

Las muletas morales del ciudadano en la democracia

Ernesto Garzón Valdés*

Pienso que es plausible suponer un consenso generalizado según el cual la democracia es, desde el punto de vista moral, el mejor de los sistemas políticos. Sin embargo, no obstante esta coincidencia valorativa, los argumentos a los que se recurre para fundamentar este juicio son muy diversos y una buena parte de ellos distan mucho de ser convincentes.

En lo que sigue me propongo recordar dos justificaciones supuestamente autosuficientes de la democracia entendida simplemente como gobierno de la mayoría; procuraré demostrar que ninguna de ellas es satisfactoria (I). Presentaré seguidamente limitaciones subjetivas a la voluntad mayoritaria, es decir, al derecho de sufragio del ciudadano en la democracia e intentaré poner de manifiesto su insuficiencia (II). Finalmente propondré limitaciones objetivas que, en mi opinión, son las “muletas morales” que el ciudadano necesita para comportarse dignamente en la democracia (III).

I

Las siguientes son dos justificaciones supuestamente autosuficientes de las decisiones mayoritarias que constituirían en sí mismas el núcleo de la democracia:

I.1. Una razón utilitarista: la satisfacción de las preferencias de la mayoría asegura un mayor *quantum* de felicidad social. De acuerdo con esta concepción, lo relevante es la satisfacción agregada de los deseos de las personas sin que importe cuáles sean estos deseos y quiénes los sustenten. En este sentido, la versión utilitarista podría prescindir de una determinada concepción de lo bueno ya que cada cual cuenta como individuo

* Universidad de Maguncia.

y nada más que como tal, sin que importen sus convicciones morales. Además, como se confiere prioridad a los deseos de las personas y no a sus intereses, la regla de la mayoría democrática constituiría una buena garantía en contra de todo intento de paternalismo o, de lo que sería peor aún, de perfeccionismo. La regla de la mayoría o, si se prefiere, el consenso mayoritario sería, en este sentido, el mejor antídoto contra la dictadura.

Cuanto mayor sea la suma de los deseos satisfechos, tanto mejor. El consenso mayoritario sería garantía de la felicidad social en su conjunto.

I.2. Una razón epistémica: es más difícil que la mayoría se equivoque. Si se acepta la existencia de verdades políticas, se dice, habría que admitir entonces que si cada votante tiene la tendencia a adoptar la decisión correcta, es mayor la probabilidad de que la decisión colectiva sea la correcta cuando cuenta con la aceptación de un número apreciable de votantes.

Esta argumentación fue formulada en el siglo XVIII por Condorcet y recogida en nuestro tiempo expresamente por Carlos S. Nino. Veámosla más de cerca.

En la concepción de Condorcet, la búsqueda de la verdad política es la razón para la acción del *Homo suffragans*. De lo que se trataría es de la búsqueda colectiva de la verdad, es decir, de lo probablemente verdadero. La pluralidad de personas que emiten su voto permitiría inferir que la probabilidad de error es menor que la probabilidad de verdad.¹ A diferencia de lo que sucede en la argumentación utilitarista, el *Homo suffragans* no expresa primordialmente un deseo sino un juicio de verdad. Las leyes votadas por la mayoría serían la formulación más cabal de una renovación del pacto social originario y la referencia más realista a la voluntad unánime de los ciudadanos en ese pacto.

Carlos S. Nino adopta como punto de partida lo que él llama “teorema de Condorcet”.² La democracia sería un “sucedáneo institucionalizado” de la discusión moral:

La democracia puede definirse como un proceso de discusión moral sujeto a un límite de tiempo.³

[...] un proceso de discusión moral con cierto límite de tiempo dentro del cual una decisión mayoritaria debe ser tomada [...] tiene mayor poder epistémico

¹ Cfr. G.-G. Granger 1989, p. 97: “el acto del *Homo suffragans* tendería a hacer aparecer en cada cuestión sometida a debate la verdad más probable.”

² Cfr. C. S. Nino 1997, p. 178.

³ *Ibid.*, p. 167.

para ganar acceso a decisiones moralmente correctas que cualquier otro procedimiento de toma de decisiones colectivas.⁴

Creo que ni el argumento utilitarista ni el epistémico son sostenibles. En efecto, por lo que respecta al argumento utilitarista y su afirmación de que la votación permite conocer las preferencias de los votantes, sabemos desde la llamada “paradoja de Borda”, retomada por el propio Condorcet, que ello suele no ser posible cuando se trata de elegir entre más de dos candidatos o programas de preferencias. Puede suceder entonces que obtenga la mayoría justamente la preferencia que no figura en el primer lugar de los programas de ninguno de los candidatos. Podría, además, ponerse en duda la conveniencia de tomar incondicionadamente en cuenta los deseos de las personas: no siempre es verdad que cada cual es el mejor juez de sus intereses, como creía John Stuart Mill.

