

Los límites éticos de la democracia

Por ESPERANZA GUISÁN

Santiago de Compostela

Se ha convertido en una verdad indiscutible, hoy en día, el aserto que mantiene que, una vez analizados los pros y los contras, la democracia constituye la mejor forma de gobierno, desde un punto de vista no sólo prudencial, sino moral o ético.

Sin embargo, aunque sólo sea con fines argumentativos, conviene reiniciar el debate en torno a la deseabilidad y/o indeseabilidad de la democracia, y sus posibles límites o limitaciones, desde una perspectiva ética.

Mi punto de vista, que espero no sea excesivamente concluyente pero sí lo suficientemente radical (en el sentido etimológico de ir a las raíces del asunto), se resume en la proclamación de unos determinados límites éticos con respecto a las democracias tal como vienen funcionando en nuestro entorno occidental.

Por supuesto que todo lo que aquí se argumenta no quiere suponer un paso atrás respecto a las formas actualmente aceptadas de gobierno, sino un paso adelante, con vistas a profundizar en los propios fundamentos de la democracia, y con el objetivo de soslayar sus limitaciones y asentar su legitimación moral.

1. OBSERVACIONES GENERALES

Aunque, a nivel oficial y formal, todos parecen o parecemos rendir culto a la democracia, a poco que se observe con detenimiento se observará que nadie parece creer excesivamente en ella, al menos en su forma pura de gobierno directo del pueblo, para el pueblo, por el pueblo e incluso, si se me apura, en sus formas más atenuadas de democracia semidirecta o gobierno representativo. (Por ejemplo, casi todo el mundo asume que ciertas formas de «despotismo ilustrado» son en casos determinados preferibles a la consulta popular.)

El posicionamiento de Shumpeter, que puede resultar excesivamente rudo, cínico o descarnado, sin embargo constituye un reflejo bastante fiel del modo en que la democracia opera en nuestro entorno. Como se recordará, Shumpeter mantiene que la democracia funciona de acuerdo con un modelo de mercado, en el cual la ganancia en votos contabilizables no va a parar a las manos de los mercaderes más sabios o más honrados, sino a los más hábiles o sagaces. Personalmente considero que esta «tenue» noción de democracia es la que manejan habitualmente tanto los «padres» de la democracia, como el pueblo soberano (al menos en esta parte del mundo que llamamos Europa, e incluso en el más amplio mundo occidental).

Si nos mantenemos fieles al relativismo axiológico imperante (que rechaza cualquier posible fundamentación empírica de la ética como sospechosa en cuanto aparecen en escena valores intersubjetivamente asumibles, o en cierto modo objetivamente o «naturalmente» dados), cada voto vale tanto como otro, cada votante está tan legitimado moralmente como los demás, y los compradores de votos, los que trafican con las voluntades de las mayorías, induciéndolas a desear cosas de una índole u otra, están todos igualmente legitimados desde una perspectiva ética.

Sin embargo, a pesar de las manifestaciones en contra de una mínima fundamentación empírica de la democracia, en base a ciertos valores más o menos objetivos asumibles intersubjetivamente, las actitudes habituales desdichan el acendrado relativismo axiológico que se supone a la base de una democracia basada en las preferencias coyunturales de los votantes.

Desde un punto de vista, se podría afirmar que todo vale por igual, siempre que se dé dentro de un marco de valores socialmente admitidos, o lo que viene a ser lo mismo que todo vale igual, siempre que sea asumido por una sociedad determinada. En los Estados Unidos de América los compradores de votos pueden variar de corbata, o peinarse de acuerdo con diferentes estilos, pero deben ser respetuosos con alguna forma de religión, fieles a su cónyuge, y, de ser posible, rezar con sus hijos menores antes de acostarse. En España, por el contrario, los rezos resultan irrelevantes, a pesar, o tal vez a causa de nuestra secular tradición nacional católica, pero es aconsejable que el mercader de voluntades populares no haga ostentación de su riqueza, para no ofender a la inmensa mayoría de clase media —su principal proveedora de votos— y se rodee de parientes y amigos que lleven una vida relativamente austera (es más rentable electoralmente, por ejemplo, vivir y tener amigos y familiares que vivan en un piso que en una casa o chalé, ser hijo de emigrantes que de banqueros, etc.).

