

Derecho

69

# Cuarta Sección

Comisión de Teoría Política

Cuarta Sección



# Ética y democracia<sup>1</sup>

*“Lo que importa no es saber qué es la virtud, sino ser virtuoso”*

(ARISTOTELES).

1. Sea lo que fuere “la ética mínima democrática”, la cuestión apunta, en último y definitivo término, a la relación entre la ética y la democracia, que históricamente se ha dado tanto en el plano práctico, de la política como actividad, cuanto en el plano teórico, ya sea de las Ciencias morales o de las Ciencias políticas. Considerando que, desde el punto de vista de la lógica, el término constituye la manifestación del concepto, se hace natural comenzar con el *approach* analítico del problema y, consiguientemente, determinar preliminarmente qué se va a entender por “ética” y qué por “democracia”.
2. Para los efectos del presente estudio, podemos considerar como suficientes tres *approaches* acerca de la ética, referentes al término, al concepto y a la epistemología, respectivamente.
  - a) En primer lugar consideraremos como sinónimos los términos “ética” y “moral”, procedimiento heurístico que es ampliamente utilizado hoy día.<sup>2</sup> b) En segundo lugar, y por lo que se refiere al concepto significado por dichos términos, entenderemos a la ética (o moral) como referida a la conducta del hombre, considerada ésta ya ontológicamente, ya deontológicamente, es decir, tanto en el plano del *ser* como del *deber-ser*. c) Finalmente, en lo que atañe a la epistemología, utilizaremos la taxonomía que considera a la ética (o moral), ya sea como *norma*, ya sea como un *hecho*, ya como *ciencia*, en la forma siguiente.

\* Profesor de  
Derecho Político  
y Filosofía  
del Derecho,  
Universidad Central  
de Chile.

<sup>1</sup> El presente trabajo se inscribe dentro del proyecto Fondecyt n° 1050378 (2005-2006), titulado “El desarrollo democrático de la sociedad chilena a la luz de la articulación entre democracia política y democracia constitucional”, del cual su autor es coinvestigador.

<sup>2</sup> Vgr. MORFAUX, L.-M., “Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines”, 18° tirage. A Colin. Paris, 1999.

1) Primeramente, la ética o moral considerada deontológicamente, es decir, como norma obligatoria o llamada a ser obedecida. 2) En seguida, la ética (o moral) como un *hecho*, es decir, como una conducta considerada ontológicamente y/o fenomenológicamente. 3) En fin, la Ética (o Moral) en cuanto *Ciencia*, teórica o práctica, en ambos casos referentes a la conducta humana. La Ética (o Moral), ciencia *práctica* en cuanto llamada a dirigir la conducta del hombre, y que se concreta o realiza a nivel personal en *la prudencia*,<sup>3</sup> en el sentido clásico (*phronesis*);<sup>4</sup> ciencia *teórica* (o especulativa, en sentido clásico) en cuanto enfoca la conducta humana no para dirigirla, sino para conocerla, ya ontológicamente<sup>5</sup> (Filosofía moral), ya fenomenológicamente (Etología).<sup>6</sup> Indudablemente, la Epistemología referente a la ética (o moral) no es sencilla; pero es porque la conducta humana, en cualquier aspecto o momento que se la tome, tampoco lo es. La mejor prueba de lo que decimos es que, por lo general y para “no hacerse problemas”, cuando se habla de ética o moral no se aclara de que ética o moral se está hablando, y se deja a cuidado del auditor o lector la aclaración respectiva.

3. En diversas oportunidades nos hemos referido ya al término “democracia” y al concepto o conceptos que se expresan con este vocablo,<sup>7</sup> de modo que una breve síntesis de nuestra posición al respecto bastará a los efectos del presente análisis. En este sentido, recordemos, primeramente, que la palabra “democracia”, en el uso corriente, designa generalmente a un sistema o régimen político, por oposición a un sistema o régimen “autocrático” (en el lenguaje académico) o “dictatorial” (en el lenguaje usual). En seguida, hagamos presente que entendemos a dicho sistema o régimen como una manifestación de la democracia; es decir, como *un ente*<sup>8</sup> (entre otros) en que se manifiesta *el ser* de la democracia, la que, como tal, o en cuanto tal, reside *in interiore homine*, lugar en que genera un especial “sentido”<sup>9</sup> referente a lo político, *i.e.* el sentido democrático. Es en virtud de éste que juzgamos democrático, o no, a tal o cual comportamiento, actividad o institución; de modo que, en este approach, no es la democracia

<sup>3</sup> Vgr. Sto. T. DE AQUINO, “Suma Teológica”, 2a.2ae., Q. XLVII.

<sup>4</sup> Vgr. ARISTOTELES, “Ética a Nicómaco”, VI, 13 (1144 a 36, b 3032).

<sup>5</sup> Los fundamentos metafísicos de la moral o ética resultan indispensables si se quiere hablar de “Filosofía moral” o de “Ética filosófica”; por ejemplo, si más allá de estudiar los valores como (puros) hechos, se quiere saber qué sean los valores mismos o *en sí*.

<sup>6</sup> Obsérvese cómo el lenguaje corriente nuestro, tal como lo entiende la R.A.E. (y aun otros, como el *Webster*’s y el *Bruckhaus*) emplea la misma palabra - “Etología” - para referirse al comportamiento tanto de los hombres como de los animales.

<sup>7</sup> Por primera vez, en *Democracia y Humanismo* (Ed. del Pacífico, Santiago, 1949).

