

# DEMOCRACIA

Javier SÁDABA

Universidad Autónoma de Madrid (España).

## RESUMEN

Diferenciamos en este artículo entre problemas externos y problemas internos de la democracia. Los primeros los ejemplificamos en el teorema de Arrow, en el conflicto entre derechos fundamentales y principio de elección y en la paradoja de la derogación. Los problemas externos, en cuanto insolubles, no son responsabilidad nuestra. Los segundos sí lo son. De ahí que es un deber moral ensanchar al máximo la democracia. Lo contrario sería reducirla a su simple y avalorativa utilidad, quedarse en un academicismo que, escolásticamente, se limita a pequeñas distinciones y confundir, además, ciencia política con filosofía política.

## SUMMARY

We distinguish in this article between external and internal democratic problems. The first ones are shown by Arrow's Theorem, by the conflict between basic rights with the principle of choice and by the paradox of derogation. The external problems, insofar as they are insoluble, are not our responsibility. The second are, however, our responsibility. So that we must widen democracy as much as possible. Otherwise we reduce it to a simple and valueless utility. And so we remain in an academic world, which, full of small distinctions, also confuses political science with political philosophy.

Las disputas habituales entre liberales (igualitarios o no), comunitaristas y republicanos son disputas dentro de la democracia. Se discutirá, luego, si unos u otros dan más razones y hasta si es compatible participar de las tres posturas. Algunos, como parece ser el caso de R. Dworkin, combinarían la neutralidad moral estatal, el republicanismo y el liberalismo autoritario. Otros, por el contrario, optarán, decididamente, por una de las tres alternativas. Pero todos dirimirán sus problemas dentro de la democracia. La democracia, así, se muestra como el marco inequívoco en el que ha de moverse cualquier conflicto teórico o práctico de la vida de una sociedad civilizada. Y aun cuando las definiciones de democracia varíen en razón de la definición que se escoja (más explicativa, más estipulativa, más persuasiva...) o de las notas esenciales que se le apliquen, no se cuestiona que la democracia, como la sustancia individual para Aristóteles, es el receptáculo de la necesaria armonía social y su correlato político. De ahí que, cultos o menos cultos, proclamen sin descanso que la democracia es el menos malo de los sistemas políticos posibles. La frase, digámoslo de paso, es claramente errónea desde un punto de vista lógico y probablemente falsa desde un punto de vista empírico. Respecto a lo primero habría que compararlo con el dictum de Leibniz según el cual "el mundo

real es el mejor de los posibles”. Como han puesto de manifiesto algunos, por ejemplo P. Geach cuya agudeza sólo es superada por su conservadurismo, “mejor que” es un predicado diádico que relaciona dos términos, a y b. Así, a puede ser mejor que b. Pero lo que no tiene sentido es aplicar como predicado simple lo que es diádico; es decir, no tiene sentido alguno decir, v.g., que yo soy “lo mejor que”. Y si se responde que lo que se quiere afirmar es que “yo soy lo mejor”, entonces “mejor” carece de significado. Porque yo sería la perfección, el Dios de San Anselmo o algo por el estilo. Y es de suponer que no era ésa la intención de Leibniz. Hablar de “lo mejor”, en fin, es como hablar del “último número”. No hay tal “último número”. Pero lo que es aún peor, si per *hypothesim* la democracia se convirtiera en “lo mejor”, la democracia podría ser tan despreciable como el infierno. En un universo de gusanos, “lo mejor” sería un gusano. Y aunque después de la secuenciación del gusano *Caenorhabditis elegans* sabemos que compartimos con él casi el cincuenta por ciento del genoma, no por eso cantaríamos alabanza alguna al gusano. Por otro lado, no es verdad que la democracia se reduzca a evitar el mal de manera fáctica, que es lo que da la impresión de que implica la frase en cuestión. Si ésa fuera la idea que subyace a la defensa negativa de la democracia, habría que suponer que la democracia es simple reparto o distribución del poder. Una concepción que tiene su exponente claro en Hobbes y que ha estudiado ejemplarmente Lukes. Ahora bien, la democracia puede —y debe— ser normativa. O lo que es lo mismo, y recordaba Nino en su último y póstumo libro, la democracia no sólo es el conjunto de hechos que hacen posible la convivencia sino un valor. Un valor que habrá, después, que singularizar, pero un valor y no un *factum* sin más.

