



Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho

ISSN: 1405-0218

editorial.isonomia@gmail.com

Instituto Tecnológico Autónomo de México

México

Ulloa, Ana Lilia

Democracia sustancial y el coto vedado de los derechos humanos

Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho, núm. 10, 1999, -Septiembre, pp. 191-218

Instituto Tecnológico Autónomo de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=363666928011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

DEMOCRACIA SUSTANCIAL Y EL COTO VEDADO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Ana Lilia Ulloa*

Introducción.

En este trabajo intento reconstruir la noción de democracia sustancial y de establecer una fundamentación ética de la democracia formal a través del reconocimiento de los valores éticos del plano sustancial de la democracia. Presento también lineamientos generales para la realización de un proyecto de educación en y para la democracia, basado en una educación moral y política tanto institucional como fuera del aula.

Con este propósito elaboro un primer apartado en el cual establezco la distinción entre democracia formal y democracia sustancial. Recojo algunas ideas fundamentales acerca de la calidad del consenso dadas en algunos trabajos de Bobbio, Kelsen y Habermas.

En un segundo apartado analizo la tesis de Garzón Valdés que señala que «...ni el consenso (sea fáctico o hipotético) ni la racionalidad (en sentido débil o fuerte) de los miembros de una sociedad política ofrecen puntos de apoyo lo suficientemente seguros como para elaborar sobre ellos un concepto satisfactorio de la legitimidad»¹. Esta tesis es presentada en el artículo «Consenso, racionalidad y legitimidad»². El análisis de este artículo nos llevará a recuperar un elemento constituyente de la democracia sustancial: el respeto al coto vedado de los derechos humanos.

Finalmente dedico un último apartado al asunto de la educación moral y política como parte fundamental en el proceso de todo proyecto democrático.

1. Democracia formal y democracia sustancial.

A lo largo de la historia política, la *democracia* ha sido entendida y definida de diversas formas. El concepto «democracia» se ha aplicado tanto

* Universidad Veracruzana, México.

¹ Ernesto Garzón Valdés, «Consenso racionalidad y legitimidad», p. 464.

² *Ibid.*, pp. 455-471.

a determinadas acciones humanas individuales o sociales como a determinadas formas de gobierno.

Podemos oír decir que *x* comunidad critica determinada acción de un juez por no ser democrática; pero también solemos escuchar que *x* comunidad o nación es criticada por algunos de sus miembros por no ser democrática.

En este trabajo entenderemos por democracia una forma especial de gobierno. Pero como una determinada forma de gobierno, la democracia ha tenido también diversas concepciones.

En su libro *Reglas y valores de la democracia*, Cerroni nos proporciona una variedad de definiciones de democracia que van desde formulaciones metafóricas hasta definiciones estipulativas, pasando por definiciones negativas y lexicográficas, etc. Veamos algunas de ellas:

La democracia es la manera de contar las cabezas sin romperlas.

La democracia es el único régimen en el que las leyes que tienes que obedecer están puestas por hombres que has escogido tú.

La democracia es el único régimen político en el que puedes obtenerlo todo con tal de que convenzas a los demás respetando las reglas del juego.

La democracia no consiste sólo en evitar la violencia, sino en promover el consenso, en garantizar la disensión, y en fundarse en la libertad de contraponer las opiniones propias a las de los demás³.

Otros autores como Fernández Santillán, señalan ciertas características sobresalientes de la democracia; algunas de ellas son: el individualismo, el laicismo y una concepción progresiva de la historia⁴.

Por su parte, Bobbio en *El futuro de la democracia*, considera que una definición mínima de democracia entiende por régimen democrático a «...un conjunto de reglas procesales para la toma de decisiones colectivas en el que está prevista y propiciada la más amplia participación posible de los interesados»⁵. Más adelante, reconstruye esta idea señalando que la democracia consiste en «...un conjunto de reglas (primarias y fundamentales) que establecen quién está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué *procedimiento*»⁶.

³ Humberto Cerroni, *Reglas y valores de la democracia*, p. 190.

⁴ Cfr. José Fernández Santillán, *Filosofía política de la democracia*, pp. 11-12.

⁵ Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, p. 9.

⁶ *Ibid.*, p.14.

Por nuestra parte, al igual que algunos teóricos de la democracia, consideramos pertinente establecer una distinción entre democracia formal y democracia sustancial. Ambas democracias son elementos constituyentes de la auténtica democracia o democracia real; son dos caras de una misma moneda. Se trata de dos aspectos distinguibles pero que no deben ser separables pues la sola ausencia de una de ellas da como resultado la presencia de un régimen que no puede ser nombrado democrático.

La democracia formal, llamada también democracia jurídica o procesal, está constituida por el aspecto técnico procedimental de la democracia. Los aspectos fundamentales que constituyen esta parte de la democracia son

1. Las reglas preliminares que permitan el juego.
2. Una base consensual universal.
3. Un sistema seguro de garantías formales.

Esta parte de la democracia constituye el Estado de derecho que desde el aspecto procedimental da entrada a la democracia en las naciones que contienen esta forma de gobierno.

Durante mucho tiempo, el sufragio universal fue un tanto descuidado por los propios partidarios de la democracia quienes se ocupaban exclusivamente del aspecto más procedimental, específicamente del mecanismo y las reglas del juego. Posteriormente, como sabemos, los teóricos modernos de la democracia recuperan el valor del sufragio universal haciendo énfasis también en la virtud del consenso. Bajo este enfoque, dar una prueba de la democracia de un determinado país es remitirse a la presencia del voto universal en ese país.

Pero frente a la democracia formal, tenemos la presencia de la democracia sustancial llamada en algunas ocasiones democracia ética o política. Esta democracia, como su nombre lo indica, remite a las cuestiones sustanciales de la democracia y no sólo a las cuestiones formales dadas por las reglas del juego y la recuperación del voto universal. Esto quiere decir que aun cuando el consenso universal es fundamental en la democracia, no basta sólo con ello. Y cuando nosotros decimos que no basta con el consenso estamos diciendo que la legitimidad de una forma de gobierno no queda garantizada con el consenso universal. En otras palabras, la democracia sustancial remite a la racionalización del consenso universal. Se trata de la calidad del consenso. El consenso debe ser de cierto tipo. Debe ser un consenso universal producto del diálogo, la reflexión y el compromiso.

Esta propuesta de un consenso producto de un diálogo comprometido racionalizado la podemos encontrar en autores de distinto enfoque o corriente filosófica jurídica como lo son Kelsen, Bobbio y Habermas. Veamos brevemente lo que dice cada uno de ellos.

Para Bobbio, lo característico de la democracia sustancial radica en que ésta remite a los fines y valores de este régimen político. Estos fines y valores a su vez se basan en el principio de igualdad social y económica.

Podría pensarse que de hecho la democracia formal implica necesariamente una democracia sustancial; sin embargo, la historia nos muestra que pueden darse democracias formales que no logran mantener las principales promesas contenidas en un programa de democracia sustancial, y viceversa, pueden estar presentes los fines y valores de la democracia en un sistema donde se da el ejercicio no democrático del poder.

Para Bobbio, lo ideal será siempre la presencia de ambas partes de la democracia, formal y sustancial, pero considera que un régimen con tal constitución aún está lejos de nuestro alcance.

