



# VALORES ETICOS Y DEMOCRACIA

*Asunción HERRERA GUEVARA*

**P**uesto que sólo el pensador burdo se tropieza con los fenómenos aislados, ya no es posible aproximarse al tema de la democracia sin echar un vistazo a otras constelaciones del complejo mundo ético del individuo. Sería banal, por ejemplo, pretender que el artista en su juego con los colores y masas abomine de la misma racionalidad que nutre su creatividad; o que el Fondo Monetario Internacional, pese a su disimulo, quiera convencernos de que carecen de un plan «moral» más ambicioso que su caricatura del dinero. Si las cosas no existen en el mundo tan separadamente, tampoco un ideal democrático puede vérselas en ningún debate serio sin reclamar el derecho a que «un ideal de Vida Buena» haga valer sus pretensiones para que la democracia que nace en un taller se aproveche de ellas. Vida buena, un ideal de bien común, una relación decentemente humana entre amor propio y solidaridad... no pueden guardar silencio en el asunto democrático por más que la «perversidad» quiera dialogar separadamente.

Con todo ello, es evidente que si queremos encontrar el nexo entre democracia y valores éticos hemos de pasar por las cons-

trucciones del mejor mundo sociopolítico desde el que no es factible escabullirse de un concepto sustantivo de justicia, de libertad y de igualdad. Cualquier intento de fundamentar una teoría política de la democracia abraza la idea de que sus normas políticas adquieren su carácter vinculante no por el mero hecho de llegar a positivizarse, sino porque asumen una moralidad externa e interna, siguiendo el modelo jurídico de Fuller y extrapolándolo a la política, que más adelante explicaré. Esta búsqueda de fuerza vinculante se aleja del terreno legal y entra de lleno en el terreno de la legitimidad con el fin de poder avanzar un modelo de teoría democrática sustancial, inmerso en el mundo de los valores éticos.

Siguiendo esta línea de argumentación, con posterioridad, revisaré los problemas que apremian a las democracias actuales con el fin de exigir una nueva estructura motivacional donde los valores prácticos ocupen por sí mismos un lugar preferente.

### **Democracia formal/Democracia sustancial**

Veamos tres caracterizaciones de lo que se entiende por estructura democrática:

A) «Podemos definir la democracia como aquel régimen que permite tomar decisiones con el máximo de consenso de los ciudadanos, fundado sobre los principios de libertad, de modo que los ciudadanos puedan elegir a sus gobernantes y al mismo tiempo, fundado sobre el principio del Estado de derecho, que es lo que obliga a los gobernantes a no exorbitar su poder y a ejercerlo en el ámbito de un sistema de normas escritas» (1).

B) «En toda teoría democrática hay una dimensión contrafáctica en la medida en que la política es concebida por ella como expresión de lo que podría ser un ideal de Buena Sociedad, la teoría democrática constituye una visión de lo moralmente deseable. Al mismo tiempo, sin embargo, y como parte esencial de la ciencia política —a la que confiere sentido—, esa teoría debe atenerse a las exigencias del realismo sociológico. La tensión resultante de la aplicación de ambos imperativos engendra el rasgo más peculiar de la teoría democrática, el ser una crítica emancipatoria de la vida política» (2).

---

(1) N. Bobbio, *Fundamento y futuro de la democracia*, Valparaíso, Edeval, 1986, págs. 45-46.

(2) S. Giner, *Ensayos civiles*, Barcelona, Península, 1987, pág. 222.

C) «No hay Estado de derecho sin democracia radical. Esta complementación no sólo es algo normativamente deseable sino conceptualmente necesaria [...] Si uno se toma en serio la idea de una comunidad de personas jurídicas libres e iguales, no se conformará con un orden jurídico de tipo paternalista que otorgue a todos iguales libertades de acción de tipo privado. Pues los ciudadanos sólo pueden estar seguros de que la distribución de derechos subjetivos ha sido igualitaria si como co-legisladores se han puesto de acuerdo sobre los aspectos y criterios conforme a los que lo igual va a recibir trato igual y lo desigual trato desigual. Y, por tanto, sólo puede tener fuerza *legitimante* un procedimiento democrático que prometa un entendimiento racional sobre esa cuestión» (3).

En una rápida interpretación, las tres caracterizaciones se atienden, en un primer análisis, a los aspectos formales (Bobbio), a la estructura lógica (Giner) y a lo procedimental (Habermas) de una teoría democrática concebida como simple método o procedimiento que nos facilita la toma de decisiones colectivas con el máximo de consenso entre los ciudadanos.

