

En la filosofía y teoría políticas de la época moderna, la tradición académica acostumbra distinguir distintas tradiciones intelectuales: el liberalismo, que va de Locke a J.S. Mill; el conservadurismo y sus dos representantes más notables: Adam Smith y Edmund Burke; el marxismo clásico, de Marx y Engels; y, abriéndose paso entre liberalismo y conservadurismo, una teoría de la democracia.¹ ¿Qué hacer con estas tradiciones si, precisamente, más allá de sus divergencias y de sus énfasis, el propósito de la teoría política es explicar lo que está pasando en la sociedad?

Al trazar aquí en un rápido diseño la estructura de la *democracia de las razones*, no voy a hacer caso de las distinciones anteriores, las cuales considero demasiado escolares, ni siquiera buenas para los manuales de teoría política, por más que sean las que dan a estos libros una pretendida sistematicidad que, en muchos casos, sólo es de orden cronológico. Sin embargo, al hacer a un lado tales distinciones, que las más de las veces sólo encasillan ciertos pensamientos o eluden la complejidad de los problemas, no pretendo caer en una confusión en la que todo valga lo mismo, sino tener la posibilidad de sostener tres puntos de vista.

1. El antihistoricismo del pensamiento

El primero es la necesidad de abandonar todo historicismo, claro o velado, en el intento de configurar un modelo teórico de la democracia. Esta necesidad implica precaverse de una mala temporalización del pensamiento, según la cual existiría una correspondencia exacta entre éste y la realidad. Precaverse, también, de la tentación racionalista que concibe la razón como proceso siempre progresivo de la revelación de ella misma, como conjunto de figuras que integran, como en Hegel, la riqueza del Espíritu Absoluto, definido éste como

racionalidad plena que coincide con la efectividad de su realidad.²

La alternativa del historicismo racionalista es la autonomía del pensar. Así se mantiene a éste en su fuerza y capacidad críticas, sin cancelar, por otra parte, la pregunta acerca de las condiciones de su producción, las cuales, en último término, son siempre internas a él mismo. La relación entre pensamiento y realidad no es de correspondencia. Si así fuese, sólo nos quedaría la disyuntiva, funcionalista en sus dos términos, del pensamiento como justificación de lo real o como expresión especular de éste, eco de lo que ya sucedió, repetición en tono más bajo de lo verdadero, como dice Michel Foucault, con lo que achatáramos su carácter de acontecimiento y su fuerza de irrupción.³

El pensamiento, por tanto, no progresa, como tampoco progresa lo real. El discurso del progresismo es sólo demagogia política. Lo que acaece en ambos casos es un proceso de *complejización* de sus elementos, de configuraciones y reconfiguraciones, de asociaciones y disociaciones, de ordenamientos y subordinaciones en torno a algunos conceptos o hechos. En el discurso —que coincide con el campo del pensamiento—, como en la realidad, se trata de un despliegue de diferencias, oposiciones, conflictos, relevos —según la traducción no hegeliana del *Aufhebung* que propone Jacques Derrida.

En el discurso de las diferencias —en el pensamiento—, el

tiempo lo marcan y lo producen los argumentos compartidos; es el tiempo de los consensos, el tiempo de la *democracia de las razones*. En el campo de las diferencias reales —en la realidad—, el tiempo es el del conflicto y el de las soluciones que abren a otros conflictos. En el discurso de las diferencias, en el discurso de las *razones de la democracia*, no hay posibilidad, a través de una revelación progresiva, de tener acceso a la verdad. No hay más que la crítica permanente y la apertura racional al acuerdo. Desde el horizonte de este discurso, la realidad no confirma nada; los hechos no son argumentos para la seguridad y sólo nos abren a la incertidumbre. El *discurso del progreso*, en cambio, pretende poseer verdades definitivas, y, por eso, su estrategia central es el pedagogismo para la unanimidad, que reprime los argumentos de la diferencia. Desde el *discurso del progreso* la realidad siempre aparece como confirmación, por tanto, como instancia de seguridad y de exclusión de la incertidumbre.