El discurso sobre el significado de la democracia no puede considerarse concluido si no nos percatamos del hecho de que más allá de la democracia como forma de gobierno (...), esto es, como conjunto de instituciones caracterizadas por el tipo de respuesta que se da a las dos preguntas '¿quién gobierna?' y '¿cómo gobierna?', el lenguaje político moderno también conoce el significado de la democracia como régimen caracterizado por los fines o valores para cuya realización un determinado grupo político tiende a operar. El principio de estos fines o valores, que es adoptado no ya para distinguir sólo formalmente, sino también en su contenido un régimen democrático de un régimen no democrático, es la igualdad (...) social y económica (...) De esta manera fue introducida la distinción entre democracia formal, que atañe precisamente a la forma de gobierno, y democracia sustancial, que se refiere al contenido de esta forma... (Finalmente) una democracia perfecta debería ser al mismo tiempo formal y sustancial; mas un régimen de este tipo pertenece por ahora al género del futuro⁷.

Kelsen, por su parte, considera que una de las características del sistema democrático es que los sujetos que están sometidos a las leyes son los mismos que intervienen en su creación. De tal manera que las leyes no son

⁷ Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, pp. 221-222.

producidas desde arriba sino desde abajo. Para establecer la distinción entre democracia y autocracia, tomó como criterios la libertad, la paz y el compromiso. Y es en este momento en que se da paso al *contenido* de la democracia, es decir, a la democracia sustancial.

Kelsen entiende por libertad la autonomía de la persona. El individuo es autónomo o libre cuando él mismo interviene en la creación de las leyes que rigen su conducta. Este tipo de libertad es llamada por Kelsen *libertad política* y el máximo de libertad política se alcanza cuando no hay abismos entre la voluntad colectiva y la voluntad de cada individuo. Pero Kelsen también está consciente que en sociedades tan complejas esa unanimidad es en ocasiones difícil de alcanzar y por ello, con el propósito de que el principio de autonomía y libertad política se concretice, pasa a restringirlo. Si la unanimidad no es posible, entonces se debe recurrir al principio de mayoría simple:

El mayor grado posible de libertad individual, es decir, la mayor aproximación posible al ideal de la autodeterminación compatible con la existencia de un orden social, encuéntrase garantizado por el principio de que un cambio del orden social requiere el consentimiento de la mayoría simple de los individuos a él sujetos. De acuerdo con este principio, el número de los individuos sujetos al orden social que aprueban dicho orden será siempre mayor que el número de aquéllos que -enteramente o de manera parcial-, lo desapruaban, aun cuando permanezcan sujetos a él⁸.

En cuanto a la paz, Kelsen considera que la democracia es el camino de soluciones pacíficas a los conflictos y controversias. Pero, además, se requiere que el sistema democrático tenga estabilidad y esta estabilidad es dada, así lo considera este autor, a través de un acuerdo. Quizá lo fundamental en la democracia no es precisamente el consenso unánime ya que éste resulta utópico cuando nos percatamos de la complejidad de las sociedades y de la individualidad de cada persona. En una situación de reconocimiento realista, tenemos en la democracia una mayoría pero también una minoría y es un nexo de calidad entre ambas partes lo fundamental de esta forma de gobierno. Este nexo es precisamente el reconocimiento y respeto de una parte por la otra. Este reconocimiento y respeto se da a través de acuerdos, los cuales a su vez dan lugar a un compromiso.

⁸ Hans Kelsen, *Teoría general del derecho y el Estado*, p. 340.

Dada la oposición de intereses, que es de experiencia y que es inevitable, la voluntad general, si no debe expresar exclusivamente el interés de un solo grupo, no puede ser más que el resultado del compromiso entre intereses opuestos⁹

Compromiso es el concepto eje alrededor del cual giran los otros dos conceptos kelsenianos fundamentales, la paz y la libertad.

Un auténtico compromiso deja fuera la guerra y recupera la libertad de los individuos entre los individuos. La guerra puede muy bien iniciarse por parte de la minoría; por ello es necesario que mayoría y minoría lleguen a un acuerdo. El diálogo entre ambas partes es esencial para la democracia.

...únicamente un orden jurídico que no satisface los intereses de uno en perjuicio de los de otro, sino que establece entre los intereses contrapuestos un compromiso, a fin de reducir al mínimo las fricciones posibles, puede aspirar a una existencia relativamente larga. Sólo un orden de este tipo se hallaría en condiciones de asegurar a los sometidos a él una paz social sobre bases relativamente permanentes¹⁰.

Desde este punto de vista, la democracia sustancial estaría reconstruida en mucho por el acuerdo.

Vemos entonces que, para Kelsen, no basta tampoco el aspecto formal de la democracia sino que se requieren ciertos aspectos cualitativos, de los cuales se destaca el compromiso, la paz y la libertad. Éstos formarían el *contenido* de la democracia.

En Habermas encontramos una legalidad formal y una legalidad procedimental, y es a través de esta última donde se adquiere la legitimidad del derecho.

...(L)a construcción científico-metódica de un *corpus* jurídico-sistemático (no) puede explicar de por sí el efecto legitimante de la legalidad. Pese a toda la autoridad que en las sociedades modernas puedan reivindicar para sí las ciencias, las normas jurídicas no obtienen su legitimidad por el hecho de que se precise su significado, de que se expliquen sus conceptos, de que se compruebe su coherencia y de que sean unificados sus motivos intelectuales.

⁹ Hans Kelsen, «Essenza e valore della democrazia», pp. 61-62.

¹⁰ Hans Kelsen, *Teoría general...*, p. 16.

La labor de la dogmática jurídica puede contribuir a la legitimación únicamente en tanto ayuda a satisfacer la necesidad de fundamentación que surge en cuanto el derecho se convierte como totalidad en derecho positivo. Únicamente se pueden reconciliar la circunstancia de estar sujeto el derecho positivo al cambio y su pretensión de validez legítima, si sus destinatarios y administradores pueden presuponer que los cambios del derecho y sus desarrollos en contextos cambiantes, se pueden justificar a partir de principios evidentes. Son los logros sistematizados de los juristas profesionales, los que nos han hecho conscientes del modo postradicional de validez del derecho moderno. En el derecho positivo, todas las normas han perdido por principio su validez meramente consuetudinaria. De allí que se tenga que fundamentar las proposiciones jurídicas aisladas como elementos integrantes de un orden jurídico, al que en total se considera como razonable a partir de principios. Estos principios pueden entrar en conflicto entre sí y están sometidos a una prueba discursiva. Sin embargo, la racionalidad que aquí se manifiesta en el nivel de las discusiones normativas está más próxima a la razón práctica de Kant que a la racionalidad científica. Se trata de una racionalidad que no es moralmente neutra¹¹.

La legitimidad de la legalidad será explicada a través de las interrelaciones entre formas jurídicas y moralidad dadas en procedimientos jurídicamente institucionalizados.

En la legalidad procedimental se reconocen tres aspectos fundamentales:

1. El derecho consiste tanto de normas de comportamiento así como de normas que sirven para institucionalizar los procedimientos de legislación, de la jurisprudencia y de la administración.
2. Los procedimientos jurídicos como la regulación de producción de normas legales a través de normas también legales, vinculan decisiones con deberes de fundamentación.
3. Los discursos jurídicos se mueven en un universo abierto en donde la moral está presente.

En los Estados constitucionales modernos, los principios morales del derecho natural se han transformado en derecho positivo. De ahí que las vías de fundamentación institucionalizadas mediante procedimientos jurídicos,

¹¹ Jürgen Habermas, «Derecho y moral», p. 22.

estén abiertas a los discursos morales, considerando esta situación desde un punto de vista argumentativo-lógico¹².