Ahora bien, no hace falta irse a otras determinaciones más sustanciales para encontrar, en las que he citado, elementos de una racionalidad práctica propios de un sistema político-jurídico como es el democrático. Antes de examinar qué aspectos de la Razón Práctica, de la Ética, aparecen en las definiciones de Bobbio, Giner y Habermas, se ve como ninguna de las tres prescinde de uno de los elementos claves de la racionalidad práctica, a saber, la regla fundamental de la moral según la cual ningún hombre ha de ser tratado como medio sino como fin en sí mismo. No tiene sentido hablar de libertad, de igualdad o emancipación en un Estado de derecho si se viola la regla de oro de la moral. Esto es, el sujeto ético capaz de portar esos valores desaparece si transgredimos tal regla porque mediatizamos e instrumentalizamos su fisonomía: deja de ser el individuo moral kantiano que trae consigo deberes y derechos políticos para convertirse en un dato recogido en la estadística de turno. Una democracia, en la que el individuo vive instrumentalizado, se configura como un esquema político encubridor de figuras anónimas, y las consecuencias morales de tal anonimato todos las conocemos: el hombre se da como nombre vacío que aparece en multitud de listados que no tienen por co-

(3) J. Habermas, *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 1997, págs. 99-100 (la cursiva es mía).

metido garantizar el cumplimiento de los derechos y deberes políticos sino que, por el contrario, sólo buscan la manipulación, y no hay nada más fácil de manipular que un nombre vaciado de toda individualidad.

Una vez fijado que todos en sus conceptualizaciones se someten a la regla de oro, veamos a qué dictados de la razón práctica se atienen cada uno de ellos.

Bobbio da las claves, en su definición, para enlazar la democracia con los valores de libertad —«fundada sobre los principios de libertad»— e igualdad política —«máximo de consenso de los ciudadanos [...] los ciudadanos pueden elegir a sus gobernantes». De este modo, la democracia formal se hace sustancial dándose al mismo tiempo en el Estado de derecho como gobierno de las leyes.

En Salvador Giner se ve un análisis sustancial al asumir que una dimensión contrafáctica va unida a un proyecto democrático. Si cualquier proyecto democrático va más allá de su propia forma o mecanismo y se inquieta al querer delimitar una concepción del mejor mundo sociopolítico posible, entonces, inevitablemente, tal proyecto se une a valores en la constitución de lo moralmente deseable. La arquitectónica de la teoría democrática rompe las pesadas cadenas que la atan al realismo sociológico para darse como «crítica emancipatoria de la vida política». Pero tal paso sólo cobra sentido y relevancia cuando es imposible mantener una separación entre democracia y valores éticos y, a su vez, éstos asumen axiomas prácticos tales como la participación y la ciudadanía.

El modelo habermasiano de un Estado de derecho democrático exige libertad e igualdad (simetría) para acceder como ciudadanos a la co-legislación. Habermas no reclama como filósofo moral el deber de unir el proyecto democrático a los valores éticos que considera posconvencionales; sino que su radicalidad le lleva a afirmar cómo en el Estado democrático de derecho ya están encarnados determinados principios y valores éticos a los que no podemos renunciar, y que a su vez se constituyen como los cimientos de nuestra moral posconvencional. Tal y como lo presenta Habermas en *Conciencia moral y acción comunicativa*, el orden posconvencional y de principios que debe estar presente en un Estado democrático de derecho se caracteriza porque «las decisiones morales se generan a partir de derechos, valores y principios que son (o podrían ser) admitidos por todas las personas que componen o crean una sociedad que ha de tener prácticas justas y bene-

ficiosas» (4). Este orden culminará en una etapa de principios éticos universales que trascienden los contextos espacio-temporales. Evidentemente, no todos los ciudadanos se guían por un orden posconvencional, pero esto no se convierte en una objeción que pueda invalidar una filosofía normativa, como la de Habermas, con pretensiones regulativas.

Todo el proceso a partir del cual se puede hablar de democracia sustancial, tal y como hemos visto en los autores anteriormente citados, se entiende si la justificación del sistema descansa en un principio de legitimidad y no simplemente —como nos quisieron presentar algunos teóricos positivistas— en la legalidad o en el buen funcionamiento. La legitimidad democrática se da bajo tres formas, como reconoce Elías Díaz en *De la maldad estatal y la soberanía popular*: la forma legal fundada en el derecho, la social centrada en la eficacia y consenso y, por último, la crítica basada en la justicia pensada como libertad, igualdad y seguridad. Un déficit legitimatorio en pos de una fría y calculada legalidad adopta una imagen de la democracia en virtud de la cual la ley es la clave de su justificación. Por contra, la unidad entre las funciones legitimadoras y el sistema democrático posibilita un plano normativo —«lo que debería ser»— que funciona al lado del realismo político. Con esta práctica no es de extrañar que se actualicen nociones éticas como bien común, igualdad, justicia, etc.