Dejando la ironía aparte, y tomando la democracia tan en serio como Dworkin ha querido tomarse a los derechos, debe quedar claro que incluso de acuerdo con el modelo de democracia de mercado, que es en rigor el que funciona en nuestro tiempo, existen ciertos

límites éticos que deben ser respetados para que exista juego limpio. Con hipocresía digna de mejor causa, por ejemplo, en España la derecha se empecina en que los partidos de centro izquierda exhiban sus cuentas, ya que la honestidad, como tantas otras cosas, estriba para muchos más en la forma que en el fondo. Los que nacen en cuna rica no tienen por qué justificar su riqueza (por ilegítima que su procedencia sea), al tiempo que los partidos que obtienen financiación indirecta del poder económico no tienen que sonrojarse, pero sí caen en desgracia inmediatamente los «descamisados» de origen que utilizan corruptelas para competir con fuerza en un mercado originariamente corrupto y con desigualdad inicial de oportunidades.

La democracia de mercado es especialmente proclive a los valores formales —no engañar (excesivamente) al electorado a la hora de realizar promesas, no derivar ventajas personales de su posición y cargo, etc.—. Por razones estrictamente prudenciales no pueden realizarse ciertas acciones, y es preferible no subir los impuestos, si se ha prometido que así sería, o no reducir la cobertura de la seguridad social, si así se ha asegurado que iba a ocurrir, so pena de que los compradores acudan a un traficante o comprador de votos diferente en las próximas elecciones.

Sin embargo, si la democracia no es más que esta especie de juego de persuasiones y contra-persuasiones, como Stevenson venía más o menos a defender en su obra *Ética y lenguaje*, y como parece que viene a ser defendido por los que proclaman la democracia como último o primer valor, nos encontramos con una serie importante de cuestiones éticas relevantes que exigen algún tipo de respuesta o atención.

Por ejemplo, todos los problemas del relativismo metodológico y no metodológico, por utilizar la fraseología de Brandt, se nos ponen enfrente. Sólo un relativista craso podría sostener, parece evidente, que un Estado es automáticamente un Estado democrático, con tal de que todos los ciudadanos a partir de los dieciocho años (o cualquier otra edad convencional) puedan acudir a las urnas para elegir al Presidente o al partido que haya de gobernarles.

La falta de confianza en la «voluntad popular» y el antirrelativismo inherente a las democracias actuales se evidencia en alguna forma cautelar de protección de valores recogida en las Constituciones en los llamados Estados de Derecho (valores que precisan de una adecuada justificación moral, por más que la inmensa mayoría de los iusfilósofos escamoteen el problema, o reduzcan la legitimidad de los «valores superiores» al consenso y el decurso histórico, como en el caso del muy respetado y querido profesor Gregorio Peces-Barba).

En mi caso particular, cuando denuncié los límites de la democracia, no me refiero únicamente a la necesidad de salvaguardar valores superiores, más o menos consensuados o desarrollados históricamente, sino que quiero dar un pequeño, pero significativo, paso

adelante. Tampoco mis críticas al modelo democrático de mercado se dirigen hacia su sustitución por formas «puras» de democracia directa, sino más bien por formas ilustradas de democracia, donde, como desarrollaré más adelante, el voto sea informado y solidario (ilustrado y ético).

Sería excesivamente ingenuo pretender defender un modelo de democracia directa que sustituya con éxito ético al modelo actual de democracia de mercado. Aparte de las dificultades reales de funcionamiento en las democracias directas (con excepción de comunidades o grupos de tamaño reducido), la propia democracia directa —no ilustrada— lleva en sí el germen de la demagogia y la destrucción de valores importantes, pudiendo resultar, en numerosas ocasiones un grave impedimento para el desarrollo de valores «democráticos» importantes (como la igualdad, el respeto mutuo, etc.). Para abreviar, aunque resulte paradójico, la democracia directa puede fortalecer valores antidemocráticos, e incluso destruir la propia democracia. (La mayoría de los votantes puede decidir una forma de gobierno dictatorial, como históricamente es constatable.) En casos, menos dramáticos, como es el que se refiere a diversos referendos en Suiza, el recurso a la democracia directa ha lesionado gravemente los derechos de las mujeres o de los inmigrantes en ocasiones diversas y bien conocidas, o ha obstaculizado la defensa de los intereses de la economía nacional de Estados extranjeros, al amparar y defender el secreto bancario.