2. Democracia de las razones

A partir de lo anterior, quiero insistir en un segundo punto de vista. La razón democrática está ante nosotros, hoy, precisamente como un pensamiento complejo. Un conjunto de discursos que nos interpela, nos da voz y constituye nuestro propio pensamiento a partir de

Democracia de las razones

Cesáreo Morales

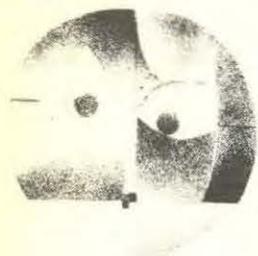
Texto de la conferencia leída por el autor el 13 de noviembre de 1989, en las Jornadas de Otoño de la Facultad de Filosofía y Letras.

Cesáreo Morales. Doctor en filosofía por la Universidad de París, candidato a doctor en sociología. Profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Autor de una treintena de artículos y ensayos especializados en filosofía. Es articulista de varios diarios nacionales y miembro del consejo editorial de *Utopías*.

¹ Giovanni Sartori, *La política/Lógica y método en las ciencias sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

² Véase Jacques Derrida, "Le puits et la pyramide", en *Marges*, Edit. de Minuit, París, 1972, pp. 79-127.

³ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, París, 1971. En el análisis del discurso, Foucault se propuso tres tareas: "cuestionar nuestra voluntad de verdad, restituir al discurso su carácter de acontecimiento, liberarse, en fin, de la soberanía del signifiante" (p. 53).



⁴ Claude Lefort, "La question de la démocratie", en *Essais sur le politique*, Editions du Seuil, París, 1986, pp. 17-30. Escribe Lefort: "el nacimiento de la democracia señala una mutación de orden simbólico, de la cual testimonia, en su aspecto más convincente, la nueva posición del poder" (p. 26). Así, más que la cuestión de su historicidad, queda como tarea preguntarse: ¿Qué es la democracia como concepto? Véase Alain Badiou, *Peut-on penser le politique*, Editions du Seuil, París, 1985, p. 16.

⁵ Véase Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

⁶ Pierre Legendre, *L'amour du censeur/Essai sur l'ordre dogmatique*, Editions du Seuil, París, 1974.

⁷ Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1981.

nuestras condiciones, aquí y ahora. Un conjunto de argumentos, juicios y principios que representa nuestro propio cuadro de argumentos, juicios y principios, aunque siempre con nuevas diferencias y otros desbordamientos a partir del pensarse ellos, en nosotros, ciudadanos de este tiempo, ante esta realidad, en esta nación nuestra, de todos, cuya voluntad política se hace en la pluralidad, en las diferencias.

Por eso hablo, sin asignarle temporalidad cronológica, o calificación historicista, de la democracia de las razones. Quiero señalar, con esto, que aunque la democracia emerge y se piensa en el discurso liberal que constituye y da voz al individuo frente al Estado, limitando y regulando el poder de éste, y aunque como sistema político va integrando el voto, la organización de poderes en el contexto del desarrollo capitalista, como tal, como razón democrática compleja, desborda y va más allá de cualquier Estado, y aunque nace con el capitalismo, la naturaleza de esta razón no tiene atadas sus raíces a esa forma de producción y de distribución de la riqueza.⁴

La democracia de las razones, con sus argumentos, juicios y principios, por su poder crítico

ante cualquier Estado y frente al capitalismo, el socialismo y lo económico en general, se revela ante nosotros como una *universalidad* capaz de interpelar a un individuo abierto a la racionalidad argumentativa, fundada en criterios estrictos de validez, y capaz también, por eso, de provocar el consenso. Ella es la matriz de la *voluntad política*, que se ha de manifestar, a través de mediaciones concretas —partidos, fórmulas de representación, legislación—, como *soberanía popular*.