<sup>8</sup> La referencia es, por cierto, al tradicional *ens, entis*, traducción latina del famoso *to on* (“Lo que está siendo o estando” o “habiendo”) de los griegos.

<sup>9</sup> Entendiendo por *sentido*, poder de aprehender intuitivamente, de manera inmediata y sintética o, en el lenguaje usual, conocimiento espontáneo e inmediato como cuando se habla de “sentido moral” o, los ingleses, de su famoso *sense of humor*. Su análisis, vinculado al del sentimiento y al del preconcepto (o prejuicio), amerita un tratamiento que, por supuesto, no cabe en una nota al pie de página, desgraciadamente.

la que hace al hombre, sino que es el hombre el que hace la democracia. Desde este punto de vista, lo que *realmente* importa no es, pues, saber qué es la democracia, sino *ser* demócrata. Tal es, en resumen, el sentido existencial de la democracia, y la distinción (no separación) que es preciso hacer entre *el ser* de la democracia, y *el ente* en que ella se manifiesta, distinción que habrá que tener presente a la hora de intentar un análisis *real* de la democracia.

4. ¿“Ética democrática” o “democracia ética”? Hay dos *approaches* fundamentales al respecto; uno, el *approach* histórico y, otro, el *approach* sistemático. Ética y democracia, en el *approach* histórico, ofrecen tres momentos paradigmáticos, los de la democracia griega clásica, de la democracia moderna (de Rousseau a Rawls), y de la democracia posmoderna, que analizaremos separadamente.
5. A partir de la clásica distinción entre el ser y el ente (manifestación o *epifanía* del ser), se hace clara la análoga distinción entre la democracia (*in interiore homine*) y los entes democráticos; por ejemplo, la democracia como “forma de gobierno”, que es como nació en Grecia, según sabemos, es decir, en cuanto manifestación del hombre griego en la *Polis* del siglo V A. C., prototipo de “la ciudad antigua”, según la feliz expresión de Fustel de Coulanges.<sup>10</sup> *Polis* (y Ciudad) que, como sus instituciones, nos aparecen como inexplicables si las consideramos al margen de sus creencias, partiendo de su religión primitiva. La *Polis* era una sociedad no sólo política, sino también religiosa, sobre todo esto último.<sup>11</sup> La ley, que era el fundamento de la democracia para los griegos, se tenía como la religión aplicada a las relaciones sociales. Se entendía, además, que sobre la ley positiva había una ley natural, creencia de la cual nos dejó un texto imperecedero la Antígona de Sófocles. El texto legal era sagrado y lo eran, también, los “ritos” que implicaba la administración de justicia. El advenimiento del Cristianismo, que distinguía “las cosas que son del César” de “las cosas que son de Dios”, marca el fin de la ciudad antigua. Fue, a ojos vista, una revolución. De allí en adelante, la moral, el derecho y la política iban a ser cosas distintas, aun *in interiore homine*, y aun cuando este “hombre” fuera uno solo, y el mismo. Fustel concluye su famosa obra con esta frase lapidaria: “Hemos escrito la historia de una creencia”.
6. Precediendo a la “revolución cristiana” -y, aun precediendo al pensamiento griego-, el pensamiento hebreo anticipó uno de los conceptos tradicionalmente esenciales de la democracia moderna, vale decir, el del “contrato” que, en este caso, apareció como una alianza *sagrada* entre los israelitas y Yahvé (Dios), pacto por el cual Dios se comprometía (!) a no tener otro pueblo que el de

<sup>10</sup> “La cité antique”. Hachette, París, 1947.

<sup>11</sup> En lo referente a la *Polis*, a los tradicionales clásicos (como H.D.F. Kitto, tal vez el más conocido), ha venido a agregarse últimamente “La loi dans la pensée grecque” Les Belles Lettres, París 2002) de Jacqueline de Romilly (del Collège de France). Hay traducción a nuestro idioma.

Israel, y éste se comprometía a no tener otro Dios que Yahvé.<sup>12</sup> Concepto inimaginable para los griegos (que tampoco imaginaron el monoteísmo) y al cual el cristianismo agregó algo también inimaginable para la democracia griega, vale decir, la igualdad del género humano: en adelante, ya no habría diferencia entre judíos y gentiles, ni entre bárbaros y griegos. Con este último concepto –que, en cierto modo, estaba ya implícito en el pensamiento de los Profetas israelitas– más el de la fraternidad (en este caso, la de “los hijos” de Dios), se completa el ideario de la democracia moderna, que esta última desarrollará a medida (y en la medida) que la democracia misma se irá desarrollando *in interiore* del hombre moderno.

7. El llamado “Padre de la democracia moderna –Juan Jacobo Rousseau– sabía todo eso perfectamente, y dejó constancia de ello en múltiples oportunidades, particularmente en su *Contrato social*. En esta obra –y discutiendo las relaciones entre la política y la religión, incluido el Cristianismo– Rousseau advierte “en primer lugar, que jamás fue fundado un Estado sin que la religión le sirviera de base”.<sup>13</sup> Escribiendo cuando aún había una “Europa cristiana”, podría creerse que el cristianismo era la religión que, de un modo natural, había de servir de “base” –como escribía Rousseau– a un Estado europeo de mediados del siglo XVIII; pero, de hecho, tal solución era impracticable, dada la división entre católicos y protestantes, y aun, entre éstos, la división entre luteranos, calvinistas, etc. Pero, por graves que fueran, estas consideraciones le resultan a Rousseau irrelevantes, pues para él, el “reino espiritual” que vino a establecer Jesús sobre la tierra, hizo que “el Estado dejase de ser uno”, originando divisiones que “jamás han dejado de agitar a los pueblos cristianos”.<sup>14</sup> En resumen, la ley cristiana resulta “más perjudicial que útil” a los fines de instaurar un Estado fuerte; la solución reside, por tanto, en adoptar otro predicamento: idear, *ad hoc*, una “religión civil”, tarea que acomete su autor casi al final del *Contrato*.<sup>15</sup> Se trata –dice Rousseau– no de una religión de carácter personal sino de una especie de religión política, vale decir –en palabras de él mismo–, se trata de “una profesión de fe puramente civil”, cuyos artículos (no “dogmas”, advierte