Lo que acabamos de exponer brevemente indica que en cuanto hurgamos en la entraña de la democracia las cosas se complican. Nada nuevo, desde luego. Bien lo vio Platón y bien lo han seguido viendo los numerosos científicos que han poblado este mundo y, más concretamente, aquellos que han investigado la democracia. La palabra “científicos” está en su punto, Y es que la ciencia y la filosofía políticas se suelen superponer con tanta inconsciencia que los problemas o se dan por resueltos por decreto o se desconocen. O, lo que es peor, se enturbian. No estará de más, en consecuencia, recordar ciertas nociones que nos pueden servir a la hora de defender, cosa siempre loable, la democracia. Podríamos dividir los problemas en cuestión de la siguiente manera; distinguiendo, en primer lugar, los solubles de los insolubles o, si se quiere, los internos de los externos. Y en segundo lugar, habría que separar los problemas morales de los empíricos. Esto último nos dará la oportunidad de decir unas breves palabras finales sobre las esperanzas o desesperanzas de la democracia en cuanto construcción humana.

Es soluble, por ejemplo, conseguir que el ciudadano tenga el suficiente sentimiento informado para que, después, podamos hablar, con derecho, de democracia. Es cierto que cualquier elector tendrá que realizar su opción, dentro de la oferta democrática, de manera parcial y ordinal. Parcial puesto que el conocimiento siempre será parcial y no de todos los hechos y sucesivas implicaciones (¿quién domina el “mundo 3” popperiano?). Y ordinal porque las ofertas se dan en un orden de preferencias. Uno prefiere Euskal Herritarrok al PP o UA al PSOE. Tiene, en

suma, que ordenar sus preferencias. Pero de ahí no se seguiría que no elige con el conocimiento y la libertad adecuados. Y si se objeta que “adecuado” no es un término claro recurriremos al antes usado: suficiente. Entendido en el sentido lógico de condición suficiente. En términos lógicos elementales basta  $p$  o es suficiente  $p$  para concluir  $p$ . En un sentido análogo bastan  $o$  son suficientes los poderes intelectuales y volitivos del ciudadano  $A$  para que elija democráticamente.  $A$  no ser que  $A$  nunca alcanzara tal poder. En cuyo caso no sólo no tendríamos un ciudadano sino la imposibilidad de democracia cosa que, por el contrario, es lo que se supone. Y es que para, por definición, operar democráticamente no se requiere, por ejemplo, conocer cómo se resuelve la función de utilidad para, así, distribuir según éste o aquel criterio. O determinar con exactitud el alcance de los fondos invertidos en la investigación y el desarrollo. Esto último es cuestión de expertos a los que, dadas las circunstancias normales, hay que hacer caso. En lo que respecta a los bienes que se siguen sólo de la voluntad individual al margen de los conocimientos específicos o de los expertos, la situación es la contraria. Es al individuo o ciudadano al que debe adecuarse cualquier específico conocimiento social. Si no fuera así, la democracia sería un imposible. Se habría negado su definición. En este sentido decimos que, teóricamente, estamos tratando con un problema soluble. Otra cosa es que se pueda discutir sobre cuántos son los medios necesarios para lograr un ciudadano autoconsciente (con la autoconsciencia que usa en su vida diaria: respecto a su pareja, a la decisión de continuar viviendo o a la manera de cómo ha de educar a los que más quiere). Pero se trata de cuestiones técnicas que no afectan a la validez del concepto; del concepto de ciudadano libre, supuesto sin el cual la idea de democracia carece de sentido. Hemos topado, en suma, con aspectos internos a la democracia una que vez que ésta se define, como no podía ser de otra manera, con relación a la capacidad de la voluntad libre que es la que da cuerpo a dicha democracia.