3. Las razones de la democracia

Así, en tercer lugar, la razón democrática aparece ante nosotros como un *conjunto de proposiciones racionales* —es discurso, despliegue del pensar, de las razones y de los argumentos, y tal es su sustancialidad, si se quiere pensar en esos términos: *abierto, plural*, la pluralidad de las razones— *que conforma una subjetividad política* específica en el individuo, *orienta las acciones*, a través de las cuales éste busca la *satisfacción de sus intereses* y *constituye el fundamento* de la *crítica* permanente a las instituciones que regulan la convivencia social, sobre todo al Estado y al gobierno.

4. La modernidad

Es la razón de la modernidad. Los tiempos modernos, por eso, no se inician en una fecha, sino como la inscripción de una *racionalidad nueva*, como conjunto de nuevos argumentos y nuevas razones ante el mundo o la naturaleza, la sociedad y el propio individuo, pensándose éste, a través de ellos, de otra manera.⁵

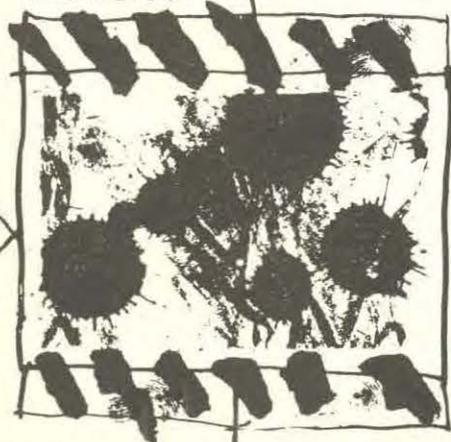
Se trata, nada menos, de fundar autónomamente la relación con la naturaleza y la que entre sí establecen los hombres. Se trata de fundar una razón autónoma. Las distintas condiciones —las de la acción transformadora del mundo y las del

pensar mismo— eran favorables a la emergencia de una racionalidad fundada en ella misma, sin heteronomía alguna, sostenida sólo en el despliegue del razonar mismo. Una racionalidad, por tanto, compleja, plural, abierta, dialógica, sin posibilidad de una autorreflexión totalizante sobre sí misma. Así, una racionalidad que no abandona propiamente, sino que deconstruye al criticarlo, el orden lógicamente anterior, en el cual emerge: el orden medieval, según la cronología continuista, unitario, heterónimo, fundado, en último término, en una trascendencia también heterónoma. Un orden cuya unidad se fundaba en su carácter de participación de lo divino, de imagen y revelación, de *logos del pater*. Un orden que comunicaba entre sí en la medida en que el mundo y los hombres participaban en la gracia divina y que, en su estructura pública visible, se convertía en derecho canónico, en tanto que sistema legal de la participación, en el cual se prevían las rupturas, exclusiones, y la manera de religarlas con el orden de la gracia.⁶

La modernidad se inicia como deconstrucción crítica de ese orden, buscando una fundamentación que no tiene más referencia que la propia razón. Locke, superando en alguna medida el malentendido cartesiano, lo afirmó ya en el *Tratado de la naturaleza humana*: "Que cada hombre piense por sí mismo". Antecedía a Kant en su respuesta a la pregunta "¿Qué es la Ilustración?", a la cual respondía: "Que el hombre se atreva a pensar por sí mismo".

Kant añadió a este "pensar por sí mismo" la necesidad de hacerlo *públicamente*. La necesidad, por tanto, de dar al pensamiento su carácter público, a través de cuyo ejercicio la crítica, la argumentación y el intercambio de razones crean una nueva publicidad, entendida ésta como el conjunto de argumentos y razones que funda y sostiene las instituciones que regulan la convivencia social.⁷

POESIA POESIA POESIA



Se trata de una razón pública *autónoma*, porque sólo atiende el propio razonar; *plural*, por la multiplicidad de los argumentos; *dialógica*, porque razona con los demás. Una razón que se funda en un *logos* sin *pater*, sin fundamento último, por tanto, incierta y sólo sostenida por una argumentación sin fin. Es una racionalidad autónoma, que, en sus argumentos más consensuales y por tanto más universales, se identifica con la *voluntad libre*.