Tampoco es verdad que siempre la satisfacción de las preferencias de la mayoría sea equivalga a un mayor *quantum* de felicidad social; todo depende de la intensidad de las mismas:

[...] una preferencia débil por parte de una gran mayoría de la población en el sentido de impedir que una minoría realice ciertas acciones (por ejemplo, practicar la homosexualidad o formas protestarias del culto religioso) puede superar, en el cálculo del agregado de satisfacción de deseos, una preferencia más intensa por parte de una minoría de realizarlos.⁵

Por lo que respecta al valor epistémico de la regla de la mayoría, hay que tener en cuenta que tanto en Condorcet como en Nino la obtención de este valor está supeditada a la existencia de condiciones fuertes. Condorcet sabía perfectamente que en la realidad,

[e]n el ejercicio concreto del sufragio el votante está expuesto a los juegos del interés, las pasiones, la corrupción y el error [...] Aun si la intervención de estas causas es mínima, ella es desde ya suficiente para volver ilusoria la hipótesis fundamental del modelo.⁶

⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁵ B. Barry 1995, p. 135.

⁶ Cfr. R. Rashed 1974, p. 76.

Había, pues, que distinguir entre la votación como dato empírico, es decir, el fenómeno psicosocial de la votación, y el dato normativo, es decir, la concepción ideal del sufragio como un modo de determinar la verdad:

Hay un gran número de cuestiones importantes, complicadas o sometidas a la acción de los prejuicios y de las acciones, sobre las cuales es probable que una persona poco instruida sostendrá una opinión equivocada. Hay pues un gran número de puntos con respecto a los cuales cuánto más se multiplique el número de votantes tanto mayor será el temor de obtener con la pluralidad una decisión contraria a la verdad; de manera que una constitución puramente democrática será la peor de todas para todos los objetos sobre los cuales no conozca verdad alguna.⁷

Por ello, para que el modelo funcionara, las decisiones de los votantes debían ser

tomadas siempre bajo ciertas condiciones (o restricciones). El número de votantes, la mayoría exigida, la forma de la deliberación, la educación y la ilustración de los votantes, son condiciones necesarias para definir la situación de decisión. La verdad de la decisión no depende solamente de los votantes sino de las condiciones en las cuales el voto se efectúa, de la forma de la asamblea [...] como así también de su funcionamiento para llegar a una decisión.⁸

Y así afirmaba Condorcet:

Supondremos, ante todo, las asambleas compuestas de votantes que tienen una igual exactitud de espíritu y luces iguales: supondremos que ninguno de los votantes tiene influencia sobre los votos de los otros y que todos opinan de buena fe.⁹

[supondremos] una igual sagacidad, una igual perspicacia de espíritu de las que todos hacen igual uso, que todos están animados de un igual espíritu

⁷ *Ibid.*, p. 74.

⁸ *Ibid.*, p. 70.

⁹ *Ibid.*, p. 152.

de justicia, en fin, que cada cual ha votado por sí mismo, como lo haría si ninguno tuviera sobre la opinión de otro una influencia mayor que la que ha recibido de sí mismo.¹⁰

Algo similar ocurre cuando se analizan más de cerca las condiciones que Nino enumera para que la discusión democrática sea realmente un sucedáneo institucionalizado de la discusión moral; uno se encuentra con requisitos que difícilmente se cumplen en la discusión parlamentaria real o en las votaciones ciudadanas. Veamos algunos:

- i. “Todo participante (debe) justificar sus propuestas frente a los demás”;
- ii. Las posiciones que se adopten deben ser “reales y genuinas”;
- iii. La discusión tiene que ser “auténtica”;
- iv. Las proposiciones tienen que ser aceptables “desde un punto de vista imparcial”;
- v. No puede tratarse de una “mera expresión de deseos o la descripción de intereses”;
- vi. No ha de limitarse a la “mera descripción de hechos”, como una tradición o una costumbre;
- vii. Ha de cumplirse con el requisito de universalidad;
- viii. Las personas no deben limitarse a la expresión de “razones prudenciales o estéticas” sino que tienen que intentar ser morales.

No cuesta mucho inferir que, si se aceptan las restricciones de Condorcet o de Nino, abandonamos el ámbito de la justificación de la democracia a través de la mera emisión de votos que expresan deseos o verdades políticas y entramos en el de las restricciones a las que estaría sometido el votante. El *Homo suffragans* es ahora un *Homo suffragans restrictus*.