...se institucionalizan discursos jurídicos que no sólo operan bajo las limitaciones externas del procedimiento jurídico, sino también bajo las limitaciones internas de la producción argumentativa de buenas razones. Las reglas de argumentación respectivas no ponen la construcción y evaluación de buenas razones al libre arbitrio de los participantes. Estas reglas sólo pueden ser cambiadas a su vez en forma argumentativa¹³.

Nos parece entonces que la democracia sustancial estaría, en la propuesta de este autor, reconstruida a través de esa legalidad procedimental que recuperaría entre otras cosas el nexo entre moralidad y derecho.

...la legitimidad de la legalidad no se puede explicar a partir de una racionalidad que sea intrínseca a la forma jurídica y desvinculada de la moral. Antes bien, la legitimidad de las leyes tiene que ser referida a una relación interna entre derecho y moral¹⁴.

Para Habermas, el Estado de derecho legitima el orden jurídico positivo al introducir la idea de la imparcialidad en los procedimientos legislativos y judiciales. Además, los procedimientos jurídicos institucionalizados son racionales en la medida en que ellos contienen una explicación adecuada del ámbito moral.

...la legalidad sólo puede derivar su legitimidad de una racionalidad procesal con un contenido moral. Esta racionalidad se debe a una interconexión entre dos tipos de «procedimientos»: procedimientos de argumentación moral que son institucionalizados a través de procedimientos jurídico¹⁵s.

Así, los discursos jurídicos pueden ser regulados por procedimientos jurídicos institucionalizados y son permeables a argumentaciones morales. La legitimación es posible mediante la legalidad en tanto los procedimientos

¹² *Ibid.*, p. 25.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵ *Ibid.*, p. 15-16.

para la producción de las normas jurídicas son practicados realmente, en el sentido de una racionalidad procedimental moral-práctica¹⁶.

Y si nos concentramos en la teoría habermasiana de la acción comunicativa, la democracia sustancial remitiría de una u otra forma a aquellas interacciones sociales coordinadas mediante operaciones cooperativas de interpretación, dando lugar a *acciones comunicativas*. A través de estas acciones se obtendrían acuerdos fundados en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica.

Se trata de dejar fuera tanto a las interacciones estratégicas en donde por lo menos uno de los participantes engaña a otro, como a la comunicación sistemáticamente distorsionada.

Resumiendo, tenemos que la democracia sustancial remitiría no sólo al consenso sino a la calidad del consenso. Esta calidad del consenso vendría dada por la racionalización del consenso, lo cual evitaría toda manipulación e indoctrinación.

Hemos visto también que la mayor parte de los teóricos de la democracia señalan relaciones de consecuencia entre consenso, racionalidad, democracia y legitimidad. Sin embargo, en un artículo intitulado «Consenso, racionalidad y legitimidad», Garzón Valdés sostiene que el consenso producto de cierta racionalización y reflexión no implica la legitimidad de la forma de gobierno en cuestión.

...ni el consenso (sea éste fáctico o hipotético) ni la racionalidad (en sentido débil o fuerte) de los miembros de una sociedad política ofrecen puntos de apoyo lo suficientemente seguros como para elaborar sobre ellos un concepto satisfactorio de la legitimidad¹⁷.

El consenso y la racionalidad, continúa Garzón Valdés, juegan un papel fundamental para el asunto de la legitimidad de una forma de gobierno pero no juegan el papel que la mayor parte de los teóricos de la democracia han señalado.

Me parece que para Garzón Valdés, los puntos de apoyo para elaborar un concepto satisfactorio de legitimidad están dados o estarían dados por el respeto al coto vedado de los derechos humanos.

Otra afirmación fundamental que nuestro autor trata de sostener en dicho artículo es que los conceptos de racionalidad y consenso no aparecen

¹⁶ Cfr., *ibid.*, pp. 14-15 y 25-27.

¹⁷ Ernesto Garzón Valdés, *op. cit.*, p. 464.

en la génesis de la legitimidad de un sistema político, es decir, no siempre un sistema legítimo surge por el consenso y la racionalidad pues éste puede ser impuesto ya que el pueblo puede, después de la reflexión y el análisis, no querer una forma de gobierno legítima. Así, los conceptos de consenso y racionalidad nos proporcionan sólo datos que deben ser tomados en cuenta en la definición de legitimidad.

Pero veamos en detalle estas propuestas y analicemos si todas sus afirmaciones se sostienen.

2. Garzón Valdés y el coto vedado de los derechos humanos.

En el primer apartado de «Consenso, racionalidad y legitimidad», Garzón Valdés presenta algunas teorías que adoptan como marco para el análisis de la legitimidad de un sistema político, la situación fáctica de los miembros de una determinada sociedad así como teorías que toman como marco del consenso una situación hipotética. En el estudio de estas propuestas se hace referencia también al tipo de motivación que ellas aceptan.

Con respecto al consenso fáctico, se presentan las teorías de Luhmann, Habermas y Fishkin. Nuestro autor critica la teoría de Luhmann del consenso fáctico con independencia de la génesis de las motivaciones, debido a que da lugar a la indoctrinación o manipulación así como a la justificación autorreferencial de cualquier sistema político.

Para Luhmann, la aceptación dogmática y/o rutinaria de un procedimiento específico para la adopción y decisiones de un determinado sistema político constituye a su vez la legitimidad de dicho sistema.

Sin embargo necesitamos «...un criterio de legitimidad que no se limite a estipular las condiciones necesarias y suficientes para la existencia de un sistema político»¹⁸.

En cuanto a la propuesta de Habermas, ésta remite al consenso fáctico señalando que los individuos, como miembros de una sociedad y a través del discurso comunicativo, son los que juzgan acerca de hasta qué punto las estructuras políticas y sociales existentes deben ser mantenidas y reconocidas.

Sin embargo, Habermas enmarca este consenso fáctico con condiciones trascendentales a fin de asegurar una situación ideal de discurso. Pero en este momento se da paso al consenso hipotético.

¹⁸ *Ibid.*, p. 457.

Por su parte, Fishkin señala que lo importante es «...si el Estado nos ha permitido estar en una situación en la que nos es posible, de alguna manera razonable, evaluarlo...»¹⁹.

Esta posibilidad de autorreflexión evita la indoctrinación. Pero, no implica necesariamente la legitimidad del Estado en cuestión. Así es posible una forma de gobierno donde después de la reflexión y el análisis por parte de los ciudadanos, se llegue por consenso producto de la reflexión, a la aceptación de determinadas actividades que implican una forma de gobierno ilegítima.

...el consentimiento fáctico es, sin duda, la expresión más confiable de los valores vigentes en una determinada sociedad... (P)ero este punto de vista interno es insuficiente para juzgar acerca de la legitimidad (...) si es que ella ha de ser entendida como coincidencia de los principios y reglas vigentes en una sociedad política con los principios y reglas no ya de una moral positiva sino de una moral esclarecida o ética²⁰.

Que no basta aún el consenso producto del análisis y la reflexión se ve claramente cuando nos detenemos a examinar ejemplos paradigmáticos donde se presenta una sociedad que por consenso acuerda x situación pero que dicha situación dista mucho de ser representativa de un Estado democrático, representando más bien un Estado en donde ciertos valores de la democracia están ausentes. Un excelente ejemplo de este tipo de situaciones es formulado por nuestro autor en el artículo que estamos analizando.