¿Cuáles serían los problemas insolubles de la democracia y que en cuanto tal van más allá de ella o, lo que es lo mismo, son externos?. Vamos a fijarnos en tres bien conocidos para cualquier teórico de la democracia. Apresurémonos a añadir que en algún caso su grado de insolubilidad no parece ser igual a 0; es decir, podría sospecharse que hay posibilidades de que, en algún sentido, se descubriesen métodos que cuestionen su supuesta imposibilidad. Ahora bien, esto último que acabamos de exponer da lugar a la siguiente objeción. De la misma manera que la democracia es lógicamente posible si es posible la voluntad libre de los individuos, lo insoluble se debería a que lógicamente es imposible resolver algún determinado problema que, en cuanto externo a la democracia misma, no hay modo de solucionar. No valdría, por tanto, esperar solución alguna. ¿Qué responder a esto?. Como veremos en los tres ejemplos que van a continuación, en alguno de ellos (el teorema de Arrow o la paradoja de la derogación de la lógica deóntica) podría esperarse en un tiempo futuro —quién lo sabe— una solución satisfactoria. Es algo, por consiguiente, abierto, como abierta estaba y se cerró la conjetura de Fermat o abierta sigue la de Golbach, según la cual la suma de dos números primos siempre da un número par. Por otro lado, habrá quien, desde el conflicto o limitación

interna de la democracia, haga extrañas extrapolaciones más o menos especulativas. Al igual que desde el metateorema de Gödel respecto a las limitaciones externas de los sistemas formales algunos, no exentos de talento, por cierto, han creído tener razones para favorecer la probabilidad de la existencia de Dios.

Pero vayamos ya al primer ejemplo. Hace tres décadas, J. K. Arrow demostró en un célebre teorema, luego completado y al mismo tiempo centro de polémicas posteriores, que la democracia, en cuanto organismo de elección social colectiva, no consigue satisfacer un conjunto de condiciones que nadie dudaría en considerar razonables. Todavía más, dadas determinadas condiciones, la elección democrática es irracional, si por racional entendemos ciertas leyes básicas de la lógica elemental como es, por ejemplo, la de la transitividad, bien conocida desde Aristóteles (si A implica B y B implica C, entonces A implica C). Es obvio que lo dicho es una simplificación grosera de todo lo que supone el teorema de Arrow. Para comprenderlo mejor habría que tener en cuenta en qué contexto de discusión utilitarista se inserta o cómo funciona, entre otras cosas, un óptimo de Pareto. Lo que aquí nos interesa, sin embargo, es que cuando varios individuos deciden públicamente eligiendo ésta o aquella alternativa, no logran satisfacer requerimientos básicos de nuestro proceso lógico. Obsérvese que no estamos hablando de debilidad de la mente o de la voluntad o de, por el contrario, robusta actitud frente al poder. Tampoco estamos hablando de las dificultades propias de una democracia múltiple y compleja en la que las votaciones no son, ni mucho menos, directas. Debilidad de la mente o de la voluntad se da cuando alguien vota con total incapacidad de análisis. Vota primero, por ejemplo, a UCD, después al PSOE y más tarde al PP porque siempre consideró que es mejor votar a quien va a ganar. Bajo una supuesta racionalidad se esconde una carencia total de análisis sobre sus preferencias político-sociales. Fortaleza o actitud robusta de voto, por el contrario, se daría en quien, al modo anarquista, y después de un estudio sobre lo que se dirime, opta por aquello que más mal pueda hacer a quien obtenga más poder. Y en cuanto a los problemas de una democracia indirecta, por muchos que sean, han de retrotraerse, en última instancia, a las posibilidades del voto directo a través de opciones simples en manos de los individuos. Pues bien, y como vimos, los problemas que estamos tratando no son psicológicos o de complejidad. Afectan a la estructura misma de las posibilidades democráticas. Son límites, en fin, que encorsetan lo que la democracia puede hacer. Como Arrow pertenece al “mundo del número”, un tanto lejano al mundo menos austero de los filósofos, siempre está en nuestras manos recurrir a autores o ejemplos más simples. Es lo que consigue, por ejemplo, R. P. Wolff, quien, con suma claridad, ha visualizado cómo tres individuos, I, II y III, votando sobre tres alternativas, A, B y C, pueden arrojar este resultado claramente ilógico: I y II votan mayoritariamente (dos veces) que A es mejor que B y, sin embargo, votan mayoritariamente (dos veces) que C es mejor que A. Hemos dicho que la filosofía es más alocada que la matemática. De ahí que sus especulaciones ayuden con frecuencia a nuestra imaginación. Recurramos, por tanto, a dicha ayuda. Y así Miss Anscombe (ya que antes citamos a P. Geach no estará de más la deferencia a su no menos aguda y conservadora esposa) en 1978 confeccionó una