La democracia directa, sin embargo, desde mi punto de vista, no es sólo defendible, sino, sin duda, prácticamente en casi todas las ocasiones, deseable, siempre que determinadas condiciones preliminares sean cumplidas, condiciones que vienen determinadas por una ética que no deriva de la democracia, sino que, al revés, la fundamenta y la justifica.

Por ejemplo, parece ser un requisito ético imprescindible para el funcionamiento de la democracia el que los ciudadanos se encuentren en el denominado por Kohlberg nivel posconvencional, que supone la superación del nivel convencional donde los valores son asumidos gregariamente, consensuadamente, sin acudir a ningún tipo de *metron* que opere de catalizador crítico. Para empezar, y posiblemente para acabar (y este será uno de mis principales alegatos en este breve trabajo), los deseos de las mayorías deben ser crítica, reflexiva e ilustradamente deseados por las mismas.

De modo más sencillo, todo lo que vengo a defender es en cierta medida (y con el distanciamiento que he manifestado en trabajos previos) lo que G. E. Moore defendió en sus célebres *Principia Ethica* de 1903, a saber, que contrariando especialmente a Moritz Schlick, lo *deseado* no puede, en diversos sentidos, significar lo mismo que lo *deseable*, a menos que por deseo entendamos aquello que toma en consideración el deseo *cualificado*, como en la *Teoría Ética* de Brandt.

Lo antedicho no significa, desde luego, como he argumentado en numerosos lugares, que la prueba del principio del utilitarismo de Mill, que va de lo deseado a lo deseable, sea totalmente inadecuada (excepto en la no explicitación de sus premisas). Por el contrario, una comprensión debida de Mill, nos daría la pista para el fundamento ético adecuado de la democracia.

Para empezar, como es mérito innegable de Mill, se hace preciso hacer hincapié en que *los deseos hayan de ser deseados*. Esta aparente verdad de perogrullo constituye sin embargo uno de los más intrincados puntos de debate psicológico, sociológico y filosófico.

No se precisa excesiva sutileza para distinguir entre tipos muy diversos de deseos: fuertes y débiles, espontáneos, fruto de la reflexión y la madurez, originados por las llamadas por Hume pasiones tranquilas (*calm passions*) o deseos compulsivos, impuestos por urgencias o «instintos».

Tampoco se precisa demasiado conocimiento del proceso de socialización para comprender cómo autores tales como Simone de Beauvoir, Berger, Darendorf, etc., han señalado, que nos semejamos bastante a marionetas, para las cuales las instituciones sociales tejen deseos, afectos y desafectos, apetencias y rechazos. No hace falta ser excesivamente freudianos para saber que cuando deseamos son nuestros «padres» los que desean por nosotros (nuestro padre biológico, nuestra iglesia o grupo ideológico de procedencia, nuestra clase social, etc.).

Este parece ser un *factum* irreductible e insoslayable, en buena medida, respecto al cual, sin embargo algunas medidas pueden ser tomadas, a fin de amortiguar sus efectos y conseguir, en la medida de lo posible, que los seres humanos se emancipen de lo consuetudinario y logren su mayoría de edad, desde la cual, con Sócrates y Kohlberg, puedan oír nítidamente la voz de su *daimon* no totalmente manipulado.

Por supuesto que el proceso de socialización implica un cierto determinismo social que destruye nuestros sueños de autodeterminación y emancipación humana. Para empezar, somos lo que somos como resultado de nuestra pertenencia a una determinada tradición (aspecto enfatizado y glorificado por las teorías comunitaristas contemporáneas). Incluso nuestro deseo del deseo de desear nuestros deseos ha sido sin duda socialmente inducido, con lo cual parecemos presa de una red socializadora que impide cualquier elección técnicamente libre. Posiblemente es a causa de nuestra tradición ilustrada por lo que deseamos desear nuestros deseos, y elegir nuestras elecciones. Ese es el límite de la filosofía y de todo nuestro razonamiento. El límite de la filosofía, sin embargo, no significa defecto o fallo de la misma, sino su naturaleza simplemente humana. Comoquiera que la discusión acerca de los valores, su relatividad, los deseos y su deseabilidad, se desarrollan dentro de un marco filosófico (relativamente válido respecto a marcos no filosóficos, por supuesto), algunas