En este ejemplo se describe un sistema político que satisface las conclusiones a las que llega la población con respecto a la conveniencia de practicar la antropofagia aplicada a las mujeres cuando su número supera ampliamente el de los hombres (esta población es estrictamente monogámica) y se cuestiona si dicho sistema político ha solucionado cabalmente el problema de su legitimidad. Permítasenos transcribirlo en el siguiente espacio:

...¿podría sostenerse, por ejemplo, que un sistema político que satisface las conclusiones a las que llega la población con respecto a la conveniencia de practicar la antropofagia aplicada a las mujeres cuando su número supera

¹⁹ *Ibid.*, p. 458.

²⁰ *Ibid.*, p. 459.

ampliamente el de los hombres (esta población es estrictamente monogámica) ha solucionado cabalmente el problema de su legitimidad? Puede suponerse, para completar las condiciones de Fishkin, que el gobierno otorga a la población todas las posibilidades de autorreflexión y de información acerca de lo que sucede en otras sociedades en donde la antropofagia está estrictamente prohibida (no sólo con relación a las mujeres); el resultado es siempre el mismo: la población sigue propiciando en su inmensa mayoría (gracias al voto de las mujeres casadas autorreflexivas y de las solteras que prefieren correr el riesgo del asador al de la infidelidad del posible marido, provocada por un exceso de solteras) la antropofagia femenina. Supongamos ahora que sube al poder un nuevo rey. Filógeno I quien, tras largas meditaciones, llega a la conclusión de que no hay ningún argumento racional que justifique la antropofagia femenina y, por ello, resuelve prohibirla. Además, para evitar que incorregibles amantes de la carne femenina (bajo la inaceptable forma de la antropofagia, claro está) intenten mantener viva una tradición éticamente reprochable, prohíbe también que se hable más del asunto, es decir, actúa dictatorialmente en este tema y comete el supuesto pecado de indoctrinación paternalista. ¿Diríamos en este caso que el sistema ha perdido legitimidad porque ya no cuenta con el consentimiento fáctico y autorreflexivo vigente en la cultura política de su sociedad?²¹.

Tenemos entonces que un consenso fáctico aún con filtraciones de la génesis de las motivaciones tampoco garantiza la legitimidad del sistema político en cuestión.

Pasemos ahora a ver qué sucede con el consenso hipotético.

Autores como James M. Buchanan, David Gauthier y John Rawls han propuesto un modelo de justificación del Estado sobre la base de un consenso racional e hipotético.

Para Buchanan, el consenso hipotético remite al respeto de la individualidad de cada cual. Esta situación de respeto individual toma a la situación individual concreta de cada individuo como una situación natural y considera que el contrato y acuerdo por parte de los individuos es preferible a cualquier gasto improductivo de ataque y defensa.

Pero si cualquier acuerdo y contrato es aceptable, entonces también es aceptable, y además bueno, el contrato de esclavitud celebrado en la situación hipotética de «distribución natural» y «acuerdo mutuo».

²¹ *Ibid.*, pp. 458-459.

Sin embargo, ...parece difícil aceptar esta fundamentación racional y consensual del Estado originario en una situación hipotética en la que el mero consenso es fuente de legitimidad sin ninguna otra limitación normativa que la del respeto a la individualidad plasmada a través de la distribución natural²².

Por su parte, David Gauthier propone un modelo hipotético de consenso con limitaciones normativas más fuertes. Este autor acepta, al igual que Buchanan, el acuerdo y el contrato pero sólo si éstos nunca dan entrada a las situaciones en las que una de las partes impone a la otra una coerción. Gauthier exige la consideración de las preferencias pero sólo desde el punto de vista de la coherencia entre comportamiento y actitud. Esta propuesta contiene entonces la cláusula cautelar de Locke que prohíbe beneficiarse infringiendo un daño a otro. Sin embargo, al igual que la propuesta de Buchanan, aquí no es relevante el origen de las motivaciones; por lo tanto, no se excluye el paternalismo extremo ni la indoctrinación.

La teoría de Rawls es una propuesta más sobre la base del consenso hipotético. Con el recurso del «velo de la ignorancia», la propuesta de Rawls evita el problema de la indoctrinación, sin embargo presenta otro tipo de problemas. Se cuestiona también si lo fundamental de esta propuesta no está dado ya en el recurso clásico del observador imparcial.

Este primer apartado se termina declarando insatisfactorias las seis posibilidades de justificación de un sistema político como legítimo.

El apartado dos, por su parte, analiza el tipo de racionalidad que presuponen las teorías mencionadas. Se establece la distinción entre racionalidad en sentido débil y racionalidad en sentido fuerte. La racionalidad en sentido débil remite sólo a la coherencia entre preferencia o creencia y las acciones. La racionalidad en sentido fuerte se refiere, en cambio, no sólo a la coherencia entre preferencia o creencia y las acciones sino también a la elección, adquisición o modificación individualmente deliberada de los deseos e intereses. (Con este sentido de racionalidad puede ser entendido también el concepto de autonomía).

Así, los deseos son racionales en sentido fuerte en virtud de su génesis. Este concepto de racionalidad en sentido fuerte deja fuera la indoctrinación y el paternalismo injustificado.

²² *Ibid.*, p. 460.

En las propuestas de Habermas, Rawls y Fishkin está presente este sentido fuerte de racionalidad. Sin embargo, como ya se señaló, esto no basta ya que es lógica y empíricamente posible una forma de gobierno donde determinadas acciones son aceptadas y realizadas por los ciudadanos después de un período de análisis y reflexión profundo y, no obstante, no podemos hablar de legitimidad de dicha forma de gobierno.

Por todo esto, Garzón Valdés afirma que: «...entre consenso racional (en sentido fuerte) y corrección ética no existe una coincidencia tal que permita decir que aquél es condición necesaria y suficiente de esta última»²³.

Y con el propósito de seguir sosteniendo esta última afirmación, nuestro autor establece en un tercer apartado, la distinción entre el juicio de la moralidad y el juicio sobre la legitimidad.

Predicar la legitimidad de un sistema político es (...) diferente a predicar la moralidad de un sujeto individual. El juicio de legitimidad es un juicio sobre la calidad de las normas; el juicio sobre la moralidad individual es un juicio sobre acciones a las que calificamos de morales cuando coinciden con normas a las que previamente hemos atribuido el predicado de morales. En el primer caso, lo que importa es la calidad de un resultado: las normas promulgadas y vigentes; en el segundo, el resultado de las acciones tiene que ser evaluado conjuntamente con la génesis de las motivaciones del actor. Por ello, en este último caso, juega un papel esencial el concepto de racionalidad fuerte. Quien tan sólo se limita a no matar o torturar por temor a la imposición de un castigo no es un buen candidato al encomio moral. En cambio, puede decirse que el país de los antropófagos adquirió legitimidad con la imposición de las nuevas leyes del rey Filógeno I, sin que importe el hecho de que sus ciudadanos cumplieran estas normas con pleno convencimiento de su bondad ética²⁴.

Después de esta distinción, nuestro autor afirma nuevamente que ni la racionalidad en sentido fuerte ni el consenso sea este fáctico o hipotético implican necesariamente la legitimidad del sistema político en cuestión. Sin embargo, inmediatamente después pasa a rescatar estos mismos conceptos de racionalidad y consenso para la definición de legitimidad. Veamos como se da esto.

²³ *Ibid.*, p. 464.

²⁴ *Ibid.*, pp. 464-465.

Se señala que el consenso fáctico es necesario para que el sistema político mantenga estabilidad y que el concepto de legitimidad no puede prescindir tampoco del respeto a la autonomía.