<sup>12</sup> Temática que, como se sabe, está en los orígenes del Constitucionalismo inglés (siglo XVII), viz. la Revolución puritana, la Glorious revolution y las obras famosas de Hobbes (Leviathan) y de Locke (Dos Tratados del Gobierno).

<sup>13</sup> ROUSSEAU, J.J.. “Contrat social ou Principes de Droit Politique”. Garnier Frères, Paris, s/f. Pág. 335.

<sup>14</sup> “Jésus vint établir sur la terre un royaume spirituel, ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l’Etat cessa d’être un, et causa les divisions intestines qui n’ont jamais cessé d’agiter les peuples chrétiens” *Ibid.*, Pág. 333 s.

<sup>15</sup> “Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d’être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l’Etat quiconque ne les croit pas ; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d’aimer sincèrement les lois, la justice, et d’immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelque’un après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu’il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti les lois”. *Ibid.*, Pág. 339.

el propio Rousseau) “los fija el soberano”. Este podrá “desterrar” a quien sea que no crea en estos “artículos”; ahora si alguien dice creer en ellos pero se comporta como si no los creyera, entonces -agrega Rousseau- “que se le condene a muerte”.<sup>16</sup> Tal es el impacto que le hace, al autor del *Contrato*, la convicción de que no hay posibilidad de fundar un Estado sino sobre la base de la religión. Poco tiempo después, aunque ya muerto Rousseau, Kant iba a retomar su vena contractualista, pero -como sabemos- en una línea totalmente diversa que, dicho sea entre paréntesis, Rousseau habría rechazado enérgicamente, vale decir, el enfoque filosófico, esta vez existencialmente ligado al “pietismo” del pensador alemán. Debieron pasar doscientos años para que, ya en nuestros días, apareciera una versión “corregida y aumentada” (como si dijéramos) de la teoría contractualista; fue la obra de un filósofo neoliberal o “liberal-individualista “renovado”: la *Teoría de la Justicia*, de John Rawls (1971).

8. Rawls se propuso, en su obra, llevar la teoría del Contrato social a un plano más elevado, que sirviera para sentar las instituciones democráticas; vale decir, de hecho, fundar la democracia nuevamente en el Contractualismo.<sup>17</sup> La referencia general era Rousseau, y la particular a Kant; pero esta última fue, al final, desechada, pues Rawls paró mientes en que su planteamiento era muy otro. Efectivamente, mientras el enfoque de dicho filósofo era *ético* (el imperativo “categórico”), el de Rawls era político y, más concretamente “liberal”. El conocido “estado de naturaleza” es reemplazado por lo que Rawls llama “la posición original”, y que consiste en suponer que los firmantes del Contrato ignoran su actual situación personal (v.gr. si ricos o pobres, ilustrados o ignorantes, etc.),<sup>18</sup> lo que expresa Rawls con el término *fairness*, que evoca, entre otros conceptos, el de “justo”, en el lenguaje vulgar, y connotativamente.<sup>19</sup> El empeño de darle a las instituciones democráticas una base filosófica y moral, lleva a Rawls -en el libro *Liberalismo político*- a desarrollar su idea del constructivismo, pero dando por descontado, siempre, que piensa en la cultura política de una sociedad democrática como la norte-americana.<sup>20</sup> Colocados en esta situación de *fairness*, los miembros del Contrato “escogen” los principios de justicia (que, por lo tanto, serán *fair*) políticamente y, elegidos éstos, se determinarán, también políticamente, todos los demás. Como la situación de

<sup>16</sup> “Les dogmes de la religion civile doivent être simple, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires. L’existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois : voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul, c’est l’intolérance : elle rentre dans les cultes que nous avons exclus”. *Ibid.*, *idem*.

<sup>17</sup> RAWLS, JOHN. « A Theory of Justice ». Oxford U. Press, Oxford, 1991. Part One. Chapter I, pár. 3, *passim*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, Part One, Chap. I Pár. 4 *passim*.

<sup>19</sup> El adjetivo “fair” y el sustantivo “fairness”, que le corresponde, expresan distintos conceptos según el contexto en que se los emplee; en el nuestro, alude -por ejemplo- a “equitativo”, “imparcial”, “ecuaníme”, no sin evocar también a la clásica *epiqueya*.