verdades universales e ineludibles se siguen. Como autores como Hare y otros han destacado, uno es «libre» para decidir o pensar cualquier cosa, sólo que al precio de salirse del marco filosófico, donde sólo determinados planteamientos, formas y conclusiones están permitidos.

Retornado al tema crucial de los deseos deseados y no deseados, si lo que sospecho es correcto y la mayoría de las veces *no* deseamos nuestros (aparentemente) propios deseos, se sigue inmediatamente que nuestros deseos no pueden sustentar un modelo de democracia, y que algunas restricciones deben ser severamente impuestas al modelo de democracia de mercado, así como al utilitarismo de la preferencia defendido por Hare, entre otros, que llega a mantener que del hecho de que los miembros de una determinada comunidad sean totalmente felices con las desigualdades imperantes, se sigue que es preferible mantener tales principios, hasta que se opere un cambio en tales actitudes sociales (Hare: *Moral Thinking*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 159).

Aunque el propio Hare se esfuerza en demostrar que el utilitarismo de la preferencia implica preferencias críticas e ilustres y una actitud «cualificada» como la propuesta por Brandt (*Ethical Theory*, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. J., pp. 244-253), tengo la impresión de que en su caso, como el de tantos otros, el temor a un posible dogmatismo derivado del mantenimiento de una «naturaleza o condición humana» le impide aclarar debidamente una posición que realmente precisa de un contrapunto «empírico» a fin de no caer en el subjetivismo o sociologismo más atroz.

Si de hecho he llamado la atención sobre el posicionamiento de Hare es a causa de que su prejuicio kantiano en contra de cualquier aproximación o fundamentación empírica de la ética es compartido de forma sorprendente y llamativa tanto por las teorías neokantianas, como también, aunque parezca haber pasado inadvertido, por las neoutilitaristas aparentemente en liza.

Desde mi punto de vista, esta confabulación «kantiana», que viene de Moore y se consolida en Rawls, Kohlberg o Hare en el mundo anglosajón, y que abarca por igual, como acabo de observar, a neoutilitaristas, neokantianos, e incluso, habría que añadir a intuitivistas, ha oscurecido los aspectos humanos y amables de la ética, relegando las pasiones tranquilas, imprescindibles, al mundo de la pura «emotividad», de modo que, a modo de contrapeso debido, parece que una vuelta a Hume y Mill resulta sobradamente necesitada y justificada a fin de evitar tanto los *peligros* del dogmatismo platónico (donde el Rey-filósofo contempla el bien y obliga de algún modo a la voluntad popular a conformarse de acuerdo con su voluntad), al tiempo que contrarrestar los *temores* al dogmatismo platónico, que conducen muy frecuentemente a la demagogia, haciendo que lo que la gente de hecho desee, como fruto del proceso de socialización, sea no sólo bueno, sino lo *único* bueno.

Lo que sigue, por consiguiente, lejos de ser novedoso, es tan sólo una actualización de importantes supuestos subyacentes a la filosofía de Hume y de Mill, que forman parte, por otro lado, del sustrato fundamentante de las democracias constitucionales.

2. EL MODELO NATURALISTA CUALIFICADO V. EL MODELO DE MERCADO

Deseo mantener la propuesta de que debemos contar con algún *mínimo natural en ética*, análogo al mínimo natural en Derecho defendido por Hart, de modo que cualquier resultado derivado de las urnas no resulte *ipso facto* moralmente legitimado. Al igual que en la democracia constitucional, pero por motivos ligeramente diversos, no todas las cuestiones vitales ni todos los problemas humanos pueden ser sometidos a votación popular, ni a ningún tipo de votación, éticamente hablando.