...el consenso fáctico -unánime o ampliamente mayoritario- de los miembros de un sistema político es un elemento fundamental de estabilidad (...) (y) (u)n sistema que pretenda poseer legitimidad tiene que tratar a sus ciudadanos, por lo general, como seres autónomos y sólo excepcional y transitoriamente puede aplicar medidas paternalistas como las de Filógeno I²⁵.

Pero esta última afirmación se deriva, así lo señala nuestro autor, de la combinación de dos premisas: una empírica que enuncia que todos los seres humanos somos básicamente iguales en cuanto a la posibilidad de hacer uso de razón y una normativa que impone el deber de imparcialidad y universalidad de las normas morales que gobiernan la acción humana.

A su vez, aceptar la vigencia del principio de igualdad implica tomar medidas de superación y compensación con respecto a las desigualdades accidentales superables e irremediables.

A partir de aquí, Garzón Valdés presenta una definición de legitimidad que va gradualmente puliendo pero en la que presenta siempre el principio de igualdad y el procedimiento democrático respecto a la superación y/o compensación de las desigualdades accidentales.

Las primeras dos definiciones enuncian lo siguiente:

D 1: Un sistema político S* posee legitimidad si y sólo si respeta el principio de la igualdad esencial de todos sus miembros y procura superar y/o compensar las desigualdades accidentales de los mismos²⁶.

D 2: Un sistema político S* posee legitimidad si y sólo si respeta el principio de la igualdad esencial de todos sus miembros y procura superar y/o compensar las desigualdades accidentales a través de la imposición de deberes negativos y positivos sancionados mediante un procedimiento democrático pluralista²⁷.

Después de estas definiciones, nuestro autor pasa a precisar dos sentidos de igualdad que están presentes en tales definiciones y enfatiza uno de ellos, a saber, el sentido normativo.

²⁵ *Ibid.*, p. 465.

²⁶ *Ibid.*, pp. 466-467.

²⁷ *Ibid.*, p. 467.

Igualdad... en el sentido de que todo ser humano es lo suficientemente racional como para admitir la posibilidad de distanciarse de sus propios intereses y comprender que ellos deben tener la misma relevancia cuando se trata de la formulación de normas morales²⁸.

Como se deja ver, este segundo sentido de igualdad, hace referencia a la universalidad de los principios éticos. Se trata de un consenso racional *sui generis* en el que destaca el requisito de poder ser aceptado por todo aquél que esté dispuesto al ejercicio de su razón bajo condiciones de imparcialidad.

La definición cuarta de legitimidad recoge precisamente esta noción de «homogeneidad básica». Esta definición se formula de la siguiente forma:

D4: Un sistema político S* posee legitimidad si y sólo si asegura la homogeneidad social básica y las reglas que regulan la satisfacción de los intereses secundarios de sus miembros cuentan con la aceptación fáctica de sus destinatarios, expresada a través de un procedimiento democrático pluralista²⁹.

Finalmente, el artículo concluye señalando que:

...incorporo en la definición de legitimidad los elementos del consenso y de la racionalidad 'filtrados' ahora por los requisitos de la homogeneidad social y de la satisfacción democrático-pluralista de los intereses secundarios de las personas... (E)l consenso y la racionalidad no aparecen (ahora) en la génesis de la legitimidad de un sistema político (ya que ella puede ser impuesta heterónomamente y no con el propósito de satisfacer preferencias unánime o mayoritariamente compartidas sino justamente de transformarlas); son datos que deben ser tomados en cuenta en la definición de la legitimidad: la racionalidad como elemento esencial de la igualdad básica de las personas y el consenso fáctico restringido a las normas que regulan los compromisos que los miembros de una sociedad pueden llevar a cabo fuera del ámbito no negociable del 'coto vedado'³⁰.

²⁸ *Ibid.*, p. 468.

²⁹ *Ibid.*, p. 469.

³⁰ *Ibid.*, p. 470.

Hasta aquí la propuesta de Garzón Valdés; veamos ahora si es del todo correcta. Para este propósito, enfocaremos el tercer apartado ya que allí se encuentran, así nos parece, concentrados tanto la propuesta como los principales argumentos de nuestro autor. Por supuesto, teniendo siempre presente el ejemplo de los antropófagos, el cual es un elemento crucial en esta propuesta.

Lo primero por señalar es que nuestro autor maneja diferentes nociones de racionalidad y no todas son aclaradas completamente. Pero lo más grave es el hecho de que dos de esas nociones, no equivalentes de racionalidad, son intercambiadas indistintamente.

La primera noción *fundamental* de racionalidad es la de «racionalidad en sentido fuerte». Esta racionalidad, como ya dijimos, se distingue de la racionalidad en sentido débil ya que se refiere no sólo a la coherencia entre preferencias o creencias y las acciones sino también a la elección, adquisición o modificación individualmente deliberada de los deseos o intereses.

El otro sentido fundamental de racionalidad es el que aparece implícito cuando se equipara la igualdad esencial de los seres humanos con el hecho de que los seres humanos están dotados de razón. Esta noción de racionalidad se introduce en el principio de igualdad pero en ese momento surge a su vez otro nuevo concepto de racionalidad. Así, el concepto de igualdad nos remite a un tercer sentido de racionalidad.

...igualdad (...) en el sentido de que todo ser humano es lo suficientemente racional como para admitir la posibilidad de distanciarse de sus propios intereses y comprender que ellos deben tener la misma relevancia cuando se trata de la formulación de normas morales. Se trata, pues, de una igualdad entendida tanto en sentido fáctico como normativo. Este último aspecto puede ser reformulado con el concepto de universalidad. (...) Por ello no es posible equiparar sin más consenso racional... y corrección ética. No toda razón es una buena razón desde el punto de vista ético. Para que sea tal ha de satisfacer el requisito de poder ser aceptada (que no es lo mismo que aceptación fáctica) por todo aquél que esté dispuesto al ejercicio de su razón bajo condiciones de imparcialidad³¹.

Este tercer concepto de racionalidad no es equivalente a la racionalidad en sentido fuerte y puede ser caracterizado como racionalidad en sentido ético.

³¹ *Ibid.*, p. 468.

Como vimos, uno de los objetivos del trabajo de Garzón Valdés era señalar que ni el consenso ni la racionalidad en sentido fuerte entran en la génesis de la legitimidad de un sistema democrático. Pero le interesa también recuperar esos elementos, consenso y racionalidad en sentido fuerte, en la definición de legitimidad.

Cuando al finalizar su artículo Garzón Valdés nos dice que incorpora en la definición de legitimidad los elementos del consenso y la racionalidad, la racionalidad a la que se refiere es la racionalidad en sentido fuerte. Pero, de acuerdo a la argumentación que precede al párrafo último del artículo, la racionalidad que de hecho se incorpora en la definición de legitimidad, filtrada como él dice por la homogeneidad social básica, no es como él considera la racionalidad en sentido fuerte, sino ese tercer tipo de racionalidad: racionalidad en sentido ético.

Por otra parte, cuando Garzón Valdés entiende por igualdad esencial de los seres humanos el hecho de que los seres humanos están dotados de razón, deja fuera muchas otras propiedades que conforman también, así lo consideramos, la igualdad esencial. Por ejemplo, los sentimientos, emociones, actitudes y muchas otras cualidades que caracterizan al individuo y que constituirían la igualdad esencial. Aunque las emociones o sentimientos varían de individuo a individuo, no obstante no habría ser humano que careciera en absoluto de ellas.