<sup>20</sup> RAWLS, JOHN. “Political Liberalism”. Columbia U. Press, New York, 1993. Introduction, *passim*.

que se parte y las vías que se eligen son *fair*, habrá lugar no sólo para que se manifiesten las doctrinas comprensivas “razonables”, sino aun para que éstas sustenten y apoyen, desde sus respectivas convicciones, la justicia política que ofrece John Rawls. Después de haber superado el planteamiento rousseauiano del “estado de naturaleza”, reemplazándolo por “la posición original”, Rawls va a superar ahora el planteamiento de “la religión civil” mediante una solución que seguramente satisfará (cosa importante) el sentimiento cristiano del pueblo norteamericano, que tiene Rawls *in mente* cuando escribe. Como “doctrina comprensiva *razonable*”, cualquier pensamiento religioso, y no sólo el Cristianismo, está llamado –diríamos, casi “a voces”- a servir de aval al Liberalismo (otro concepto grato al mencionado lector de Rawls), pensamiento en el que el autor reconoce, al final, fundar su teoría “política” de la justicia como *fairness*.<sup>21</sup> De modo que, a fin de cuentas, estamos aquí frente a un pensamiento doblemente democrático, en cuanto democráticamente (“contractualmente”) le da un fundamento *moral*, dice Rawls, a las instituciones democráticas. Pero, no confundir –advierte oportunamente el autor-, “la justicia como *fairness*” es una concepción “política” de la justicia, y no una doctrina “moral”, lo cual es lógico, a pesar de la aparente contradicción entre los dos textos que se acaban de citar, porque los principios morales que se trata de aceptar han salido de un acuerdo (político).<sup>22</sup> Más concretamente, y volviendo al problema principal, una ética *democráticamente* generada (*i.e.* en la situación *fair* que la origina) no puede ser menos que *democrática*, ella misma; de modo que, así las cosas, la democracia no necesita de ninguna ética, porque ella misma genera su ética propia.

9. La democracia posmoderna es, lógicamente, la posterior a la democracia moderna, tributaria del pensamiento moderno. Pero es del caso que, atendiendo a la posmodernidad como *período* histórico, también se suele hablar de democracia “posmoderna” a propósito de cualquier tipo de democracia que, históricamente, se ubique en tal período. Tal es el caso de la democracia (“neomoderna”)

<sup>21</sup> En su obra póstuma, *La Justicia como equidad. Una reformulación*. (“Justice as Fairness. A restatement”. Harvard U. Press, Cambridge, Mass., 2003), Rawls vuelve, sobre este decisivo asunto, en los siguientes términos: ...“to serve as a public basis of justification for a constitutional regime a conception of justice must be endorsed by widely different and even irreconcilable comprehensive doctrines”. Pág. 34. “Citizens have conflicting religious, philosophical, and moral views and so they affirm the political conception from within different and opposing comprehensive doctrines... But this does not prevent the political conception from being a shared point of view”. Pág. 32. ...“in a well-ordered society the political conception is affirmed by what we refer to as a reasonable overlapping consensus. By this we mean that the political conception is supported by the reasonable though opposing religious, philosophical, and moral doctrines”.... Pág. 32. “For those who hold well-articulated, highly systematic, comprehensive doctrines, it is from within such a doctrine (that is, starting from its basic assumptions) that these citizens affirm the political conception of justice”. Pág. 33. ...“its fundamental ideas are familiar and drawn from public political culture. These include religious doctrines that affirm liberty of conscience and the basic constitutional freedoms...” Pág. 33.

<sup>22</sup> *A Theory of Justice*, Nº 87.



de Rawls, de todos los neocontractualistas y/o constructivistas, y también de diversos otros pensadores contemporáneos. Pero aquí no nos referiremos a esos autores, sino a los representativos de una corriente de pensamiento sin común medida con ellos, vale decir, trataremos de los pensadores que, para marcar diferencias, podrían llamarse más bien “antimodernos”. Se distribuyen éstos en dos vertientes, separadas por su posición frente a la ética judeo-cristiana, lo que no debe extrañar si se tiene en cuenta que los valores contenidos en esa ética, juntos al *logos* griego, se hallan en los orígenes de la Civilización occidental. La vertiente vinculada a los valores judeo-cristianos se halla representada por Soren Kierkegaard,<sup>23</sup> Emmanuel Lévinas<sup>24</sup> y Jacques Maritain,<sup>25</sup> al paso que, en la vertiente contraria, militan los anarquistas (activos, hoy día, en diversos movimientos) y, sobre todo, el filósofo Friedrich Nietzsche, autodeclarado “antimoderno”, al igual que (aunque por motivos diametralmente opuestos) el filósofo Jacques Maritain. Analizaremos, la posición de estos pensadores frente a la democracia, como representativos de la posmodernidad propiamente tal.

10. Para comenzar, podría creerse que -según Nietzsche- la democracia es una “engañifa”, es decir, un “engaño artificioso con apariencia de utilidad” (R.A.E. de la Lengua); pero tal afirmación requeriría, para su cabal comprensión, dos precisiones, al menos. En primer lugar, para Nietzsche, la democracia es algo muchísimo más grave, falaz y pernicioso;<sup>26</sup> y, en segundo lugar, la democracia comparte tales calificativos con la cultura europea, “la modernidad”, la moral ambiente, la religión y, finalmente, con el cristianismo (que -según él- está en

<sup>23</sup> Soren Kierkegaard (1813-1855), “el padre del existencialismo (y “padrino”, por así decirlo, de Heidegger, Sartre, Jaspers, etc.), al proporcionar un nuevo estatuto al ser existente, constituye la contrapartida perfecta de Hegel. Asignándole un papel fundamental al acto de la decisión, Kierkegaard afirma que sólo una especie de “salto en el vacío” puede mover al hombre de su vida estética a la vida ética y de ésta a la vida religiosa. Respecto de esta última, dice que la fe cristiana (Kierkegaard era hijo de padres luteranos) no depende de razonamientos sino de una elección, y que, correlativamente, las objeciones al cristianismo no se fundan en la duda intelectual, sino en el rechazo a la fe. A los anteriores temas de la elección, la decisión y “el salto” se añade, finalmente, el de “la paradoja”, que es Cristo: ¿Cómo puede *lo eterno* revelarse al hombre *en el tiempo*?”