Ésa es la democracia de las razones, que desde Descartes se debate consigo misma; que en la actualidad se presenta como un imperativo categórico y que con Kant alcanza uno de sus puntos nodales. Esto porque en el discurso kantiano ella piensa sus límites. Algo que aparece con claridad, precisamente, en las preguntas en las cuales Kant define el horizonte de la modernidad: “¿Qué puedo conocer?” “¿Qué debo hacer?” “¿Qué se necesita esperar?” Tres preguntas que, como él mismo afirma, pueden expresarse en una sola: “¿Qué es el hombre?”⁸ Preguntas que, como tríptico o concentradas en una sola, no remiten a una fundamentación cerrada y, por tanto, al solipsismo de un hombre solitario y aislado, sino al ser dialógico, interpelante, que busca reconocer al *otro* y ser reconocido. La autonomía de la razón democrática es, por eso, apertura a la trascendencia, no cerrazón o clausura. Una trascendencia mundana que clama por el sí del otro ante el argumento ofrecido y que convoca a acción conjunta para sobrevivir y satisfacer los intereses. Una trascendencia que funda lo humano y define al hombre, precisamente por esa capacidad de reconocimiento, como en Spinoza, quien al preguntarse por la definición de hombre sólo contesta: “Es el que te puede responder reconociéndote”. En la radicalidad de tal reconocimiento encuentra su fundamento la razón democrática, como razón que funda la posibilidad de “vivir sin ser asesinados, sin matar”, como lo ha señalado Emmanuel Lévinas.⁹

Una razón, pues, que en su autonomía dialógica se abre a tres dominios de trascendencia finita: lo sensible, la interacción posible y el otro hombre. En su apertura a lo sensible, y, así, al mundo, vamos a encontrar la diferenciación de perspectivas que en los manuales se ha caracterizado como *racionalismo* y *empirismo*. Por un lado, la idea como medida de ella misma. Como diría Spinoza: “la idea verdadera es a ella misma su criterio de verdad”. Por el otro, la idea verdadera fundada en la experiencia sensible. Ambas concepciones, sin embargo, por lo menos hasta Kant, descansan en la fuerza de la representación: una conciencia que fundaría la verdad en la propia evidencia. Kant mostrará la imposibilidad de esta fundamentación y nos pondrá ante los ojos principios que son verdaderos por ellos mismos, sin necesidad de sujeto. Recuperando el *ego cogito* al nivel de una voluntad que coincide con la razón, propuso la estructura del imperativo categórico. Si este imperativo, lejos de la razón cerrada, se le interpreta como fórmula de lo universalizable en el diálogo con los otros, podemos considerar, entonces, que el *ego cogito* kantiano, sin la sustancialidad que le dio Descartes, abierto, por lo tanto, integra el *cogito metafísico* y el *cogito empírico*. Integra, por eso, una razón cuya racionalidad aspira a las universalizaciones y una razón calculadora, estratégica, subordinada, en algún sentido, a los intereses de las pasiones que, con fines racionales, se vuelven virtudes. Así, la apertura a lo sensible nos llevó, por la mediación del *cogito*, hasta el *otro*: el posible interlocutor, con el que intercambiamos razones, tanto las del reconocimiento como las de los intereses. Se abre así el campo de la interacción humana.

Se trata de garantizar una vida en sociedad, en la cual los hombres no se destruyan, sino que satisfagan sus intereses, se reconozcan como iguales y se den las instituciones que permitan tales propósitos. De Locke



a nuestros días, buscando esos objetivos, se despliega la razón democrática, siempre en conflicto, en actitud crítica, siempre adelante de la democracia real como sistema de convivencia social.