Por ejemplo, una serie de valores fundamentantes deben darse por sentados: algunas formas de libertad, igualdad, y bienestar, la protección de la salud, la provisión de bienes culturales y materiales, el derecho a la vivienda y a la persecución de las metas propias, etc. Valores que, no será malo insistir, no se derivan de la propia aceptación de la democracia, sino que legitiman y fundamentan el propio talante democrático y los valores a él adheridos. Va de suyo que no es a causa de que constituyan valores inherentes a las preferencias actuales explícitas de la gente, sino porque se refieren a las supuestas e implícitas preferencias *reales* (informadas) de la gente por lo que han de ser respetados.

Ahora bien, para poder hablar de las supuestas e implícitas preferencias reales e informadas de la gente tenemos que ir más allá de la Carta Magna y el Derecho Constitucional. Como Scanlon señala, las «preferencias prevalecientes no son una base adecuada para la justificación de los derechos», al menos cuando se enfrentan a la autonomía individual («Rights, Goals and Fairness» en Samuel Scheffler: *Consequentialism and its Critics*, Oxford University Press, 1988, p. 78).

Pero tampoco es a causa de los derechos fundamentales por lo que lo deseado no puede ser equivalente a lo deseable, sino más bien al revés. Es a causa de que somos seres humanos que compartimos una condición humana por lo que de hecho tenemos determinadas carencias y necesidades, e incluso deseos profundos pero ocultos —incluso desconocidos por nosotros la mayor parte del tiempo— que, sin embargo, una vez descubiertos por la reflexión, constituyen nuestros más profundos deseos y la fuente de todos nuestros derechos individuales que las constituciones y las teorías de la justicia protegen y garantizan. En este sentido, también Scanlon afirma que «en contra de los defensores de las teorías basadas en los derechos, los propios

derechos precisan justificación de algún tipo, y ¿qué otra que mediante la apelación a los intereses humanos cuyo reconocimiento promueven y protegen?... a no ser que los derechos se consideren definidos por rígidas fórmulas implausibles, parece que debemos recurrir a lo que se asemeja mucho a la consideración de las consecuencias a fin de determinar lo que descartan y lo que permiten» (*op. cit.*, p. 74).

Una de las grandes penetraciones filosóficas de Mill, tan criticada como mal entendida, fue la de comprender que no todos los tipos de deseo y placer valen lo mismo. Por ejemplo, como Mill destacó, no somos cerdos y sólo por ello pensamos que es mejor ser un Sócrates insatisfecho que un cerdo satisfecho.

Cualquier persona mínimamente perspicaz estará de acuerdo en que es preferible ser culto que ignorante, disfrutar de salud que padecer enfermedades, o que, en igualdad de condiciones, es preferible vivir que no vivir, ser igual que desigual o libre mejor que esclavo, como fue destacado por José Ferrater Mora en su obra madura *De la materia a la razón*. Del mismo modo, también resulta palmario que es mejor ser feliz haciendo felices a los demás, como Mill pensaba, que infeliz haciendo felices a los demás (como en Kant) o feliz haciendo a los demás infelices.

Y por «mejor» en este contexto quiero significar tanto mejor en términos prudenciales como mejor en términos éticos. Como cuestión fáctica no es necesario ser excesivamente altruistas para admitir que, en conjunto, se disfruta más haciendo disfrutar a los demás que siendo un ser envidioso y cruel que disfruta con el sufrimiento ajeno. La reflexión más elemental mostrará que, en cuanto seres sociales, con determinados sentimientos de empatía, nos sentimos mejor y disfrutamos más cuando amamos y nos ocupamos de otros que cuando los odiamos y los descuidamos. Por consiguiente, sólo es preciso comprender la condición humana para evitar tanto el dogmatismo, ya sea de tipo religioso o filosófico, como el relativismo ético o el escepticismo.

Ciertamente lo deseable no coincide siempre con lo deseado (Schlick erró burdamente cuando en sus *Fragen der Ethik* redujo lo primero a lo segundo, y por consiguiente la ética a la psicología). Por añadidura, la ecuación deseable = deseado es sólo un *desideratum*, algo que podemos intentar alcanzar más que un logro previsible.

Habrà que reconocer, sin embargo, que el conocimiento y comprensión de la «condición humana» no es una tarea sencilla. Para empezar, tendemos a construir nuestra noción de «naturaleza humana» a partir de nuestras creencias religiosas o morales, en lugar de apelar a hechos brutos, si es que existe hecho bruto alguno.