<sup>24</sup> De Emmanuel Lévinas (1906-1995) se ha dicho, a nivel comunicacional (lo que no es poco decir, en nuestros días), que es *el filósofo de la ética*, y el único moralista del pensamiento contemporáneo. De un modo que recuerda el planteamiento de Kierkegaard, Lévinas retoma el pensamiento de un gran intelectual judío, Franz Rosenweig, para criticar las visiones totalizantes (de las que Hegel constituye el prototipo) y priorizar la experiencia concreta de la vida moral, de modo que, para él, la Ética es la *prima philosophia*, y no la Metafísica u Ontología. La ética no es, pues, algo así como una derivación de la existencia del sujeto, sino que, entendida como responsabilidad, es la estructura fundante de la subjetividad. Y la responsabilidad es un “para el otro”, de modo que “soy responsable de su responsabilidad”. Lévinas no esconde la raigambre judía de su pensamiento; por el contrario, escribe que la Biblia es el libro de los libros, allí donde se dicen las cosas que “debían” ser dichas para que la vida humana tuviera un sentido.

<sup>25</sup> Esta “oposición diametral” -por así decirlo- no significa, en modo alguno, odio, ni aun desprecio, sino muy por el contrario, como ha visto muy bien un buen conocedor de Maritain, el profesor Jean Daujat, cuando escribe que “en Nietzsche -por quien se ve que sentía una profunda simpatía- vio Maritain la triste víctima de una formación filosófica en la escuela de Kant y de Hegel”. (*Maritain, Un maître pour notre temps*. Pierre Téqui, Paris. 1998, Pág. 101. Esta obra obtuvo el premio Wegmann de la Academia Francesa).

<sup>26</sup> “El movimiento democrático no sólo es una forma de la decadencia de la organización política, sino una forma de la decadencia -o sea, la disminución- del hombre” (“Más allá del bien y del mal”, Párr. 203).

el fondo de todo esto). En suma, su lucha es -como el mismo Nietzsche lo dice- “contra todo lo que hasta ese momento se había creído, exigido, santificado”.

Nietzsche denuncia que “el movimiento cristiano, como movimiento europeo”, cristianizó a “las masas enfermas o corruptas del bajo pueblo”, y triunfó -dice- “el democratismo de los instintos cristianos”.<sup>27</sup> El cristianismo, con su escala de valores, ha seducido también al pensamiento europeo, de tal forma que sus filósofos son una suerte de teólogos encubiertos. Afirma que “el modernismo” es una forma de decadencia; desprecia “los tiempos modernos y al “hombre moderno” lo describe como “un engendro de falsía”. Llama a Rousseau, también, “engendro tendido en el umbral de los Tiempos modernos”, y odia “las llamadas *verdades* de la Revolución (francesa)”. Nietzsche denuncia que, desde el primer cristiano hasta el último, “vive y lucha siempre por la igualdad de derechos”, observando que el concepto de “igualdad de las almas ante Dios” ha calado profundamente en el tejido de la modernidad. “Este concepto - advierte- ha proporcionado el prototipo a todas las teorías de la igualdad de derechos: Primero, se le enseñó a la humanidad a balbucear la sentencia de la igualdad en un contexto religioso, y sólo más tarde en el de la moral: ni que admirarse de que el hombre terminara tomándolo en serio ¡y en la práctica!, es decir, en la política, en la democracia y en el socialismo”.<sup>28</sup> Para Nietzsche, el cristianismo ha revertido los valores proclamando que los únicos buenos son los pobres, los que sufren; y la democracia (“una forma” del cristianismo) representa el no creer en los grandes hombres y en las *élites* de las sociedades: “Cada uno es igual a cualquier otro” y, por lo tanto, “todos y cada uno somos rebaño y populacho”. Es lo que Nietzsche llama “la moral de los esclavos” y a la cual contraponen su “moral de los señores”.<sup>29</sup>

Hay que transmutar todos los valores,<sup>30</sup> y ello importa, fundamentalmente el anticristianismo. “Hay que empujar lo que está cayendo”, que es el cristianismo -cree Nietzsche-, y proclama “la muerte de Dios”; lo que significa, por una parte, que el hombre moderno lo ha muerto (ya no cree en Él; ¡“lo hemos muerto nosotros!”) y porque, muerto Dios (y, con él, el hombre moderno) se ha abierto una nueva era: la del “Superhombre” (*Übermensch*), “transvalorador de todos los valores” (*Umwertung aller Werte*). Las páginas de “Así hablaba Zaratustra”, en que Nietzsche se refiere a este tópico, se encuentran -y es un lugar

<sup>27</sup> “El movimiento democrático es el heredero del movimiento cristiano” (“Más allá del bien y del mal”, Párr. 202).

<sup>28</sup> “Algo anda mal si han llegado la democracia, los tribunales constitucionales, la religión de la piedad y cual sease síntoma de la decadencia de la vida existe”. (“Genealogía de la moral”, III, 25).