El desarrollo del Estado del Bienestar y de la desobediencia civil —ambos mecanismos se convirtieron en elementos claves para la salud de las democracias occidentales— son un ejemplo del ajuste entre la legitimidad y la democracia.

Al igual que el derecho, la democracia debe buscar su fuerza vinculante en su relación con principios éticos. De tal modo que cabe hablar, como distingue Fuller en su teoría jurídica y haciendo un paralelismo, de una moralidad externa e interna de la estructura democrática. Al igual que en el orden jurídico, la moralidad externa de la democracia se puede traducir en el objetivo de mantener la paz y la cohesión de todos y cada uno de los ciudadanos que forman la pluralidad política y social; y para ello se hace imprescindible la encarnación del principio de la igualdad —simetría— en el armazón sistémico de nuestra sociedad, y no como un simple parámetro para paliar disfunciones socioeconómicas sino como objeto central de un orden capaz de arrumbar sistemas que se configuren como caldo de cultivo de un «realismo político» basado en la operatividad y la eficacia.

---

(4) J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, pág. 146.

En cuanto a la moralidad interna, ésta debe partir de la aceptación de las normas y procedimientos democráticos por parte de todos los posibles interesados en el discurso político y social. En este sentido, nuestro discurso político debe transformarse en ética pública. Victoria Camps, en *Virtudes públicas*, entiende la democracia como «la búsqueda y la satisfacción de necesidades e intereses comunes, para lo cual conviene, además de definirlos y nombrarlos, de establecer prioridades, construir un clima de colaboración y cooperación» (5); con el fin de crear ese clima construye una ética pública como la expuesta en su obra.

Una ética pública requiere claridad, carácter público, imparcialidad y universalidad de los juicios éticos con el propósito de *integrar* —componer un todo— los valores y principios compartidos intentando conjugar las propuestas del «yo» con los intereses colectivos (6).

Hay que subrayar en este punto que, siguiendo la tradición iniciada por Kant y que llega hasta la Escuela de Frankfurt, el elemento sobre el que descansa tanto la moralidad externa como interna de la democracia es el individuo ético. De tal modo que volvemos a destacar que el primer valor que debe defender un Estado de derecho será la regla de oro de la moral citada anteriormente (7).

### **Nueva estructura motivacional**

Desde la invención de la democracia liberal hasta nuestros días, los problemas a los que se ha tenido que enfrentar toda teoría democrática son numerosos. En este apartado analizaré tres de los problemas más usuales con la intención de hacer ver cómo tal problematicidad requiere —utilizando una terminología de Habermas— una nueva estructura motivacional, es decir, una ampliada y renovada relación entre democracia y valores éticos.

Primero: La estrecha definición de democracia como democracia liberal conduce a una concepción cerrada del proyecto de-

---

(5) V. Camps, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1990, pág. 11.

(6) Desde esta teoría de la integración expone su ética pública Sebastiano Maffettone en *Valori comuni*, Milano, Mondadori, 1989.

(7) «Toda persona ha de ser tratada como un fin en sí mismo y nunca como un medio.» La obra de J. Muguerza es un ejemplo de la posibilidad de encajar al «individuo ético» en la estructura democrática.

mocrático: se asocia éste con un molde económico concreto, el liberal, alejándolo de interpretaciones políticas emancipatorias; es decir, políticas que persiguen la emancipación y ésta, a su vez, se entiende desde el punto de vista de la especie humana tal y como la presenta Pablo Ródenas en «Legitimidad como hegemonía emancipadora»:

«La emancipación desde el punto de vista de la especie humana (...): 1) se trata de una categoría estrechamente relacionada (por oposición) a las de “alienación” y “dominación”; y 2) incluye tanto el movimiento emancipador de la razón (orientando prácticamente la teoría y teóricamente la práctica), como el desarrollo múltiple de las energías humanas y la creación de formas de asociación libres, iguales y justas, es decir, sin obstáculos» (8).

Por contra, la democracia liberal ha olvidado elaborar una teoría democrática donde «libertad más igualdad» —como base de la emancipación— se convierta en un hecho pensable y posible. La constitución de una auténtica democracia de izquierdas sigue siendo un reto político actual.