Rubert de Ventós ha mantenido con ingenio que la «falacia moralista» es una falacia mucho más frecuente en ética que la celebrada «falacia naturalista», denunciada por G. E. Moore. De acuerdo con esta «falacia moralista» nuestro presunto razonamiento crítico es

mucho más complejo de lo que pudiera parecer a primera vista. Normalmente no pasamos del «es» al «debe», sino que operamos en sentido contrario. Habitualmente ponemos como primera premisa de nuestro razonamiento la propia conclusión que deseamos alcanzar. Así pues cuando trabajamos en Filosofía Moral o Política, en Ciencias Sociales, en Teoría Política o Jurídica, construimos una noción de «naturaleza humana» o «condición humana» que se ajuste al tipo de conducta que *a priori*, consciente o inconscientemente consideramos mejor. Es decir, partimos de lo que consideramos que *debe* ser la conducta humana para concluir lo que los seres humanos son o cómo se comportan, como cuestión presuntamente fáctica, de acuerdo siempre con nuestros presupuestos y *desiderata* morales.

Ejemplos de este tipo de razonamiento pueden encontrarse fácilmente, por ejemplo, en el sociobiólogo Wilson en el siglo XX, en el existencialista Sartre o el utilitarista matizado Mill, que construyó su noción de «deseado» a partir del objeto de deseo de las personas cultas e ilustradas.

La «naturaleza humana» y la «condición humana» son en realidad en muchos sentidos constructos morales. Fue un acierto de Austin el captar en *How to do Things with Words* que no existe un lenguaje puramente descriptivo, ni un lenguaje puramente prescriptivo, sino distintas fuerzas (locucionaria, ilocucionaria y perlocucionaria) funcionando a través de distintos lenguajes y en grados diversos. Filósofos y sociólogos de tendencia fenomenológica, como es el caso de Peter Beger, han puesto énfasis en la misma idea relativa a la no existencia de hechos desnudos, así como a la construcción social de la realidad, como es sobradamente conocido.

Tanto los *insights* de Austin como del pensamiento fenomenológico nos ayudan a evitar el relativismo y el escepticismo. No existen hechos puros y tampoco valores puros. No hay lugar para un subjetivismo extremo, como tampoco para un extremo objetivismo, sino que se trata de una suerte de sistema de retroalimentación que nos lleva de los «hechos» a los «valores» y de los «valores» a los «hechos».

Por supuesto que subyaciendo al constructo social se encuentra alguna materia prima, como Ferrater Mora (1912-1991) ha argumentado en su obra más madura *De la materia a la razón* de 1979. Por ejemplo, de hecho tenemos cabeza y sufrimos verdaderos dolores de cabeza, lo cual no es bueno en términos puramente prudenciales. De dichos valores prudenciales, pasamos como Warnock ha insinuado, o James Griffin ha mantenido en su obra de 1986 *Well-Being*, a los valores morales, que no son más que los propios valores prudenciales refinados e ilustrados.

Así ocurrió en la filosofía moral griega, y así ha sido a lo largo de toda la historia de la ética, prácticamente con la única excepción relevante del pietista Kant, que no pudo liberar su *Crítica de la Razón Práctica* del influjo de sus prejuicios religiosos, que le llevaron a

proclamar un hiato entre el es y el debe, el fenómeno y el noúmeno, la antropología y la ética, el deseo y la razón.

Hume, por el contrario —y en contra de la percepción estándar—, sí superó el hiato entre el deseo humano, la empatía humana y la capacidad humana para crear las virtudes artificiales. Es cierto que el pasaje conocido como *Is/Ought passage* puede desorientar, sacado de contexto, a muchos lectores, aunque como MacIntyre ha demostrado hay «puentes» en la filosofía de Hume que van del «es» al «debe», y esos «puentes» son, precisamente, los deseos y los intereses humanos.

La moralidad es para Hume, por tanto, una criatura humana, un constructo humano que no se debe a un capricho o sentimiento arbitrario, sino que es fruto de nuestras más profundas necesidades y nuestros más profundos deseos. Cuando colocamos todos los deseos a la misma distancia todas sus aparentes desemejanzas desaparecen y somos capaces de decidir lo que valen las cosas realmente en sí mismas.