II

Si lo expuesto en I es correcto, surge entonces el problema de las restricciones a los deseos o a los intereses individuales de quienes participan en el juego político de la democracia. Creo que no hay mayor inconveniente en suponer que estas restricciones,

¹⁰ *Ibid.*, p. 71.

por lo que respecta a su génesis, pueden ser sólo de dos tipos: o bien son autoimpuestas o bien tienen un origen externo.

La idea de las restricciones subjetivas autoimpuestas (a las que llamaré “restricciones horizontales”, por estar todas ellas a un mismo nivel intersubjetivo) tiene en la historia del pensamiento político diversas variantes que deseo mencionar brevemente. Son, por lo menos, las siguientes:

II.1. La de Jean-Jacques Rousseau. Su principal preocupación en el diseño de un sistema político moralmente aceptable era conservar la autonomía personal que parecía estar dada en el estado de naturaleza. El problema consistía en

[e]ncontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes.¹¹

Para lograr este objetivo era necesario

la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la humanidad; porque [...] dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa a los demás.¹²

La “enajenación total” significaba la renuncia al amor propio (conservando, desde luego, el amor de sí mismo) y la vigencia plena de la “voluntad general” como criterio de corrección moral de la “voluntad particular”. Dicho con otras palabras: el ciudadano que forma parte de la república rousseauiana es un sujeto que renuncia a sus preferencias individuales cada vez que ellas no coincidan con la persecución del bien común. A diferencia de la propuesta utilitarista, el votante rousseauiano no expresa sus preferencias personales sino su deseo de promover el bien común, tarea nada fácil ya que

¹¹ J.-J. Rousseau 1969, p. 360 (42). Utilizo para las citas la versión castellana de Fernando de los Ríos Urruti: *Contrato social*, Madrid: Espasa-Calpe 1987; las referencias a la edición castellana se indican entre paréntesis.

¹² *Ibid.*, p. 361 (42).

la voluntad particular tiende por su naturaleza al privilegio y la voluntad general a la igualdad.¹³

Pero dificultad no significa imposibilidad. Hay no pocos casos en los que el ciudadano está dispuesto a renunciar voluntariamente a la persecución de sus intereses egoístas y a seguir en su comportamiento políticas normas morales. Basta pensar en los costes de las votaciones que el ciudadano democrático asume a pesar de que ello pueda no redituárle ganancias inmediatas o mediatas, en la disposición a ayudar al prójimo o en la aceptación voluntaria del Estado social de derecho con los sacrificios fiscales que ello implica. En estos casos, el ciudadano contiene su tendencia natural y autónomamente acepta la norma político-jurídica en un sentido fuerte, es decir, la hace suya, la acepta como propia, adhiere a ella por razones morales. Es obvio entonces que, como ha señalado Robert Paul Wolff,

[e]n la medida en que cada cual pone lo mejor de su empeño en realizar el bien común, la colectividad es una genuina comunidad moral y política.¹⁴

En esta comunidad se supone que *todos* sus miembros en *todo* momento son auténticos ciudadanos democráticos.

Desde el punto de vista empírico, la exigencia rousseauniana de la renuncia voluntaria de todos al egoísmo como punto de partida para el surgimiento de una comunidad democrática es impracticable. El propio Rousseau lo sabía:

Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Mas un gobierno tan perfecto no es propio de los hombres.¹⁵

II.2. La propuesta de David Hume del ciudadano como sujeto simpático, interesado en el bien común.

A través de la simpatía, nos dice Hume, “las mentes de las personas son espejos recíprocos”.¹⁶ La metáfora de los “espejos recíprocos” ilustra lo que ha solido llamarse “la socialización del egoísmo”¹⁷, la adopción de una actitud benevolente.

¹³ *Ibid.*, p. 368 (51).

¹⁴ R. P. Wolff 1970, p. 56.

¹⁵ J.-J. Rousseau 1969, p. 406 (95).

¹⁶ D. Hume 1981, tomo II, p. 555.

¹⁷ Cfr. J. Rohbeck 1978, p. 126.

Por la vía de la simpatía penetro en la mente del prójimo y hasta adopto su perspectiva para juzgar sus actos y sentimientos. En la medida en que comparto los sentimientos de otro, su felicidad y su miseria me interesarán. Me coloco en la posición del prójimo no por ‘compasión’ (*Mitleid*) sino por coparticipación de sentimientos (*Mitgefühl*).¹⁸ Esta coparticipación nos lleva a adoptar ya no sólo el punto de vista del otro sino, según J. L. Mackie, hasta el del observador imparcial.¹⁹

Por simpatía aprobamos las virtudes naturales (mansedumbre, beneficencia, caridad, generosidad, clemencia, moderación y equidad) y también la artificial (justicia). De esta manera, la simpatía “se convierte en el fundamento de toda la teoría moral de Hume”.²⁰ La caracterización moral de la justicia, por ejemplo, aun cuando su práctica surja primariamente del autointerés, se basa en la “identificación simpática con el interés público”.