5. *Democracia de las razones: democracia posliberal*

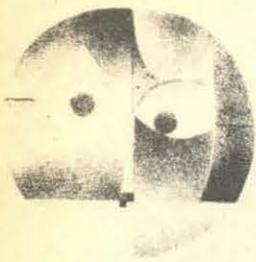
En ese despliegue estratégico de las razones, existen tres modelos de racionalidad democrática. El primero puede llamarse *utópico*, es característico desde el siglo XVII hasta el XIX, y considera la democracia como un sistema que regula a una “sociedad sin clases o de una sola clase, y no meramente un mecanismo político”.¹⁰ Se trata de un modelo que nunca ha tomado forma en la sociedad. El segundo es el modelo de la *democracia liberal*, que, de distintas maneras, fue una racionalización crítica y sistemática de la realidad existente a partir del siglo XIX. Bentham y James Mill fraguaron la fórmula “un hombre, un voto”. Así quisieron conciliar igualdad política y desigualdad social; convirtieron a cada hombre en sujeto de intereses en el mercado o en “burgués maximizador”, como se quiera, y buscaron dar estabilidad a las sociedades divididas en clases.¹¹

⁸ Emmanuel Kant, *Lógica*, Editora Nacional, México, p. 19.

⁹ Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, París, 1976, p. 145.

¹⁰ C.B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 20.

¹¹ *Ibid.*, p. 21.



El tercer modelo es el que se puede llamar, a falta de mejor término, *democracia posliberal*. Un modelo actualmente en proceso de conformación y que ha de dar respuesta a los grandes cambios que, sobre todo en este decenio que está por terminar, han acaecido en todas las sociedades. Cambios que en número aquí en forma por demás esquemática:

a) Primero, una globalización económica, con efectos contradictorios, que, sobre la base de los movimientos financieros, de la apertura de los mercados y de la revolución electrónica, está haciendo que las fronteras nacionales se desmoronen, transformando los procesos productivos y cambiando las bases mismas de la estructura y la dinámica sociales.

b) Segundo, una *ciudadanización* de la sociedad, por la cual los individuos recuperan con una radicalidad extraordinaria la exigencia de una autonomía individual ampliada. Como sujetos y actores de su convivencia social, promueven nuevas dimensiones de lo público en la sociedad y buscan vías efectivas para el autogobierno, renovando sistemas, estructuras políticas, instituciones, lo que hace que la democracia se ubique, precisamente, en el horizonte de su propia universalidad.

c) Por último, un Estado o una sociedad política que han de dar respuestas a esta nueva voluntad de la sociedad de intereses complejos.

Es evidente que, en todos los ámbitos de nuestro mundo, la sociedad está movilizada y ha tomado la iniciativa ante las diferentes estructuras políticas, incluidos los partidos. Ante los nuevos movimientos sociales, las viejas instituciones y los consensos que las sostenían se están viniendo abajo.¹² Es la modernización china y la perestroika soviética, es la transición democrática en Polonia y la caída del muro de Berlín, es Europa de 1992 y la cuenca del Pacífico, es los Estados Unidos y el fin hegemónico, es América Latina y los nuevos consensos, es el 6 de julio de 1988.

La sociedad, todo lo indica, tiene la iniciativa. El individuo, más que nunca, exige y clama por el reconocimiento. Al mismo tiempo se reconoce como individuo con intereses. Una sociedad que busca, por tanto, más democracia y mayor justicia y solidaridad. Los estados, así, ante nuevos movimientos sociales, luchas, demandas inéditas y, sobre todo, frente al mandato del voto, están ante la tarea de su propia reforma para seguirle el paso a la sociedad. No sólo en México, prácticamente en todas las naciones, se pone al orden del día la *reforma del Estado*. En este sentido, la *democracia posliberal*, como modelo racional, debería resultar del debate en torno a la reforma del Estado.

¿Cuáles son las líneas fundamentales de esta reforma? Naturalmente, las marcadas por la dinámica de la propia sociedad. Aquí, simplemente intentando participar en el debate, me atrevo a considerar que si lo que he venido llamando democracia de las razones lo ajustamos como modelo racional a la *razón práctica kantiana*, estaríamos ante una de las formas que el Estado o sociedad política podrían adoptar dentro del modelo más general de la democracia posliberal.