La moralidad, pues, tanto desde un punto de vista humeano como milliano, es a la vez criatura y creación humana, en el sentido en que no es un deseo arbitrario subjetivo cualquiera lo que le hace ser bueno, sino que la bondad se deriva de la configuración del deseo reflexivo dentro de un marco intersubjetivo, que toma en cuenta nuestra condición humana, nuestras capacidades de desarrollo, nuestros anhelos. Por consiguiente, por ejemplo el «derecho a la vida» o la «santidad de la vida» son simples etiquetas con las que nos referimos a disposiciones más o menos permanentes en los seres humanos. Dado que generalmente amamos la vida, ésta presenta un halo de «santidad». Tan pronto como, sin embargo, cesamos de desear vivir, dicho halo desaparece inmediatamente y no existe ninguna posible proclamación del valor de la vida en contra de la voluntad humana.

Nos encontramos así, volviendo al problema nuclear de los límites éticos de la democracia, con que las mayorías no pueden decidir en contra de valores «naturalmente» o «empíricamente» contrastados. Por ejemplo, aunque la mayoría de los votantes se negase a autorizar la ayuda que el tetrapléjico requiere para suprimir su vida, el ayudar al tetrapléjico deseoso de poner fin a su existencia constituye un deber moral, y por consiguiente debiera de estar protegido por la moral positiva recogida en las leyes positivas, o el Derecho.

Este ejemplo sencillo, y todo el razonamiento precedente, nos lleva a mi última argumentación acerca de la necesidad de poner límites morales a la democracia.

Aunque es realmente difícil diseñar una forma de gobierno que supere a la democracia, ésta no puede ser legitimada con fundamento moral, al menos tal como se nos presenta habitualmente en el modelo de mercado. Para empezar, la democracia no puede seguir siendo un mercado de votos, sino que las personas humanas tienen que implicarse y comprometerse en la cosa pública, de forma que se

perfeccionen al desarrollar sus capacidades de autonomía, y autodefinición y desarrollen su sentido de responsabilidad social, como Mill ha recomendado en su obra *Considerations on Representative Government*. Y también, siguiendo nuevamente a Mill, la democracia exige unos requisitos previos sin cuyo cumplimiento se convierte en una máscara de sí misma. Por ejemplo, las personas deben recibir una educación moral y de todo tipo adecuada, con objeto de alcanzar el nivel posconvencional de Kohlberg y ser capaces de elegir sus elecciones y desear sus deseados, expandiendo sus simpatías limitadas, como Peters aconsejó en su trabajo *Moral Education and Moral Development*, corrigiendo la aportación más «racionalista» de Kohlberg.

Deseo hacer énfasis, sin embargo, en que, una vez más, aunque la democracia directa es la forma más pura de democracia, y, por consiguiente la mejor de ellas, sólo funciona relativamente bien en grupos pequeños, y aún allí, pensemos en un Departamento universitario por ejemplo, no siempre funciona correctamente, desde una perspectiva ética o moral. El egoísmo, la envidia, la estrechez de miras, etc., pueden unir a los muchos en contra de los pocos ilustrados. La búsqueda de ventajas particulares puede conseguir más votos que la búsqueda de algún tipo de bien general. De ello se sigue que a menos que las personas, incluso en grupos pequeños, sean seres ilustrados con capacidad de empatía ampliada, capaces de considerar los bienes públicos como sus propios bienes, no se puede esperar mucho de la democracia, ni siquiera en su forma más pura. Incluso me atrevería a afirmar que cuanto menos informada, ilustrada y menos capacitada para la empatía sea la gente, más dañosa y peligrosa resulta una democracia directa, exigiendo la prudencia que en casos tales nos conformemos con la democracia simplemente indirecta.

Como ya he insinuado, y es un dato constatable, cuando la democracia directa opera en buena medida, como es el caso de Suiza, las personas tienden habitualmente a privilegiar al grupo interno (el *in-group*), con olvido, menosprecio o perjuicio respecto al grupo externo (*out-group*), que bien pudiera constituir el conjunto formado por los restantes seres humanos.