El autor también nos dice que en el caso de las desigualdades no superables, lo que requiere el principio de igualdad es la compensación de aquéllas que constituyen un déficit de igualdad o incapacidad básica para la adopción y/o realización de planes de vida y que estas medidas pueden ser incluidas en las categorías de las disposiciones paternalistas éticamente justificables. Pero si se aceptan las disposiciones paternalistas éticamente justificables, entonces el consenso, a través de un procedimiento democrático, no es suficiente en esos casos. Sin embargo esto se olvida en la segunda parte de la definición 2. Allí se dice lo contrario, se dice que las desigualdades accidentales deben ser superables y/o compensables con un procedimiento democrático y no precisamente por una intervención paternalista éticamente justificable.

D2: Un sistema político S^* posee legitimidad si y sólo si respeta el principio de la igualdad esencial de todos sus miembros y procura superar y/o compensar las desigualdades accidentales a través de la imposición de deberes

negativos y positivos sancionados mediante un procedimiento democrático pluralista³².

Lo que sucede aquí es que no se ha establecido claramente la existencia de desigualdades accidentales primarias y secundarias. Falta establecer una diferencia entre: 1. Superación y/o compensación de desigualdades primarias y, 2. Satisfacción de intereses secundarios.

Lo primero debe darse con independencia de la aprobación de los miembros del sistema político por lo que aquí el paternalismo está éticamente justificado. Lo segundo en cambio debe darse a través de un consenso en donde debe estar presente el concepto de racionalidad en sentido fuerte.

Si esto es correcto, la definición 1 y la definición 2 no están del todo bien formuladas. La segunda parte de ambas remiten a (1) y tal aspecto debe darse con independencia del consenso de un procedimiento democrático pluralista. Que esto es así se saca de las propias afirmaciones del autor cuando al hablar del coto vedado señala como parte de este coto vedado no sólo el principio del respeto al principio de igualdad básica sino también la superación y/o compensación de las desigualdades. Permítasenos transcribir a continuación dicho párrafo.

También en los sistemas políticos que poseen legitimidad existe un 'coto vedado' integrado por aquellos derechos derivados del principio de igualdad básica y de la superación y/o compensación de las desigualdades accidentales. El respeto de este 'coto vedado', es decir, del goce de los derechos en él incluidos a través de la vigencia de deberes negativos y positivos, es lo que confiere homogeneidad básica a la sociedad, a la vez que impone limitaciones a las decisiones gubernamentales, siendo aquí irrelevante el que aquéllas cuenten con el consentimiento o no de los gobernadores³³.

De acuerdo con esto, las definiciones 1, 2 y 3 tendrían que ser reformuladas. Sin embargo, reconocemos también que esta crítica no procede del todo ya que nuestro autor nos presenta una cuarta definición la cual señala que el consenso democrático remite sólo a las reglas que regulan la satisfacción de los intereses secundarios de los miembros. No obstante, reclamamos

³² *Ibid.*, p. 467.

³³ *Ibid.*, p. 469.

cierto salto entre la última parte de las primeras definiciones y la última parte de la cuarta definición de legitimidad.

Finalmente, respecto a la génesis de la legitimidad, me parece que es importante señalar que la legitimidad aún en la génesis remite no sólo al coto vedado de los derechos humanos, sino al todo de sus elementos, es decir, al coto vedado, al consenso fáctico y a la racionalidad en sentido fuerte.

Por ello no nos parece correcto sostener que en la génesis de la legitimidad no es necesario el consenso y la racionalidad en sentido fuerte. Me parece que lo correcto es señalar que, cuando se trata de la vigencia de los derechos y obligaciones que conforman el coto vedado, no es suficiente el consenso aún basado en la racionalidad en sentido fuerte, sea o no la génesis del sistema político.

Consideramos que el consenso fáctico basado en una racionalidad en sentido fuerte sí cuenta en la génesis y en cualquier etapa del proceso de legitimidad. Sólo que cuando se toca el ámbito del coto vedado, en ese momento ya no es suficiente la racionalidad sino que se requiere del respeto al principio de la igualdad esencial, es decir, la presencia del tercer sentido de racionalidad; la racionalidad en sentido ético la cual dista mucho de ser equivalente a la racionalidad en sentido fuerte.

Hasta aquí nuestras observaciones a la propuesta de Garzón Valdés. Ahora, es el momento de regresar a donde nos habíamos quedado respecto a nuestro objetivo de reconstruir la noción de democracia sustancial.

3. Dos elementos constitutivos de la democracia sustancial.

De acuerdo con nuestra terminología, la democracia sustancial (el consenso universal basado en una racionalidad en sentido fuerte) remitiría a la segunda parte de la cuarta definición de legitimidad que formula Garzón Valdés. Pero, la primera parte de esa cuarta definición nos proporciona un elemento fundamental que debemos ahora recuperar en nuestra noción de democracia sustancial, a saber, el respeto al coto vedado de los derechos humanos.

Nuestra noción de democracia sustancial contiene ahora dos elementos constituyentes: 1. El consenso reflexivo basado en una racionalidad con sentido fuerte y 2. el respeto al coto vedado de los derechos humanos.

Tenemos entonces que una auténtica democracia está formada por la democracia formal y la democracia sustancial. La democracia formal, como sabemos, nos remite al aspecto procesal de la democracia. La democracia

sustancial nos remite en cambio a la calidad del consenso, a un consenso basado siempre en una racionalidad con sentido fuerte así como al reconocimiento y respeto al coto vedado de los derechos fundamentales del hombre. Este segundo aspecto de la democracia sustancial, como ha señalado Garzón Valdés, no está sujeto a la negociación ni al consenso aún cuando éste sea un consenso basado en una racionalidad en sentido fuerte.

Sin embargo, me parece que el país de los antropófagos, y en general todo sistema político que posee legitimidad, es más valioso si logra que sus leyes que remiten al respeto del coto vedado de los derechos humanos sean establecidas por un consenso y una racionalidad en sentido fuerte y no por un paternalismo aunque sea éticamente justificable.

Si esto último es correcto, ¿a través de qué vía puede un gobierno democrático lograr tal cosa? Creemos firmemente que un medio para ello es la educación en y para la democracia.

Se trata del desarrollo de una educación democrática tanto institucional como fuera del aula, siendo esta última de mayor importancia. El desarrollo completo de esta temática queda por supuesto fuera de los límites de este trabajo. Sin embargo, a continuación dedicamos un espacio para señalar algunas consideraciones generales al respecto.

4. Educación en y para la democracia.

Por principio, el tipo de educación en y para la democracia que proponemos es una educación tanto institucional como no institucional. Es decir, una educación formal y una educación fuera del aula.

Algunos de los principales objetivos serían: 1) El conocimiento de la estructura y funcionamiento general de nuestro sistema político. 2) La ejercitación en hábitos de pensamiento crítico. 3) El desarrollo de destrezas para seguir un argumento y precaución frente a creencias y principios. 4) El desarrollo de actitudes morales. 5) El reconocimiento y racionalización de los derechos fundamentales del hombre. 6) El desarrollo de capacidades para la aceptación o no aceptación de los códigos sociales por razones, y no por tradición o por temor a las presiones de la sociedad. 7) El desarrollo de la capacidad de autonomía para evaluar reglas y principios. 8) La formación de sentimientos morales, etc., etc., todos ellos a través del ejercicio repetido de la práctica. Este tipo de educación estaría basada principalmente en una cierta educación moral y política.