<sup>29</sup> “Las épocas fuertes, las culturas aristocráticas, desprecian el amor al prójimo”. “La igualdad es un rasgo esencial de la decadencia” (“Cómo se filosofa a martillazos o El crepúsculo de los ídolos”, Párr. 37).

<sup>30</sup> “La injusticia nunca reside en las desigualdades de derechos, sino en las reivindicaciones de igualdad de derechos”. (“El anticristo”, Párr. 57).

común-entre las más dramáticas de la literatura universal. Por otra parte, como es sabido, la influencia que Nietzsche ha ejercido en el pensamiento y el arte contemporáneo ha sido, sin duda, amplia, profunda y persistente, habiéndose citado, a este respecto, los nombres de J. P. Sartre, Heidegger, Martín Buber, Freud, Bernard Shaw, Foucault y Tomás Mann, entre otros.

11. El filósofo Jacques Maritain (1882-1973), en las antípodas de Nietzsche, es también “antimoderno”,<sup>31</sup> pero por otras razones; entiende, igualmente, que el movimiento democrático es, en algún sentido, heredero del movimiento cristiano y, en fin, que la igualdad cristiana es el modelo (trascendental) de la igualdad política como base del pensamiento democrático. Sin embargo, y a pesar de todos estos alcances, la visión de la democracia es, en uno y otro filósofo, diametralmente opuesta. Escribiendo en medio de la segunda guerra mundial, Maritain advierte que “la tragedia de las democracias modernas es que ellas no han logrado aún llevar a cabo (*réaliser*) la democracia”. La causa principal -observa- “reside en la contradicción interna y el malentendido trágico de que han sido víctimas las democracias, sobre todo en Europa”: Se ha visto, por una parte, a los dirigentes políticos renegar (*renier*) del cristianismo durante un siglo, y, por otra parte, a los dirigentes sociales cristianos combatir las aspiraciones democráticas. “Que la inspiración cristiana y la inspiración democrática se reconozcan y reconcilien” es, por tanto -para Maritain- un principio. Empero, a este respecto, hace el filósofo una advertencia *fundamental*, y es que el cristianismo, en cuanto credo religioso (es decir, *la fe* cristiana) no puede confundirse -ni se lo debe confundir- con la democracia, entendiéndose ésta como forma de gobierno o como filosofía política. Porque -observa enseguida- “se trata de que la democracia se ha vinculado (*liée*) al cristianismo, y que el empuje (*pousée*) democrático surgió en la historia *humana* como una manifestación *temporal* de la inspiración evangélica”. Es decir, se trata aquí del cristianismo “como energía histórica” actuando en la conciencia y en la existencia concreta de los hombres, porque la fe cristiana -escribe Maritain- no podría ser enfeudada (*inféodé*) a “ninguna forma política”, sea cual fuere. De modo que, cuando los norteamericanos y los franceses, proclamaban, a fines del siglo XVIII, los Derechos del hombre y los ideales de “Libertad, igualdad y fraternidad”, era el *élan* evangélico que se manifestaba como *laico* y en un laicismo que, como filosofía de la historia y de la sociedad, confesaba su fe en la dignidad del hombre, en los derechos de la persona, en la igualdad de todos

<sup>31</sup> Entre las primeras obras de Maritain se encuentra *Antimoderne* (1922) y, explicando el título, su autor dice: “Lo que yo llamo aquí *antimoderno* podría, lo mismo, llamarse *ultramoderno*”, continuando más adelante: “Amamos lo nuevo. Pero con una condición, y es que esto nuevo continúe realmente lo antiguo”. Y, en este mismo *Assum-propos*, que estamos transcribiendo, agrega: “Sabemos que el curso del tiempo es irreversible; aunque admiramos el siglo de San Luis, no queremos por ello volver a la Edad Media, según el desco absurdo que ciertos incisivos críticos nos arribuyen generosamente”.

los hombres, en la libertad de cada uno en orden a su vida personal y en la fraternidad, versión cristiana de la “amistad cívica” que el *logos* griego estimaba como fundamento imprescindible de la *Polis*.

Así es que las fuentes de la democracia hay que buscarlas mucho antes que en Rousseau o Kant, cuyos planteamientos -políticos y filosóficos, respectivamente- la revistieron de sentimentalismo (Rousseau) y de pietismo (Kant), irrelevantes filosóficamente, aunque pragmáticamente estimulantes, hasta hoy mismo, como confiesa Rawls. Henri Bergson -escribe Maritain, recordando a su maestro en la Sorbona- afirma que, ya que en la divisa republicana “la fraternidad es lo esencial”, debería decirse también que “la democracia es de esencia evangélica”, agregando, por su parte, que aquella no puede subsistir sin esta.<sup>32</sup> “El ideal democrático” -afirma Maritain- “es el nombre *profano* del ideal de cristiandad”, esto es, su nombre *laico*, por así decirlo; y -agrega- es por esto que Bergson decía que “la democracia es de esencia evangélica y que tiene por motor al amor”.<sup>33</sup> La democracia -escribe Maritain- “es una paradoja y un desafío que se le hace (*adressée*) a la naturaleza”,<sup>34</sup> vale decir, a nuestra humana naturaleza, cuya inteligencia puede ser insuficiente y cuya voluntad puede fallar. La democracia demanda, pues, no sólo un humanismo integral, sino, y necesariamente, un humanismo *heroico* que -como se dijo alguna vez- abarque a todo el hombre y a todos los hombres.