Algunos pensadores anticonsecuencialistas contemporáneos, tal como es el caso de Williams, e incluso pensadores que solían considerarse consecuencialistas, como es el caso de Griffin, parecen considerar que un enfoque utilitarista de las obligaciones respecto a los demás individuos situados fuera de nuestro círculo más próximo, resulta excesivamente exigente, ya que, de acuerdo con sus apreciaciones, tenemos que respetar en primer lugar nuestras obligaciones particulares y nuestros compromisos tanto para con nosotros mismos, como con nuestros allegados, nuestros compatriotas, etc.

Mill, sin embargo, fue extremadamente cauto y sensato a la hora de exigir responsabilidades respecto a terceros, admitiendo que como

individuos particulares tenemos en efecto el derecho a privilegiar con nuestro afecto y cuidado a nuestros amigos, parientes, conocidos, etc. El amor patológico, por decirlo en términos kantianos, funciona perfectamente tanto en ética como en la vida ordinaria (a no ser que seamos pietistas kantianos empeñados en contrariar los afectos espontáneos). No obstante, estos afectos espontáneos deben ser controlados, dirigidos, y sobre todo complementados por un punto de vista imparcial cuando estamos actuando ya no en el nivel puramente privado y doméstico, sino en el nivel político, donde se toman decisiones que afectan gravemente a los intereses de los demás. Cuando esto es así, entonces, nos urge Mill, debemos considerar a todo el mundo por igual, como ha expresado en su obra *El utilitarismo*. Así no sólo cuando actuamos como legisladores o como gobernantes, sino incluso como simples votantes o electores, tenemos obligación de respetar por igual los intereses de los demás, yendo más allá de una democracia prudencial donde cada quien defiende sus solos y personales intereses o los intereses de los «suyos».

Es parte precisamente de nuestra tradición filosófica occidental el que nos consideremos ciudadanos del mundo. Dentro de esta tradición filosófica sólo puede ser defendido un concepto nuevo de democracia que vaya mucho más allá del modelo de mercado de Schumpeter para comprometernos en la defensa de los intereses de todos los seres humanos, e incluso de todos de los seres sintientes, intentando compensar los fallos de la naturaleza, a la que no tenemos, por cierto, ninguna obligación moral de obedecer (como también Mill ha observado).

Como Platón ya explicó, los mecanismos ético-políticos mediante los cuales articulamos debidamente la convivencia humana son artificios que algún «dios» generoso diseñó para contrarrestar los errores iniciales que produjeron una escasa dotación de sentimientos de empatía en la raza humana. O, como en Hume, se trata de virtudes artificiales con las que pretendemos subsanar las deficiencias de una empatía espontáneamente restringida.

A diferencia de lo que sería asumible por una ética dialógica, los supuestos utilitaristas en los que me baso me llevan a proclamar una democracia en la que sean respetados no sólo los participantes en el diálogo racional, sino los «sin voz», los físicamente y psicológicamente mudos, los niños menores, los dementes seniles, los analfabetos, etc.

Los límites morales de los modelos habituales de democracia en este momento histórico se derivan de los límites morales del modelo de mercado en el que los individuos con una fuerte personalidad, como Stevenson indicaba en *Ethics and Language*, son los que mejor persuaden. Sólo el poder de algún tipo proporciona poder político. Los individuos con fuerza (psicológica, económica o de otro tipo) o los países económicamente fuertes son los líderes mundiales, sin duda alguna. *Might es right*, como reza el proverbio anglosajón, es

decir, el poder decide lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto (contrariando las más elementales reglas del juego moral).

Sin embargo, parece también evidente que la moralidad crítica se sitúa más allá de la «lotería natural» o la «lotería social», es decir, más allá de los hechos desnudos (si en alguna parte los hay) y de la «naturaleza». Como la Diké en el *Protágoras* de Platón la moralidad tiene el cometido de deshacer los entuertos producidos por la inhábil y descuidada «naturaleza».

La moralidad crítica, también, exige sustituir el modelo democrático de mercado por un modelo «humanizado» y «moralizado», donde todos los seres *sintientes* cuenten por igual, y sean igualmente respetados.