El artificio de la simpatía permitiría que las personas, sin renunciar a sus inclinaciones egoístas, puedan ir socializando su egoísmo, es decir, reducir sus preferencias autocentradas en aras de una mayor tolerancia y benevolencia. La simpatía nos vuelve más morales, mejor dicho, sin ella sería imposible entender la moralidad pública. Y en la medida en que mantengamos una identificación simpática con el interés público, menor será el conflicto entre nuestra autonomía y la imposición de las reglas heterónomas de la justicia. Por ello es que estamos dispuestos a aceptar la virtud artificial de la justicia aun cuando en algún caso particular su aplicación pueda significar un sacrificio de nuestros intereses inmediatos.

En una comunidad democrática de ciudadanos humanamente “simpáticos” los resultados de las votaciones serán, por definición, la expresión de un egoísmo socializado y significarán también un avance hacia el descubrimiento de la “verdad política”. No habría, en este sentido, mayor inconveniente en conferir calidad moral a esta comunidad que restringe sus impulsos egoístas en aras del bien común.

Hume estaba convencido de que su propuesta era más realista que la de su contemporáneo francés, el *little nice man* (“ese hombrecillo”) como llamaba a Rousseau²¹ que la tendencia a la adopción de actitudes simpáticas estaría enraizada en la propia naturaleza humana y, por ello, para la superación del egoísmo no sería necesario recurrir a suposiciones supraempíricas tales como la existencia de una “voluntad general”. Sin embargo,

¹⁸ Cfr. J. L. Mackie 1980, p. 120.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 84 y 120.

²⁰ *Ibid.*, p. 5.

²¹ Cfr. la nota N° 38 del editor de la versión castellana de David Hume: *Tratado de la naturaleza humana*, traducción de Félix Duque, Barcelona: Editora Nacional 1981, tomo I, p. 66.

aun admitiendo la posibilidad de una comunidad de ciudadanos simpáticos dispuestos a aceptar los principios de la democracia, dado el alcance limitado de la simpatía, que el propio Hume reconocía, estas comunidades tenían que ser relativamente pequeñas y culturalmente homogéneas. En este sentido, en el caso de democracias populosas y heterogéneas, sobre la propuesta humana pesan los mismos inconvenientes que padecía la versión rousseauiana.

II.3. La idea del ciudadano razonable, capaz de renunciar a la imposición unilateral de su concepción de lo bueno, parecería ser una buena solución para asegurar la obtención de acuerdos democráticos en sociedades populosas y culturalmente heterogéneas. Es la propuesta de John Rawls y es también la de Brian Barry. En el modelo de Rawls, el ciudadano democrático no debe necesariamente ser un agente moral, como quería Rousseau, o simpático, como pensaba Hume, basta que sea razonable.

John Rawls recurre, como es sabido, al criterio de razonabilidad para la justificación de los sistemas políticos:

la idea de lo razonable es más adecuada como parte de la base de la justificación pública de un régimen constitucional que la idea de verdad moral. El sostener que una concepción política es verdadera y sólo por esta razón la única base adecuada de la razón pública, es excluyente y, por ello, hasta sectario y es probable que estimule la división política.²²

La concepción rawlsiana de la justicia política prescinde, pues, del concepto de verdad política —es, por ello, más modesta epistémicamente que la versión Condorcet-Nino— y se limita a la idea de lo razonable ya que ella haría posible “el solapamiento consensual de las doctrinas razonables de una manera que no puede lograrlo el concepto de verdad”.²³ La tesis central de *Political Liberalism* de John Rawls es que una teoría de la justicia está justificada si es aceptable por toda persona razonable. Como es sabido, Rawls establece una diferencia entre racionalidad práctica y razonabilidad. Un agente puramente racional carecería de aquello que Kant llamaba “predisposición para la personalidad moral”. Esta capacidad es la que tendría el agente razonable:

²² J. Rawls 1993, p. 129.

²³ *Ibid.*, p. 94.

La disposición a ser razonable no se deriva de ni se opone a lo racional pero es incompatible con el egoísmo, porque está relacionada con la disposición a actuar moralmente.²⁴

Sobre la base de su concepto de razonabilidad, Rawls formula lo que podría llamarse la *tesis del ciudadano razonable*, cuyo comportamiento político confiere calidad moral al sistema político. Brian Barry en *Justice as Impartiality*, sobre la base de la concepción de la posición originaria de Thomas Scanlon, recurre también a la idea de razonabilidad para definir su concepción de la justicia:

Llamaré una teoría de la justicia como imparcialidad, a aquella teoría de la justicia que recurre a los términos del acuerdo razonable.²⁵

Tanto en el caso de Rawls como en el de Barry, la razonabilidad es el freno al egoísmo, es decir, a la imposición incondicionada de las propias preferencias. Una democracia integrada por ciudadanos razonables alcanzaría el más alto nivel posible de justicia y, por lo tanto, estaría internamente justificada. Su legitimidad procedería de “la disposición a actuar moralmente” que animaría a sus miembros.