La democracia de las razones, como modelo racional, tendría,

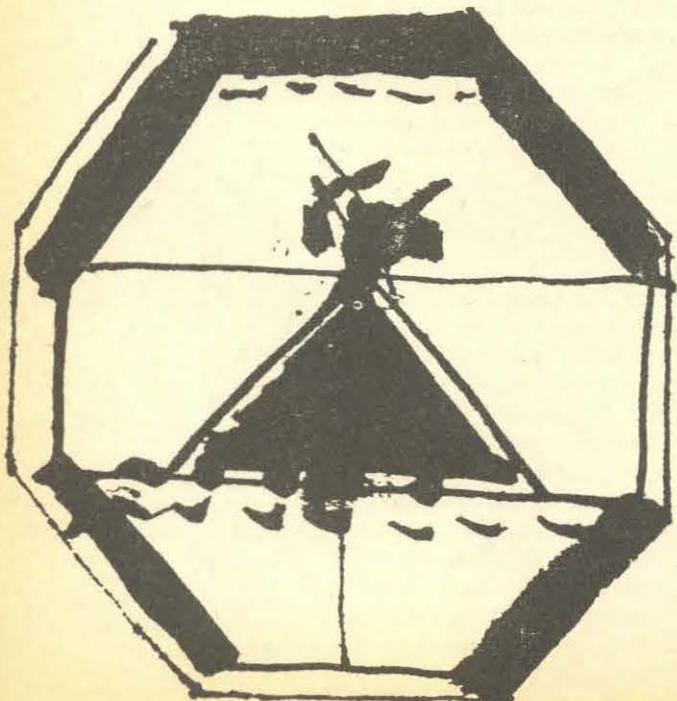
repito, la estructura de la *razón práctica kantiana*. Por eso el modelo intentaría responder a la pregunta, ahora en plural, "¿Qué debemos hacer?" Por el momento, y en sentido inverso a como procede Kant en la *Crítica de la razón pura*, enunció, en primer lugar, los *principios incondicionados*, los que integran el *sistema de ideas* de la razón práctica, definida aquí como razón democrática. Esos principios responderían a la pregunta kantiana anterior, transformándola, sin embargo, en el conocido *dilema de los prisioneros*, que diría más o menos así: ¿Qué principios habríamos de aceptar para lograr nuestro reconocimiento recíproco, como hombres con intereses, como personas, y para, al mismo tiempo, salir todos ganando en la interacción social?

El carácter de los principios que se ubican en este nivel de la razón democrática es su posibilidad de generar un consenso universal. Son incondicionados, pues, sólo en ese sentido; precisamente porque son el resultado del consenso de todos. Son los *principios morales* de la razón democrática: principios que determinan los derechos y obligaciones recíprocos; todos los pueden querer; no dependen de los fines o preferencias subjetivas. Enunció los tres principios que, como axiomas reguladores del modelo, tienen tales características:

1. El individuo es el bien más precioso del mundo.
2. La interrelación social exige reglas que se cumplan y que consideren sanciones a los infractores.
3. La interacción cooperativa ha de producir justicia.

El primer principio es el fundamento de la democracia y, así, del autogobierno. Es la base político-moral del principio liberal: "Un hombre, un voto". Quien desprecia al individuo, desprecia el voto. De esta forma, en su desarrollo y mediante sucesivos teoremas o corolarios, este principio aparece

¹² Claus Offe, "Challenging the Boundaries of Institutional Politics: Social Movements since the 1960's", en *Changing Boundaries of the Political*, S. Maier (editor), Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York, 1987, pp. 63-105.



como la inspiración de la norma fundamental.

El segundo, el de la interrelación bajo reglas, se refiere a la base societal. Se trata, sin duda, del mercado. Sólo que aquí el mercado no aparece como trascendental, como sucede en la posición neoliberal, sino sometido a reglas, es decir, a leyes.