Los anteriores objetivos tendrán como base el hecho de que la moralidad, es decir, la consideración de la conducta humana desde el punto de vista de su bondad o maldad, es en alguna medida racional y busca establecer criterios generales de evaluación.

En cuanto a la educación formal, la educación moral y política estaría en cada uno de los tres grandes sectores que conforman esta educación: nivel primario, nivel medio y nivel superior. La didáctica y metodología para la obtención de tales objetivos será por supuesto distinta en cada uno de los distintos niveles educativos.

El aprendizaje de la moral por parte del niño se inicia por supuesto desde una edad temprana antes de ingresar a la escuela. Generalmente es con sus padres con quienes empieza a desarrollar un conjunto de hábitos que de una u otra forma remiten a principios de moralidad.

Para el niño en edad preescolar, el contorno pertinente de su acción moral está compuesto apenas de expectativas de comportamiento y de actos realizados por individuos concretos, que se interpretan como sanciones o gratificaciones. Solamente más tarde, aprenderá a comprender que los individuos representan papeles sociales y que sus funciones se cumplen conforme a normas. Cuando el niño ha alcanzado este estadio de desarrollo, participa como miembro de un grupo en interacción perfecta, y el contorno de una acción moral ya no se compone de actos aislados y de sus consecuencias, sino de comportamientos generalizables que responden a sistemas de normas³⁴.

Algunos educadores y psicólogos consideran que es alrededor de los siete años cuando se deben implementar los mecanismos y estrategias para lograr que el niño empiece a considerar las consecuencias que sus actos acarrearán para los demás. Es quizá el momento en que el niño aprende hábitos para regular sus inclinaciones a la vez que se inicia en el conocimiento moral. Y para ambos aspectos se sugiere más el ejemplo que el discurso.

...la educación moral no consiste tan sólo en la adquisición de algunos hábitos y en el progreso de ciertos conocimientos; consiste además en el desarrollo de la capacidad para comprender las acciones humanas... Comprender los juicios morales acerca de los actos humanos es comprender la

³⁴ Fernando Salmerón, *Enseñanza y filosofía*, p. 94.

relación de aquellos juicios con ciertos principios que gobiernan la acción. Cuando se trata del papel que alguien representa en una sociedad determinada, a menudo pueden funcionar como principios algunas normas de fácil aplicación y, en tal caso, se puede hablar de una relación lógica estricta. Pero a veces se trata de una relación más débil: la que se puede establecer por las razones en favor o en contra de motivos o ideales personales, o simplemente de metas inmediatas, al servicio de aquellos ideales. En cualquiera de los dos casos, el esclarecimiento de las conexiones requiere de una cierta madurez de las facultades intelectuales. Lo que significa que la enseñanza tiene que ir más allá de la adquisición de hábitos y del conocimiento de ciertos principios, normas o ideales, personales o de grupo, hasta el cultivo de la imaginación y de la capacidad de comprender las razones de la conducta³⁵.

En el nivel primario consideramos, como algunos autores han sostenido, que la literatura es una de las vías fundamentales para transmitir y desarrollar actitudes morales, sin sostener con ello que ésta sea la única vía o que la enseñanza de la moral a través de la literatura sea sólo para este nivel.

El conocimiento que nos provee la ficción no es sólo acerca de un mundo imaginario, sino que implica también un conocimiento del mundo en que vivimos; nos ofrece perspectivas múltiples, habilidades, valores y formas de vida que transforman las nuestras. Pero este conocimiento es de carácter práctico más que proposicional... Los héroes y heroínas de la literatura nutren nuestros vocabularios y conforman simultáneamente partes de nuestros valores morales... Las creencias y valores que aprendemos de la literatura nos transforman y posibilitan nuestra propia autocomprensión... La ficción agudiza nuestra sensibilidad hacia los problemas morales e incrementa nuestra percepción de las dificultades y complejidades en las que los personajes son forzados a actuar, muchas veces con juicios precipitados³⁶.

En Salmerón también encontramos este reconocimiento de la literatura para la enseñanza de la moral:

³⁵ *Ibid.*, pp. 97-98.

³⁶ María Lara, *La democracia como proyecto de identidad ética*, pp. 220-223.

...es un hecho histórico que las literaturas tempranas son las que proporcionan el trasfondo moral de los debates posteriores y permiten iluminar muchos conceptos y creencias de la vida práctica³⁷.

Para el nivel medio se necesita un fuerte desarrollo en el campo del discurso crítico, y apoyar con argumentos todas las opciones de orden práctico.

Como ha señalado Salmerón, la enseñanza de la moral no remite precisamente a la información de contenidos morales sino más bien a la experiencia de esos contenidos. Sin, por supuesto, caer en la ausencia de reglas y principios:

...resulta necesario (...) oponerse a una tesis aceptada acerca de la educación moral, que pone el acento sobre la enseñanza de los contenidos, y entiende a los contenidos como el conjunto de principios y reglas que, en un momento dado, constituyen la moralidad tradicional. Cuando esta tesis alcanza una versión extrema, presenta a los educandos puras reglas de conducta, sin llevarlos a comprender toda la experiencia humana que les ha dado origen y sin alentarlos a entender las razones olvidadas que tal vez justificaron en otro tiempo ciertos ideales de vida.

Frente a esta forma empobrecida de enseñanza, se levanta otra no menos extrema, que supone que es posible la educación moral como un modo de experiencia -en la espontaneidad, en la conveniencia, en la solidaridad-, ayuna de cualquier contenido. Pero la verdad es que la comprensión de reglas y principios es inseparable de las formas de la experiencia moral: en toda acción racional está implícita una evaluación y ninguna evaluación es tan primitiva que no tenga que dar razón de sí, con el enlace a principios más generales o a ideales de vida³⁸.

Estas notas nos llevan a recordar dos principios epistemológicos que precisamente respecto al conocimiento de la moral deben de estar presentes, principios que son reconocidos por autores como Kierkegaard y el propio Sócrates: el principio de particularidad cognoscitiva (P. P. C.) y el principio cognoscitivo (P. C.).

El P. P. C. señalaría que lo que se conoce debe ser conocido de manera apropiada al cognoscente. Esto quiere decir que en el conocimiento moral,

³⁷ Fernando Salmerón, *op. cit.* p. 99.

³⁸ *Ibid.*, pp. 98-99.

a diferencia de los otros tipos de conocimiento, no sólo cuenta el contenido moral sino la actitud del cognoscente.

Como sabido es, para Sócrates conocer el bien equivale a hacer el bien. Mientras en la enseñanza-aprendizaje de la moral no se logre que el alumno se aproxime a esa materia de estudio con buena voluntad, no adquirirá el conocimiento de ella. Se trata de estar comprometido con el bien. Lograr el conocimiento moral implicará, entre otras cosas, el estar comprometido con él. No se puede obtener el conocimiento moral si no se es moral. Si no se es moral se tendrá, cuando más, información de reglas y principios morales lo cual dista mucho de constituir el auténtico conocimiento moral.

Kierkegaard considera que hay una gran zona de la vida donde mi subjetividad, en el sentido de mi comportamiento ante esa zona, sí tiene una importancia decisiva. Esta zona es el área de la ética la cual es considerada por este autor como el sector de vida que es personalmente más importante. Conocer en esta zona implica una dialéctica entre el yo y el objeto estudiado. Las verdades éticas no se conocen precisamente de manera objetiva sino más bien subjetivamente³⁹.