Desde luego, *el overlapping consensus* al que llegarían los ciudadanos razonables es también una versión más débil —y, por ello, más realista— de la idea del consenso rousseauniano: no todas las personas en una sociedad democrática son razonables. Estarían también, entre otras personas irrazonables, los perfeccionistas, los nostálgicos de la esclavitud²⁶, los tomistas, los nietzscheanos y los católicos romanos a quienes habría que derrotar políticamente y, si es necesario, reprimir por la fuerza.²⁷

Así, pues, tanto la teoría de Rawls como la de Barry recurren al criterio de razonabilidad como pauta de corrección de justicia política para sociedades multiculturales cuando sus miembros están dispuestos a renunciar a la imposición de sus concepciones de lo bueno a fin de lograr la paz social. Ambas teorías pretenden ser neutrales con respecto a las diferentes concepciones de lo bueno; no presuponen ninguna concepción de lo bueno. En cierto modo, podría decirse que se bastan a sí mismas: “se presentan, pues, como la solución al problema del acuerdo”.²⁸ Según Barry, lo único que se necesita

²⁴ *Ibid.*, nota 1, p. 49.

²⁵ B. Barry 1995, p. 7.

²⁶ *Ibid.*, p. 196.

²⁷ *Ibid.*, pp. 168 s.

²⁸ *Ibid.*, p. 168.

es que los acuerdos sociales puedan “ser razonablemente aceptados por personas libres e iguales”.²⁹ También Rawls requiere que los sujetos de los acuerdos razonables sean “ciudadanos libres e iguales”.³⁰

La propuesta Rawls-Barry del ciudadano razonable tiene ciertas ventajas con respecto al modelo humano ya que el alcance de la razonabilidad no está limitado por factores de homogeneidad cultural o étnica. Pero podría ponerse en duda el aspecto de la neutralidad moral: los valores de libertad e igualdad que deben ser respetados en la sociedad de ciudadanos razonables presuponen una toma de posición axiológica, que no podría ser lograda a través del acuerdo razonable ya que éste los presupone. Queda también abierta la duda acerca de si un acuerdo es razonable cuando llegan a él personas razonables o, si al revés, las personas son razonables cuando el acuerdo al que llegan lo es. Creo que tiene razón Gerald Gaus cuando afirma:

En vez de considerar que una creencia es razonable si a ella ha llegado una persona razonable, la teoría política debería invocar directamente pautas para la razonabilidad de las creencias mismas.³¹

¿No habrá entonces que abandonar la idea de la neutralidad y avanzar hacia la vía de refuerzos externos de justificación de la democracia? Quiero mencionar brevemente un intento que podría ser interpretado en este sentido.

II.4. Amy Gutmann y Dennis Thompson han propuesto una versión justificante de la democracia en la que los ciudadanos actúan deliberativamente:

La democracia deliberativa es una concepción de la política democrática en la cual las decisiones y las políticas son justificadas en un proceso de discusión entre ciudadanos libres e iguales o entre sus representantes responsables. Según nuestra concepción, una democracia deliberativa contiene un conjunto de principios que prescribe términos equitativos de cooperación. Su principio fundamental es que los ciudadanos se deben recíprocamente justificaciones de las leyes que colectivamente se imponen. La teoría es deliberativa porque los términos de la cooperación que propone son concebidos como razones que los ciudadanos o sus representantes responsables se dan recíprocamente en un

²⁹ *Ibid.*, p. 112.

³⁰ J. Rawls 1993, p. 55.

³¹ G. Gaus 1995, p. 253. Citado según L. Yelin 1995.

continuado proceso de justificación mutua. Las razones no son meramente procedimentales (“porque la mayoría está de acuerdo”) o puramente substantivas (“porque es un derecho humano”). Ellas apelan a principios morales (tales como la libertad básica o la igualdad de oportunidades) que ciudadanos que desean encontrar términos equitativos de cooperación pueden razonablemente aceptar.³²

La apelación a los principios morales significa el abandono del ideal de neutralidad: “la neutralidad no es deseable y es inalcanzable”.³³ Si ello es así, podría suponerse que estos principios enmarcan el comportamiento del ciudadano deliberativo; en este caso, la justificación del procedimiento democrático no surgiría del procedimiento mismo (tal como se infiere de la frase citada) sino que sería externa a él. Pero quizás ésta sería una conclusión apresurada si tiene en cuenta que:

Primero, el contenido de los propios principios se forma parcialmente a través de la discusión moral en el proceso político [...] Segundo, las restricciones a los principios de libertad y de igualdad de oportunidades —en particular la limitación de recursos— son menos rígidas de lo que suele suponerse. El debate moral en la política puede revelar nuevas posibilidades y sugerir nuevas direcciones que hagan más viables los principios que lo que se había inicialmente pensado. Porque la deliberación puede mejorar la comprensión colectiva de la libertad y la igualdad de oportunidades, las condiciones de la deliberación son una parte indispensable de toda perspectiva interesada en asegurar la libertad y la igualdad de oportunidades para todos.³⁴

y que:

En la democracia deliberativa [...] la búsqueda de respuestas justificables tiene lugar a través de argumentos acotados por principios constitucionales que, a su vez, son desarrollados a través de la deliberación.³⁵

³² Cfr. A. Gutmann y D. Thompson 2000, p. 161.

³³ *Ibid.*, p. 162.

³⁴ A. Gutmann y D. Thompson 1996, p. 224.

³⁵ *Ibid.*, p. 229.

Tengo ahora cierta dificultad por lo que respecta a la gestación de los principios constitucionales que limitan los argumentos en la deliberación democrática: ellos surgen precisamente en una deliberación democrática acotada por esos mismos principios. Los ciudadanos deliberativos presentan una inquietante similitud con el barón que se tiraba de los cabellos para salir del pantano.

Si me he detenido en estas diferentes versiones de la justificación de la democracia a partir del comportamiento ciudadano, deliberadamente presentadas de manera algo sesgada, ha sido para poner de manifiesto la insuficiencia de las mismas y apuntar a la necesidad de apoyos externos.

III

El argumento que quiero aquí esbozar es el siguiente: si no podemos confiar en el carácter angélico, simpático, razonable o deliberativo de los miembros de una sociedad ya que habrá que contar siempre con los diabólicos, los antipáticos, los irrazonables y los vehementes, ¿no será mejor recurrir al artificio de restricciones institucionales, “verticales” (es decir, impuestas desde arriba hacia abajo), que rijan para todos y nos libere de la inseguridad que trae consigo la naturaleza poco confiable del ser humano?

Desde Platón y Aristóteles hasta Kant, pasando por Hobbes y Locke, la desconfianza en la naturaleza humana ha sido la razón principal para justificar moralmente la existencia del Estado como artificio normativo destinado a asegurar la supervivencia pacífica. Kant es el pensador que con mayor claridad vio la necesidad de prescindir de las peculiaridades empíricas personales en la fundamentación de las normas morales. Porque sabía que el ciudadano es un ser de carne y hueso propenso a dejarse guiar por sus tendencias autocentradas, heterónomas, propiciaba un sistema político que pudiera regir en una sociedad de egoístas que desean también vivir en sociedad. Su idea de la “sociabilidad asocial” condensa esta idea. Para decirlo con palabras de Kant:

El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios [...] y el problema se formula así: “ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y

establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas inclinaciones”.³⁶

Estos criterios no podían ser obtenidos de un juego democrático basado meramente en el consenso mayoritario y de un ordenamiento jurídico cuya función se agotara en la superación de un supuesto belicoso estado de naturaleza. Había que buscar criterios externos, una especie de “muletas morales”, como podríamos llamarlos, que asegurarían una marcha moralmente aceptable del ciudadano en la democracia y una vigencia equitativa de las leyes.

La idea básica que subyace al recurso de las “muletas” es que no hay que confundir la legitimidad moral de un sistema jurídico-político con su estabilidad. La legitimidad depende de la concordancia de los principios y reglas del sistema con los principios y reglas de una moral crítica; la estabilidad, de la calidad moral de los ciudadanos. Para asegurar la legitimidad es necesario fijar limitaciones a la pretensión de dominio de la mayoría; la promoción de comportamientos morales de los ciudadanos es un problema de pedagogía político-moral. Voy a referirme sólo a la primera de estas cuestiones y concentrarme en la limitación del poder de la mayoría parlamentaria. De lo que se trata es de poner coto a la tentación de hacer valer el egoísmo legislativo, aquello que Macaulay llamaba el “despotismo elegido” o como lo formula William Nelson:

En términos más generales: si sospechamos que nos será difícil resistir a las tentaciones, ello puede ser una razón, para adoptar estrategias autoobligantes; y una forma de autoobligación consiste simplemente en evitar tener el derecho a sucumbir a la tentación. Los límites constitucionales a la autoridad legislativa pueden ser considerados como una estrategia de autoobligación de este tipo.³⁷

Estas limitaciones fueron impuestas por las constituciones liberales con sentido social. En ellas, la *rule of law* de origen anglosajón dio origen, primero, al “Estado de derecho”, al sumar al principio de seguridad el respeto a los derechos individuales³⁸, y después al “Estado social del derecho”, al incorporar los deberes estatales de protección de los sectores sociales económicamente débiles.