El tercer principio es, de hecho, una reiteración ampliada del segundo y señala el imperativo de la justicia. Todos notarán aquí que la transcripción de la razón kantiana no puede ser simétrica, por no existir en la razón democrática un Bien Absoluto, sin necesidad de reconocimiento, o porque éste, en la sociedad, es el autogobierno y el cumplimiento de la justicia.

Dejo a la crítica decidir si, efectivamente, esos tres principios pueden ser queridos por todos y, por tanto, pueden ligar moralmente a todos. Estos principios sustituirían, por ejemplo, el *velo de ignorancia* de Rawls.

En la *dimensión evaluatoria*, juzgadora, diría Kant, de la razón democrática, que se deriva de los tres principios anteriores, tenemos los siguientes criterios:

1. Todos han de someterse a las reglas de la interacción.
2. Las reglas han de asegurar la cooperatividad social.
3. La cooperatividad social se mide por la justicia.

De estas tres reglas se deriva un corolario que orienta las reformas y cambios que deberán llevarse a cabo en el sistema de reglas. Se trata del axioma de Pareto, en la versión que de él da James M. Buchanan:

a) *Ningún cambio puede hacerse a menos que en la comunidad exista por lo menos una persona que esté sufriendo daño.* Naturalmente, si nadie sufre daño, estamos, precisamente, en el nivel óptimo de Pareto.

b) *El cambio debe hacerse de tal manera que al menos una persona salga beneficiada con él y ninguna dañada.* A este axioma Buchanan lo llama axioma de nivel superior de Pareto.

Tal es, en sus dos niveles, el axioma del cambio que se encuentra lógicamente articulado con las reglas evaluatorias o juzgadoras y con los principios incondicionados.

Por último, en la dimensión pragmática de la razón democrática, el modelo que orienta el comportamiento de los individuos es el del *homo economicus*, con fuertes inyecciones de crítica y de flexibilidad. Es decir, habría una concepción general de los intereses que no sólo abarcaría los económicos, sino también los políticos y cualquier otra clase de interés. ¿Cuál es el mérito del modelo del *homo economicus*? Que nos permite considerar una *razón calculadora*, es decir, una razón que integra la racionalidad de sus decisiones a partir de la consideración de *costos y ganancias*.

Esta razón, con sus tres dimensiones, emerge de la dinámica de la propia sociedad. Sus componentes, por eso, pueden ser vistos como principios de racionalidad o como reglas de evaluación, y, por tanto, como *criterios del cambio*. El Estado y el gobierno, los partidos políticos y la sociedad, están así ante algunas líneas de orientación claves para la reforma de lo político. Una reforma que se inspiraría en un *contractualismo ético* de reglas racionalmente universales a través del consenso.

Ese contractualismo, mediante el voto, es el único fundamento posible de la reforma del Estado. Un contractualismo que, por la movilidad permanente de las razones de la democracia, razones éticas, pero también estratégicas y calculadoras, requiere la mediación de los partidos políticos. Partidos que, por las mismas exigencias de la razón democrática, se encuentran también ante la urgencia de su propia reforma.

La razón democrática, sus principios y reglas, nace en la sociedad. Al gobierno toca darle su forma política. Los partidos, al agregar y representar los consensos, al ofrecer programas de alternativa para la debida satisfacción de los in-



tereses, según la regla de la justicia, al desplegar sus propias razones y argumentos, son las grandes instancias de la concreción racional y política de la razón democrática. El voto, por las razones de los intereses y los criterios éticos que lo fundan, es la expresión concreta y efectiva de esa misma razón: es el ejercicio más alto de la política, es la expresión misma de la autonomía individual. La democracia de las razones no tiene sustancialidad alguna. Está hecha de argumentos y deliberaciones, de cálculos y, también, de algunos principios incondicionados. La constituye, a fin de cuentas, el voto.