## 12. Ética y democracia en el *approach* sistemático.

En otro lugar hemos hablado del sentido *existencial* de la democracia, y también del sentido igualmente existencial de la política. Ahora defenderemos el sentido existencial de la ética, tanto como ciencia o conocimiento, cuanto como hecho que da pie a esa ciencia o conocimiento.

La ética, la política y la democracia no son objetos naturales que, como una roca o una nube, uno pueda describir objetivamente: son, a diferencia de los anteriores, creaciones del espíritu del hombre y, a su respecto, no cabe aquella objetividad porque, al describirlas, interpretarlas o conocerlas, objeto y sujeto son uno mismo, el hombre. El ser humano, aunque compuesto de cuerpo y alma, es uno solo, de modo que ética, política y democracia son sólo modos de ser suyos, ética, política y democracia habitan *in interiore homine*, existencialmente unidas, aunque formalmente distintas. “Distinguir” no es “separar”.

## 13. El análisis formal distingue entre la ética, la política y la democracia según el punto de vista formal desde el cual se observe la conducta del hombre: 1) La ética la considera desde el punto de vista del *bien*, que el hombre es capaz de

<sup>32</sup> MARITAIN, JACQUES, “Christianisme et démocratie”. Maison de France, New York, 1943. Pág. 67.

<sup>33</sup> *Idem.*, pág. 70.

<sup>34</sup> *Idem.*, pág. 74.

conocer (tiene "el sentido" del bien) y de realizarlo o no (tiene libertad para ello). 2) La política es esta misma ética en cuanto referida al plano de lo político, en que el bien se presenta con el aspecto de *público* o de "bien común", y que supone (y manifiesta) la naturaleza *política*, del hombre. 3) La democracia, a su vez, es la política en cuanto referida a una particular manera de manifestarse en relación con el bien público, considerado éste específicamente, o *hic et nunc*, y que lamentablemente, se suele identificar con "un tipo de gobierno", exclusivamente.

14. De modo que la democracia es la política misma, tomada en un cierto aspecto o momento, de un modo análogo a como la política es la ética misma tomada también en un cierto aspecto o momento, aspectos o momentos que pertenecen a un mismo ser, que es el hombre, es decir, un *existente*, y no un concepto. *In interiore homine*, se dan *existencialmente* tanto la ética como la política y la democracia, que son como distintos existenciarrios o epifanías de la persona, la que es una sola, y la misma.

De aquí que la democracia no necesite de ética alguna, ni mínima ni máxima, pues es, ella misma, una ética, la ética de quienes sienten, entienden y viven su naturaleza política *democráticamente*. Históricamente, la situación aludida se ha dado en cuanto la democracia se ha manifestado como interesando al ser humano entero, e interesada en el ser humano entero; es decir, se ha manifestado no sólo como un "tipo de gobierno" (en el sentido clásico de la expresión) ni sólo como una filosofía del hombre, sino también —y sobre todo— como un estado de espíritu propio y característico. Es así que, de hecho, se le ha vinculado a la religión en "la ciudad antigua" (según la feliz expresión de Fustel), a la "religión civil" (de Rousseau), al Cristianismo en el "Humanismo integral" de Maritain y, finalmente (en el pensamiento de Rawls) a una concepción que espera el apoyo de las doctrinas religiosas, y "desde dentro" mismo de éstas.

15. Consecuencia lógica del Cartesianismo —que *divide* al ser humano en un alma espiritual y un cuerpo material—, se ha entendido al hombre como una especie de ángel o "espíritu *puro*", y esta especie de "angelismo" ha derivado a todo lo humano, como el conocimiento. Al remitirse "a las cosas mismas", la Fenomenología -husserliana, por ejemplo- ha reaccionado contra aquel "conceptualismo" heredado —como decimos— de Descartes, padre de la conciencia moderna. Y algo parecido podría decirse del Existencialismo, si se atiende a protestas como las de Kierkegaard —su pionero— cuando reivindicaba al hombre exclamando cosas como "yo no soy una fase lógica de un sistema; yo existo, soy una persona y no un concepto". Lo mismo puede decirse de las cosas humanas, por ejemplo, de la moral, de la política y de la democracia. Tratándose de la política, particularmente, es increíble que el pensamiento democrático no haya visto —o no haya querido ver— su sentido existencial, y si lo vieran,

aunque radicalmente deformado, falseado y pervertido, los totalitarismos de la primera parte del siglo pasado.<sup>35</sup> No faltarían argumentos para sostener, a tenor de lo expresado, que, en vísperas de la Segunda guerra mundial, no existiera ningún filósofo “demócrata” de resonancia mundial<sup>36</sup> como los hubo “totalitarios” (Rosenberg, Gentile, etc.). Y, sin embargo, los pensadores demócratas tenían a la mano los fundamentos para intuir, exponer y defender el sentido existencial de la política, pues el pensamiento occidental conocía ya, desde el *logos* griego, la naturaleza política del hombre.

