntad' (incluso entendido como un ideal regulativo), la democracia tiene que consistir en algo más que formular jurídicamente la autonomía personal. Esto también significa que deberíamos rechazar tanto la construcción a priori de nuestro consenso básico, como las aproximaciones procedimentales que lo dejan todo al diálogo (Gadamer) o al discurso (Habermas).

Si no podemos partir de cero (y no podemos) entonces siempre partimos de algunos supuestos. No podemos dudarlo todo. Tenemos que reparar el bote mientras seguimos remando, como nos recordaba O. Neurath. Uno de los grandes problemas que podemos tener, con relación a otras culturas, es el carácter imperialista de los derechos humanos. Es decir, ¿qué debemos hacer si se producen violaciones de derechos humanos, en nuestros países, realizadas por personas, pertenecientes a grupos, que no los apoyan? ¿Estamos dispuestos a defender los derechos humanos y la democracia? ¿Cómo? ¿Es una alternativa razonable ser tolerante con tales violaciones para –supuestamente– evitar conflictos? ¿Es mejor preocuparnos sólo por nuestros intereses privados, suponiendo que lo sean realmente?

Defender la democracia y los derechos humanos quiere decir defendernos a nosotros mismos y a los que comparten estos valores básicos. Estas son tareas importantes y difíciles pero inaplazables. Como dice Onora O'Neill, "en todo tiempo y lugar, aquellos que esperan caminar hacia la justicia y la virtud tendrán que construir y reconstruir, modelar las instituciones, políticas y prácticas con las que conviven, y sus propias actitudes y actividades, para alcanzar standards que, creen ellos, son standards para todos dentro del campo de su reflexión ética".¹²

¹² O'Neill, Onora; *Towards Justice and Virtue*, Cambridge University Press, 1996, p. 212.