tabla en la que se ve también con suma claridad cómo once electores votando sobre once cuestiones con dos alternativas, la mayor parte de las veces votan en minoría (por ejemplo, 4 de las 11 cuestiones). El objetivo de Miss Anscombe no era otro sino poner pegatas a la “regla de la mayoría” como mejor método para resolver, democráticamente, cualquier cuestión. Lo que, sin embargo, a nosotros nos importa señalar es, de nuevo, que las reglas de la lógica elemental saltan en cuanto más de uno se pone a votar. En este caso, la mayoría no consigue siquiera obrar como mayoría.

¿Qué consecuencias habría que sacar a nuestros efectos de este primer y bien conocido ejemplo?. Antes de nada, que los problemas no son tan graves. Al menos no son más graves que las limitaciones de poder que tenemos los humanos. No somos ni dioses ni demonios. De la misma forma que el gran procesador que es el cerebro está lleno de fallos, con compartimentos no siempre bien avenidos fruto de la evolución, el individuo entero se mueve también en medio de contradicciones. Y si no decimos adiós a la moral por difícil que nos sea superar la llamada falacia naturalista ni los matemáticos tiraron por la borda la teoría axiomática a pesar de las paradojas en su seno, tampoco hay que eliminar la democracia sino que puede vivir con los problemas, a lo que parece, insolubles, que la limitan. Usando la expresión de Wittgenstein, las contradicciones pueden vegetar en nuestro lenguaje sin que por eso perezca la democracia. Por todo lo cual habría que pedir menos academicismo en relación a cuántas porciones de, por ejemplo, liberalismo y cuántas, por ejemplo, de republicanism son necesarias para cocinar una compota democrática y más conocimiento, siquiera more philosophico, de los límites que estudia la ciencia política. Se ha solido señalar cómo, en Grecia, nace primero la filosofía política y después la ciencia política, al revés que en otras disciplinas. Habría que observar hoy que una mayor comprensión o acercamiento entre ambas posibilitaría conocer cuál es la barrera que nos impide salir del recinto democrático y, al mismo tiempo, contemplar la anchura de tal recinto. Y en este sentido las posibilidades son mucho mayores que las que el academicismo, el liberalismo sensu amplio o el miedo teórico-práctico nos quieren hacer ver. Porque la filosofía político-moral de nuestros días es inmensamente estrecha. Podríamos, más allá de los liberales, recuperar (y no es una boutade) el anarquismo clásico. A su manera Chomsky lo está haciendo. O equiparnos con una decidida política de recursos mundiales que supere el marco de un solo Estado. O tener el oído más atento en lo que se refiere a las modificaciones de la biología en relación a los seres humanos, último componente de la democracia. O de la amplitud, en fin, del riesgo ecológico. O tantas cosas más. De esta manera, la filosofía política dejaría de ser un juego más o menos aburrido para situarse en su sitio: entre la ciencia política y la ética.

Pasemos al segundo ejemplo de limitaciones externas o insolubles. El segundo ejemplo tiene que ver con la antes citada “regla de la mayoría”. Se trata de la paradoja de la soberanía democrática vista desde el individuo. O de la contradicción entre método y contenido. Por usar expresiones clásicas: el método de la mayoría como regla y el contenido de lo que se elija. En términos muy simples, la paradoja es ésta: por un lado, todo el poder proviene de lo que decidan los indivi-