16. Las Constituciones escritas destacan, en un lugar privilegiado –generalmente, en su comienzo- las llamadas “garantías individuales”, que quedan así “constituidas” en valores “jurídicos”. Pero, ¿qué son estos sino valores políticos “juridizados” como, oportunamente, comenzaron a llamarlos los franceses? Pero, a su vez ¿qué son los valores políticos sino “los valores morales *mismos*” aplicados a la política, concebida, ésta, tanto como *actividad* cuanto como *saber*, conocimiento o Ciencia? Y, como sabemos, los valores morales son valores *humanos*, es decir, relativos a *todo* el hombre (concíbasele en o fuera de la política) y a *todos* los hombres (sin distinción de “sexo, edad, estirpe o condición”, como suele leerse en el derecho escrito).
17. Pero esto no significa que los valores morales (ni los valores políticos o democráticos) hayan sido (o sean aún) los mismos para todos los hombres; porque no es lo mismo hablar de los valores *en sí* que hablar de los valores *de* los hombres; es decir, en tanto y cuanto conocidos y/o vividos (en la práctica). Porque está a la vista que los hombres conocen o practican diversidad de valores, sean éstos –en nuestro caso- morales, políticos o democráticos. Y también queda claro, tras un *mínimo* análisis (lo que no significa *superficial*) que, tratándose de nosotros, miembros de la comunidad o sociedad occidental, hemos desarrollado lentamente nuestros valores, ya en el aspecto práctico (viviéndolos) o teórico (pensándolos). Es que todos los valores del hombre, pensados o practicados, lo son de un existente –de “carne y hueso”, decía Unamuno-, y no de un “concepto” –decía Kierkegaard-, ni de un ángel o espíritu puro –como creía Descartes-. Y esos valores se siguen pensando –y lo seguirán, a lo largo de la historia- al filo de la existencia del hombre, cuya libertad se yergue heroicamente sobre las bases de una inteligencia que –repetimos- puede manifestarse insuficiente y de una voluntad que puede fallar.
18. En los países llamados del Tercer mundo, subdesarrollados o “en desarrollo”, la democracia enfrenta, hoy día, especiales problemas –algunos particularmente difíciles (como el *populismo*)-, que tendrá necesariamente que solucionar, so

<sup>35</sup> ISMAEL BUSTOS, *El sentido existencial de la política*, Editorial Pacífico, Santiago, 1956.

<sup>36</sup> Si se exceptúa a Jacques Maritain (1882-1973). *Humanismo integral* (1936), *Los derechos del hombre y la ley natural* (1942).

pena de faltar a su vocación. Primero, el relativo al talento político requerido para la elección de los representantes del pueblo y a la idoneidad de éstos para el ejercicio del mandato. Segundo, el grave problema de la ausencia de la competente asesoría para que, en países como éstos, los parlamentarios o congresales puedan realizar su trabajo asistidos profesionalmente en materias científicas o técnicas, de naturaleza -pongamos por caso- jurídica, médica, matemática, etc.<sup>37</sup> Tercero, el problema del ciudadano en el mercado que, en su versión capitalista, tiende a hacerlo aparecer como “segundón” frente al consumidor; de un modo parecido a cómo la empresa –especialmente la transnacional- parece sustituirse al Estado en la dirección real del proceso social. En cuarto lugar, el hecho de que la Política tiende a debilitarse frente a la Técnica, como el político tiende a ser desplazado por el tecnócrata. En quinto lugar, la globalización, que está profundizando cada vez más la brecha entre ricos y pobres y entre quienes poseen, o no, el *plus* que confiere el *know how*. Es así que, en razón de las rentas, las empresas se quedan con los mejores profesionales, al paso que el Estado debe contentarse con aquellos que, de hecho, colaboran gracias a su generoso espíritu de servicio público. En este caso, la pendiente apunta a una situación en que, en razón de la precariedad de las políticas públicas, el Estado podría llegar a constituirse en un mero *administrador*, como pensaba Marx (aunque en otro contexto). Administración que, por lo mismo que estamos diciendo, no podrá contar, de hecho, con los mejores administradores. Finalmente -*last, but not least*- el problema del *populismo*, tan relacionado con el desempeño de los partidos políticos (de hecho, el principal asesor político del pueblo, hoy día), y cuya “dirigencia” –a veces, los parlamentarios- parecieran querer escapar a sus responsabilidades endosándoselas al pueblo en *plebiscitos*, de alcance científico o técnico. A esto habría que agregar el “no estoy ni ahí” de ciertas juventudes frente a la política, y también el insuficiente cuidado de los partidos en sus actuaciones y en la defensa oportuna de éstas.

19. Sin perder de vista el que “los problemas políticos no se solucionan sólo con dictar (buenas) leyes”, cabe afirmar decididamente que, sin ellas, tampoco se pueden solucionar, si son de carácter político. Esto vale, sobre todo, tratándose de la Ley fundamental del ordenamiento jurídico; particularmente en nuestros países, en que la ley reviste, de un modo especial, el carácter de educadora. Muchos de los problemas, si no todos, son materia de ley o, concretamente, materia de Constitución; de modo que la asunción de, por lo menos, algunos de los problemas mencionados, apunta a un reestudio de nuestra Constitución y, tal vez, a alguna reformulación de la misma. Se podrá argumentar que ello

<sup>37</sup> A este respecto, y con el tiempo, tal vez se llegue a pensar, como *desideratum*, en una “Cámara asesora”, sin potestad decisoria o propiamente legislativa, pero sí de consulta obligatoria en asuntos que si lo aconsejen. Desde luego, las actuales Cámaras “revisoras” (Senados), no cumplen aquella finalidad, ni se puede esperar que la lleguen a cumplir, tal como están concebidas.

involucra riesgo –porque sí lo hay-; pero, de otra parte, podría también advertirse que, en estos casos, no hay que pensar en que, cada vez que uno hace algo, le va a ir mal, sino que, por el contrario, hay que pensar –como decía Chesterton- que “nos va a ir mal, a menos que hagamos algo”.