³⁶ I. Kant 1964, p. 224 (citado según la versión castellana de Joaquín Abellán 1985, pp. 38 s.).

³⁷ W. Nelson 2000, p. 196.

³⁸ Cfr. J. Waldron 1999, p. 7.

Son estos principios y reglas los que confieren carácter moral al orden republicano o, si se quiere, democrático liberal, y le garantizan su función moralizante. Son ellos los que constituyen el contenido de lo que suelo llamar “coto vedado” a la deliberación democrática. El “coto vedado” no surge porque los ciudadanos sean agentes morales o sujetos que simpatizan con el bien común sino que es él el que fija las condiciones para ser un ciudadano moral. La génesis de la moralidad ciudadana proviene de este “coto vedado” y no al revés. Si ello es así, ejercicio de la libertad moralmente aceptable no es el que resulta de la eliminación del poder de las instituciones del Estado, como pretende el anarquista o reduciéndolo, como quiere el neoliberal, sino justamente al revés: asegurando la vigencia plena del “coto vedado” institucional de los derechos fundamentales de la persona. Este es el sentido que tiene una frase algo paradójica y frecuentemente citada de Emile Durkheim: “Cuanto más fuerte es el Estado, tanto más libre es el ciudadano”.

La introducción de un “coto vedado” constitucional transforma el “dominio de la mayoría” en “principio de la mayoría”, como diría Hans Kelsen. El dominio de la mayoría queda entonces sujeto a los límites impuestos por el “coto vedado” de los derechos fundamentales inmunes a la decisión mayoritaria. Para la estabilidad de este sistema es relevante, desde luego, la actitud que los ciudadanos y sus representantes asuman frente a él. Sin un “punto de vista interno” que reconozca la importancia moral de las restricciones constitucionales, para usar la expresión de Herbert Hart, no hay coto vedado que valga ni disposición de eternidad como la del artículo 79 (3) de la Ley Fundamental alemana que asegure la vigencia de la democracia. Este es el problema de las limitaciones jurídicas del soberano, que no habré de considerar aquí. La creación de un orden jurídico liberal (o republicano en la terminología de Karst) cumple así una función moralizante precisamente porque se basa en una concepción general de lo bueno público que se expresa en las reglas de un derecho republicano. Pero ello no tiene nada que ver con la concepción del ciudadano como agente moral sino con la función que Kant atribuye al Estado republicano:

los hombres se aproximan mucho en su conducta externa a lo que prescribe la idea del derecho, aunque con toda seguridad no es la moralidad la causa de ese comportamiento (como tampoco es causa de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario; de esta última hay que esperar la formación moral de un pueblo).³⁹

³⁹ *Ibid.*, p. 39.

Si se acepta esta concepción y se admite que en una democracia liberal lo que debe imperar es el “principio de la mayoría” y no el “dominio de la mayoría” y que ello supone la existencia de un área de decisiones que no puede estar sujeta a la voluntad de los individuos, la relación entre autonomía y heteronomía que, con razón, preocupa a los anarquistas ya que ella se encuentra en la base de toda posible justificación moral del Estado, puede ser planteada de la siguiente manera:

a) En el ámbito del “coto vedado” no se plantea el problema del conflicto entre autonomía y heteronomía ya que los principios y reglas que en este ámbito rigen tienen carácter moral y escapan al poder de decisión de los ciudadanos. Es justamente aquí donde se imponen las restricciones al *Homo suffragans*, a las que metafóricamente he llamado “muletas morales”. Quizás la metáfora no es muy desacertada: sin estas restricciones constitucionales, externas, impuestas ‘verticalmente’, dada la precariedad de nuestra naturaleza moral —empíricamente comprobada a través de las seculares calamidades que los seres humanos provocamos— la probabilidad de tambalear y provocar el suicidio de la democracia no es un peligro remoto.

b) Fuera del “coto vedado”, rige el dominio de la mayoría. En este campo, tampoco se produce un conflicto entre autonomía y heteronomía porque se supone que autónomamente los ciudadanos han aceptado las reglas del dominio de la mayoría. Cualquiera que sea el resultado de una votación, este resultado ha sido aceptado de antemano desde el momento en que los ciudadanos están dispuestos a jugar el juego de la democracia. Cada ciudadano se ha colocado voluntariamente bajo la obligación de obedecer el resultado de la votación. Le ha prestado su consentimiento. Como han señalado Geoffrey Brennan y Loren Lomasky:

[El consentimiento] tiene autoridad normativa precisamente porque un acto de consentimiento voluntario significa ponerse bajo la obligación de cumplir —*sin que importe el hecho de que uno prefiera aquello a lo que ha consentido*. Esto significa tomar el núcleo del consentimiento como *deontológico* más que como *teleológico*.