duos, dando por supuesto que hay que respetar lo que la mayoría (dejemos ahora de lado los problemas lógicos antes vistos) decida. Por otro lado, existen bienes fundamentales que ninguna voluntad puede traspasar (imaginémonos lo que en ética se conoce como lo necesariamente malo en cualquier mundo posible de modo que ni el mismísimo Dios podría hacerlo: torturar, por ejemplo, a un inocente). En el caso de que la mayoría optara por algo claramente opuesto a los Derechos Humanos tendríamos el choque o paradoja a la vista. De ahí que, jurídicamente hablando, se coloquen los Derechos Fundamentales o Humanos en el Tribunal Constitucional y no al albur del Parlamento, lo cual, sin embargo, será criticado por ciertas versiones del ultraliberalismo o del libertarismo. No faltarán quienes, con mucha imaginación, traten de dar nueva vida a aquella voluntad general de Rousseau que por arte de magia equivaldría a la voluntad de cada uno de los individuos. Para ello se inventarán bienes supraindividuales trascendentales. No tiene nada de extraño. El mismo Kelsen, positivista como lo fue, nos habló de la Norma Suprema como algo lógicotrascendental. Para quienes no crean en lo trascendental, sea una norma o los Reyes Magos, las cosas no salen fácilmente (ni difícilmente) de una limitación que de nuevo afecta a la misma constitución humana y, por tanto, a la democracia.

¿Qué decir de este segundo ejemplo?. Prácticamente lo mismo que dijimos del anterior. No hay modo de hacer idénticos el querer humano con el querer el bien. Lo contrario sería tanto como negar la libertad. Otra cosa es cómo haya que solucionar los momentos conflictivos o qué consecuencias haya que sacar de ello. Lo cual invita a intentar que coincidan todo lo posible. De modo análogo a como en ética y a pesar de que la virtud no trae, necesariamente la felicidad, se debería intentar conjuntarlas dentro de nuestras posibilidades. En cualquier caso, sería bueno tener en cuenta el hiato entre libertad y bien a la hora de enjuiciar, por ejemplo, la desobediencia civil. Quien esté convencido de que, de acuerdo con la regla de la mayoría, se está cometiendo una verdadera inmoralidad y después de someterse a todo tipo de argumentos permanece en la misma opinión, ha de ser respetado. No que su voluntad prevalezca sino que no prevalezcan otras sobre la suya. De manera semejante a como a pesar de que, *prima facie*, por ejemplo, no se debe matar, quien mate en defensa propia no debe ser condenado aunque no decaiga tampoco la norma de no matar. Sea como sea, la academia no puede quedarse en ilusos juegos conciliatorios a nivel pobremente especulativo. Ha de aterrizar para chocar con el suelo y, en lo posible, atender a las víctimas del golpe. Y no vale, digámoslo para finalizar este segundo ejemplo, algún tipo de recurso a los tres poderes clásicos (el judicial, el legislativo y el ejecutivo porque éstos son mudos en lo que estamos viendo). Y a propósito de tales poderes, una pregunta al hilo de lo anterior: ¿compete su estudio a la ciencia política o a la filosofía política?. Y es que, ¿por qué se habla de tres poderes y no de treinta?. ¿Es una cuestión empírica que extraen Locke y Montesquieu de la experiencia inglesa de Guillermo de Orange o es algo que se deriva lógicamente del concepto de democracia?. ¿Cuántas combinaciones se pueden hacer respecto a tales poderes?. Un filósofo español ha expuesto, por ejemplo, las 142 posibilidades combinatorias entre los tres poderes o potestades tan cómodamente tomadas como independientes y totales. Pero es hora ya de pasar al tercer ejemplo.

Se habla, y probablemente con razón, de modificar la Constitución. Además, se hable o no se hable con razón, absurda sería una Constitución incapaz de transformarse. Pero no se repara en que el mecanismo regulado para tales posibles y deseables cambios puede generar contradicciones.