Por supuesto que en Salmerón encontramos también, como ya hemos visto, el reconocimiento del principio de la particularidad cognoscitiva para el conocimiento moral.

...no hay posible tratamiento de cuestiones morales -la enseñanza moral es una de ellas-, sin aceptar desde el comienzo el compromiso con algunos principios o ideales de naturaleza moral...

Describir o explicar asuntos morales, cuando se trata de enseñar a otro, no es algo que pueda hacerse de la misma manera que cuando se describe o explica una disciplina científica. Porque la enseñanza de la moralidad no puede permanecer en la mera transmisión de información, aunque esta información pueda alcanzar una gran complejidad... La riqueza de la información (...) queda al servicio de otras metas de la enseñanza, desde las más elementales que favorecen hábitos y disposiciones, hasta las que procuran el desarrollo de la capacidad crítica, la sensibilidad ante el conflicto y el cultivo de la imaginación. Y aún éstas se subordinan a otras superiores, que involucran más directamente los ideales del maestro y de la escuela...⁴⁰

³⁹ Cfr. *Kierkegaard*, edit. por P. A. Heiberg (secc. VII).

⁴⁰ Fernando Salmerón, *op. cit.*, pp. 104, 107.

En cuanto al P. C., éste señala que todo lo que se conoce debe conocerse de un modo apropiado a lo que se conoce. Lo que señala este principio es la independencia ontológica de la naturaleza respecto del hombre. Se trata de reconocer la existencia objetiva de estructuras en la realidad evitando un falso subjetivismo. Hay cierta naturaleza de las cosas que en el proceso de aprendizaje siempre tenemos que respetar para lograr el conocimiento. De esta manera el aprendizaje no es un proceso subjetivo en el sentido de arbitrariedad. Necesitamos reconocer cierto orden de la naturaleza para tener un aprendizaje correcto. Cuando conozco, lo conocido no puede ser interpretado en la forma en que a mí me plazca. Como ya señalamos, la educación moral no puede darse tampoco en la espontaneidad falta de cualquier contenido.

Importante resulta tener presente que, en el aprendizaje moral, el P. P. C. y el P. C. deben siempre complementarse uno a otro. No se trata de que la subjetividad presente en el P. P. C. determine la verdad objetiva que reclama el P. C. Se trata de que la subjetividad que reclama el P. P. C. es la única manera de *aproximarme* o comprender la verdad objetiva.

Por otra parte, en el nivel universitario se requieren no pocos cambios para el desarrollo de un *curriculum* que logre aquellos objetivos fundamentales de la educación moral que hemos propuesto.

Lamentablemente se ha hecho costumbre en el nivel universitario introducir, con el propósito de que el educando adquiriera un conocimiento moral, una cátedra de ética en algún semestre de cada una de las distintas licenciaturas que ofrecen estas instituciones. Por nuestra parte creemos que precisamente esta cátedra generalmente constituye el propio fracaso de la educación moral.

La cátedra de ética se caracteriza por impartirse de una forma completamente neutral sin ningún *compromiso* por parte de educandos y educadores. El maestro seleccionado ha sido elegido por medio de los mismos mecanismos que se eligen a los maestros de las otras asignaturas y licenciaturas. El contenido de la asignatura remite generalmente a un dictado de reglas y principios morales de alguna moral particular o al estudio de algún sistema moral desarrollado por algún moralista. Todo esto, por supuesto, sin vincularse con cada una de las demás asignaturas y por supuesto sin vincularse con la propia práctica profesional del universitario. El resultado de este tipo de educación moral es, como ya sabemos, un rotundo fracaso.

Proponemos entonces, para el nivel universitario, la enseñanza de la moral a través del análisis de las consecuencias morales y políticas de cada

una de las asignaturas que conforman el *curriculum*. Se trata del desarrollo de programas de educación moral integrales, realistas y concretos.

En la enseñanza moral no es posible la neutralidad: o se está comprometido con la transmisión del conocimiento ético o no se ha logrado captar el significado de la verdad moral.

Creemos que todo conocimiento tiene una dimensión ética. Somos responsables de lo que aprendemos, en tanto que tenemos la obligación de utilizar el conocimiento dentro de una sociedad. La meta primaria de toda educación debe ser la creación de personas moralmente sensibles.

Así, la meta principal de, por ejemplo, la enseñanza universitaria, es la creación de hombres críticos. Pero ser crítico remite no sólo a un manejo experto de contenidos y a la crítica de esos contenidos sino también a muchas otras cosas tales como ser solidario y tolerante con los demás, tener amor a la verdad y librarse de la vanidad, ser consciente de los problemas de la comunidad, ser sensible al dolor ajeno, saber tomar decisiones éticas, etc., etc. No olvidemos que un experto en una determinada ciencia puede utilizar su conocimiento para descubrir la verdad o para ocultarla mañosamente. Un abogado experto puede usar su saber para servir a la justicia o para servir a sus intereses. Pero el auténtico hombre crítico es ante todo un hombre moral. La auténtica conciencia crítica sólo actúa en una dirección: hacia el bien. Así, un hombre realmente educado es aquél que, además de dominar ciertos contenidos, usa tales contenidos en una dirección correcta.

En cuanto a la educación moral y política fuera del aula, ésta debe constituir una prioridad en todo sistema político que posee legitimidad. Un sistema político legítimo tiene la obligación de mantener informados a todos y cada uno de sus ciudadanos con respecto a su propio sistema político. Debe tener también la obligación de fomentar el desarrollo de la capacidad crítica así como el conocimiento y respeto de los derechos fundamentales del hombre.

Se trata entonces de la capacitación ética-política de todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Un gobierno democrático tiene la obligación no sólo de desarrollar programas de salud comunitaria en los lugares más alejados de sus territorios, sino también brigadas sobre información y educación moral y política. Se trata de estimular actitudes que permitan el desarrollo de la autonomía de los individuos y de la tolerancia, y de aprender a ejercerlas. Construir una democracia es, en mucho, educar a los ciudadanos.

La educación en y para la democracia debe, entonces, sin negar la importancia de los aspectos procedimentales, enfocar sus esfuerzos hacia el plano moral, lo cual implicará la reivindicación y el fortalecimiento de la legitimidad del sistema democrático.

Bibliografía

- Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, FCE, México, 1986.
- _____, *Estado, gobierno y sociedad*, FCE, México, 1989.
- Cerroni, Humberto, *Reglas y valores de la democracia*, Alianza Editorial, México, 1991.
- Dahl, Robert, *La democracia y sus críticos*, Ediciones Paidós, México, 1992.
- Fernández Santillán, José, *Filosofía política de la democracia*, Distribuidores Fontamara, México, 1994.
- Garzón Valdés, Ernesto, «Consenso, racionalidad y legitimidad», en *Derecho, ética y política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.
- Habermas, Jürgen, «Derecho y moral», en David Sobrevilla, *El derecho, la política y la ética*, UNAM, México, 1991.
- Kelsen, «Essenza e valore della democrazia» en *La democrazia*, Il Mulino, Bolonia, 1981.
- _____, *Teoría general del derecho y del estado*, UNAM, México, 1958.
- Soren Kierkegaard*, edit. por P. A. Heiberg, Kahn Torsting y N. Thulstrup, vol. 22, Copenhague, 1968-1970.
- Lara, María, *La democracia como proyecto de identidad ética*, Anthropos, México, 1993.
- Salmerón, Fernando, *Enseñanza y filosofía*, FCE, México, 1991.
- Moro, T. W., *Introducción a la filosofía de la educación*, Trillas, México, 1987.