La analogía que inmediatamente viene a la mente es la de la *promesa*. Quien promete hacer *x* se coloca bajo la obligación de hacer *x* aun si después descubre que cumplir la promesa es más costoso que lo que se había esperado.⁴⁰

⁴⁰ G. Brennan y L. Lomasky 1984, p. 162, Subrayado en el original.

c) Cuando la aceptación del sistema democrático responde a un punto de vista interno, puede hablarse también de una aceptación desde el punto de vista moral. Este punto de vista interno es condición necesaria para la existencia de todo sistema político. Si quienes sustentan el punto de vista interno tienen poder de imponerlo, se dan entonces las condiciones necesarias y suficientes para la existencia del sistema.

d) Quien no adopta el punto de vista interno en el sentido fuerte de aceptación moral, puede aceptar el sistema en un sentido débil, retórico, declamatorio: ajusta voluntariamente su comportamiento a las reglas del sistema. Es el caso del hipócrita, aliado circunstancial del sujeto auténticamente democrático. Su comportamiento contribuye a la estabilidad del sistema.

e) Quien no acepta el sistema democrático no sólo no acepta un sistema político sino que no acepta el único sistema político susceptible de aprobación moral. Quien ve como imposición heterónoma la imposición de normas morales no es que resulte lesionado en su autonomía sino que carece de ella ya que el valor moral de la autonomía depende del contenido de las decisiones que se adopten en virtud de la libertad de elección y ella está condicionada por el carácter normativo de la moralidad. Existe en este caso una imposibilidad deóntica de ser inmoral. Autonomía inmoral sería, en este sentido, una contradicción y por ello también es redundante hablar de autonomía moral.

f) No es posible fundamentar el valor moral de la democracia invocando simplemente consensos reales o hipotéticos basados en características reales o supuestas de los ciudadanos. El *Homo suffragans* necesita recurrir a las muletas que le proporciona el orden constitucional a fin de poder contribuir a la legitimidad del sistema democrático.

Bibliografía

Abellán, J. 1985: *La paz perpetua*, Madrid: Tecnos.

Barry, B. 1995: *Justice as Impartiality*, Oxford: Clarendon Press.

Brennan, G. y Lomasky L. 1984: "Inefficient Unanimity" en *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 1, N° 1, pp. 151-163.

Gaus, G. 1995: "The Rational, the Reasonable, and Justification", en *The Journal of Political Philosophy* 3, 3 (septiembre 1995), pp. 234-258.

Granger, G.-G. 1989: *La mathématique sociale du marquis de Condorcet*, París: Odile Jacob.

Gutmann, A. y Thompson, D. 1996: *Democracy and disagreement*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

- Gutmann, A. y THOMPSON, D. 2000: "Why Deliberative Democracy is Different" en *Social Philosophy & Policy*, Vol. 17, 1 (Winter 2000), pp. 161 -180.
- Hume, D. 1981: *Tratado de la naturaleza humana*, traducción de Félix Duque, Barcelona: Editora Nacional.
- Kant, I. 1964: "Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf" en *Werke*, Francfort del Meno: Insel, tomo VI.
- Mackie, J. L. 1980: *Hume's Moral Theory*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Nelson, W. 2000: "The Institutions of Deliberative Democracy" en *Social Philosophy & Policy*, Vol. 17, 1, pp. 181-202.
- Nino, C. S. 1997: *La construcción de la democracia deliberativa*, Barcelona: Gedisa.
- Rashed, R. 1974: *Condorcet. Mathématique et société*, selección de textos e introducción de Roshdi Rashed, París: Hermann.
- Rawls, J. 1993: *Political Liberalism*, Nueva York: Columbia University Press.
- Rohbeck, J. 1978: *Egoismus und Sympathie. David Humes Gesellhchafts- und Erkenntnistheorie*, Francfort/Nueva York: Campus.
- Rousseau, J.-J. 1969: "Du Contrat Social; ou, Principes du Droit Politique" en *Oeuvres complètes*, París: Gallimard, tomo III, pp. 347-470.
- Waldron, J. 1999: *The Dignity of Legislation*, Cambridge: University Press.
- Wolff, R. P. 1970: *In Defense of Anarchism*, Nueva York: Harper & Row.
- Yelin, L. 1995: "Jelin reviews Gaus" *Brown Electronic Article Review Service*, Jamie Dreier/David Estlund (eds.) World Wide Web (<http://www.brown.edu/Departments/Philoso-phy/bears/homepage.html>), Posted 19.9.95.