Con lo que, una vez más, nos encontraríamos ante problemas externos e insolubles de la democracia. La primera formulación de tal paradoja o contradicción se debe a A. Ross quien usó, para ello, la Constitución danesa. Obvio es, sin embargo, que vale para cualquier Constitución. Menos obvio es que al desafío de Ross algunos hayan respondido poniendo el grito en el cielo acusándole de hacer peligrar la democracia misma. Este tipo de gritos no sólo no valen para mucho sino que nada valen para defender la democracia. Es como quien cree defender mejor la castidad castrándose. Y tampoco es muy comprensible que cuando tanto abunda el cultivador latinoamericano de filosofía del derecho y de la política sólo las voces de E. Garzón Valdés o la de C. Alarcón Cabrera (este último con sus excelentes trabajos en unión con A. Conte) se hayan comprometido en la respuesta al desafío o reto de Ross. Pero pasemos a la exposición de Ross. La paradoja o contradicción hace su aparición a la hora de derogar la derogación. Efectivamente, y por remitirnos a la Constitución española, el artículo 167 es el medio jurídico (a través de la regla que exige tres quintos de votos favorables de cada una de las cámaras) que condiciona la validez de un cambio constitucional. Si prescindimos, ahora, de los tipos de validez (sintáctica, pragmática...) o de los conceptos lógicos que determinan la posible contradicción (autoreferencia...) podríamos visualizar la paradoja así: supongamos que una norma (A) dice cómo debe ser modificada (y a la modificada la llamamos B). Entonces A se hace inválida haciendo válida a aquella (B) que es válida porque la hace válida la que es inválida (A). Se han arbitrado, al igual que en la resolución de otras paradojas tal vez más célebres, no pocos expedientes para salir del atolladero. Con diferente éxito, naturalmente. Pero, al margen de tal éxito, lo que importa señalar, una vez más, es que nuestra limitación se proyecta en todos los dominios de la existencia. La política no podía ser una excepción.

Y de nuevo la pregunta habitual: ¿qué consecuencias hemos de extraer de esta posible última paradoja o puzzle de Ross? La respuesta es la misma. Añadamos que llama la atención lo poco que suele estar presente, al menos como problema, en las distintas posturas que se toman a la hora de estar a favor o en contra de una reforma constitucional. Es verdad, se nos dirá, que todo seguiría igual, nos diéramos o no nos diéramos cuenta de la contradicción. Ahora bien, eso no obsta para que el filósofo político reflexione sobre los límites o espacio dentro de los cuales opera la vida política y sus posibles o deseables transformaciones. Considerar el asunto como tema (dado que raramente se ocupará de él un constitucionalista a no ser que se parezca a Nino, cosa bastante difícil) de la lógica deóntica, es fracturar toda la comprensión de la democracia. Y es que, por ejemplo, se podría estimar con otro criterio a países que carecen de texto constitucional escrito. O más libertariamente, valorar más y mejor el renaniano referéndum continuo. Y, sobre todo, no caer en ese vicio tan latino de mitificar la Constitución. El espíritu leguleyo es al espíritu de las leyes lo que la cáscara a la nuez. Es penoso contemplar cómo muchos

profesionales y no pocos ciudadanos miran embobados la Constitución esperando un milagro cuando, ante un problema vital determinado, lo que se necesita es decidir con espíritu... Luego vendrán las leyes.

Nos queda un último punto. La distinción entre los problemas morales de los empíricos. Después de lo dicho vamos a ser mucho más breves. Porque, de algún modo, se ha ido patentizando que una cosa es el dato o problema concreto que se puede resolver de ésta o aquella manera y otra el trasfondo que envuelve dichos datos. Creemos que con la moral sucede otro tanto. Que por mucha racionalidad e imaginación creadora que se necesite para gestionar la política, para realizar una función pública de éxito, detrás está la actitud moral que dará, así, a lo empírico una dimensión bien diferente. Porque no es lo mismo gestionar, v. g., con utilidad la sociedad que, antes de tomar éste o aquel rumbo, creer que estamos ya en una sociedad moral. Lo primero suele ser lo habitual. Lo segundo pensamos algunos que sería lo conveniente. Dicho de otra forma, porque pensamos que la moral, como valor que los seres humanos conquistamos encuentra su máxima expresión en la política, estamos de acuerdo o en desacuerdo con una determinada gestión. Más aún, sólo desde esta última perspectiva será posible transformar la política de tal manera que nos acerquemos a lo que en otros tiempos —hoy casi olvidados— se llamó Revolución.

Como la palabra empieza a asustar nosotros acabamos. Sólo hemos intentado llamar la atención sobre cosas olvidadas. Porque si, en verdad, deseamos, en plena crisis de la democracia, salvar lo que de ella importa, no hay más remedio que recordar cosas tan elementales y, en consecuencia, esenciales como las que hemos visto.