Otro planteamiento liberal que aleja a la teoría democrática de lo normativo consiste en no tomar conciencia de que la pregunta clave para saber si una sociedad es democrática no es ya quién vota, sino dónde se vota. Tal descuido provoca una crisis de legitimación que se traduce en el retraimiento de los ciudadanos a la hora de confiar en una determinada institución. Se puede tomar como ejemplo la apatía de numerosos trabajadores hacia el tema sindical, que se explicaría, en ocasiones, por la falta de un verdadero funcionamiento democrático dentro de tal organismo, que debería basarse más en la participación directa que representativa; la mayoría de las importantes decisiones se dejan en manos de los líderes sindicales y se rechaza la participación directa del trabajador. En la concepción liberal de la democracia los expertos tienen aún demasiados privilegios políticos.

Segundo: Los privilegios políticos de los expertos nacen también a raíz del problema clásico llamado «dilema de la representación»: se acepta la validez formal de una democracia basada en la simple mayoría. El silencio de una opinión pública, cada vez más despolitizada, junto con el fortalecimiento de

---

(8) P. Ródenas, «Legitimidad como hegemonía emancipadora», en *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Barcelona, Anthropos, 1990, págs. 100 y 101.

unos órganos representativos, trae consigo el desencanto de una representación que refleja más los intereses partidistas que los comunes. Bobbio en su obra *El futuro de la democracia* analiza los límites y aporías del principio de mayorías y reconoce que es un «procedimiento que no siempre funciona (los límites) y no siempre cuando funciona, es fácil hacerlo funcionar (las aporías)». El estudio de Bobbio es más formal que sustantivo y no llega a abordar los problemas de carácter valorativo. Claus Offe sí tendrá en cuenta estos problemas cuando afirma que la regla de mayorías fracasa al dejar de tener una función legitimadora en favor de una función ideológica. ¿Hasta cuándo podemos esperar la docilidad de la minoría frente a la mayoría? En nuestra vida política se dan temas que por su propio carácter no pueden ser abandonados sin más a la mayoría —piénsese, por ejemplo, en los problemas ecológicos—; la minoría también tiene voz.

Tercero: El carácter ideológico del principio de mayorías se une al carácter ideológico de la representación de la voluntad colectiva, implícita en la función parlamentaria. Las fuerzas políticas conducen la voluntad popular y no la representan. Se trata del modelo de partidos que Offe llama «coge-todo» (*catch-all*): representa el deseo de los partidos de obtener cada vez mayor apoyo electoral, sin importarles de dónde proceda este apoyo. Con este modelo, los partidos políticos diluyen entre sí las diferencias ideológicas, provocando apatía y desconcierto entre el electorado. A su vez, tales actitudes acrecientan la profesionalización de la política, al dejar los puestos más relevantes en manos de tecnócratas que no se preocupan de la carga valorativa —valores éticos— de nuestras democracias, sino de su buen funcionamiento y eficacia.

Por lo tanto, es preciso volver a pensar numerosos elementos de la carga valorativa democrática, tales como la igualdad o la participación, para dirigirnos hacia una nueva estructura motivacional. ¿Cuáles son las vías para llegar a este planteamiento? Caben apuntar dos vías: el papel de los nuevos movimientos sociales en la praxis política, y el rescate de un no instrumentalizado «mundo de la vida» en la acción política y moral. Voy a referirme al segundo punto, ya que lo considero el más problemático y tal vez el más utópico. En primer lugar, antes de seguir adelante, creo necesario explicar lo que entiendo por «mundo de la vida», concepto husserliano que aparece hoy en día en la tradición frankfurtiana, al citarlo hago referencia a la acepción asumida por Habermas: «El mundo de la vida constituye el entorno en que los horizontes de la situación se desplazan, se dilatan o se encogen. Constituye un contexto que, siendo él mismo ilimitado, establece, empero, límites (...). El mundo de la vida delimita las situaciones de acción a la manera de un contexto ya

siempre entendido, pero no tematizado. El mundo de la vida, difuminado tras el ámbito de relevancia de una situación de acción, se comporta como una realidad aproblemática y que a la vez se mantiene en la "penumbra"» (9). La precomprensión dada en el mundo de la vida permite que éste se convierta en el transfondo donde se determinan los presupuestos de todos nuestros discursos —el cotidiano, el científico, el moral, etc.—. Ahora bien, si como expone Habermas la complejidad sistémica de las sociedades tardocapitalistas ha provocado el olvido del mundo de la vida, entonces es reconocible el dominio de la tecnocracia en una estructura política como la democracia, inundada de patrones sistémicos y alejada de un mundo de la vida que, como horizonte de valores compartidos, incluye valores morales. Ha fracasado la integración de valores compartidos, entre otras razones porque se ha dejado de otear un mundo vital. Si es posible o no el anclaje de la democracia en ese mundo perdido, eso es tema de otro artículo.

---

(9) J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. II, Madrid, Taurus, 1987, págs. 188 y 189.