

Ciudadanía de omisión

Planteamiento

1. A estas alturas de la historia del pensamiento práctico, los interesados en estas materias ya disponen de algún saber acerca de la relación entre ética y política que seguramente sería ocioso repetir. Tienen a mano las respuestas que esta cuestión recibió en los filósofos más célebres, quién y por qué defendía la primacía de la una respecto de la otra o quién, al contrario, la subordinación de la otra respecto de la una cuando no su independencia mutua. Tal vez sea más bien la ocasión de ofrecer aquí una reflexión sobre algún aspecto en el que, por más cercano y evidente o por más comprometido, se haya pensado menos o nos haya pasado más inadvertido.

Por eso conviene permanecer en un plano más próximo y concreto que el acostumbrado por la filosofía política académica. Uno piensa que nuestras democracias contemporáneas son el marco más idóneo para situar esa relación, detectar alguno de los mecanismos que la manifiestan, determinar los prejuicios y obstáculos que la deforman, etc. En menos palabras, para descubrir algunas aplicaciones particulares del vínculo entre ética y política en el presente. Digamos cuanto antes que, siendo el relativismo la atmósfera moral imperante que sin duda hay que denunciar, su remedio no estriba en consagrar en su lugar un "absolutismo" religioso depositario de la Verdad incluso en materia política. Dejaremos ahora de lado también que el fenómeno de la globalización exigiría sin duda repensar a escala mundial esa relación.

2. Podría comenzarse por dejar sentado que la ética entra de hecho en la política en forma de ciertos prejuicios populares. El mismo Hobbes ya enumeró las virtudes que, a juicio de sus contemporáneos, debían adornar a sus gobernantes. Son muchos los que piensan que cada una de tales perspectivas alberga fundamentos y objetivos bien distintos, que la ética nos marca una meta ideal y la política otras más descarnadamente realistas, como si la primera buscara mejorar a los individuos mientras que la segunda fuera nada más que el reino de la lucha por el poder y los intereses colectivos. Para otros no menos numerosos, en el ámbito público la ética parece sólo prestar atención a los depositarios de la autoridad: en el pasado, si eran benignos con sus súbditos; en el presente, si incurrían en corrupción.

Cabe sostener que *en su práctica* (no en teoría) la ética se incorpora en propiedad a la política cuando ésta pasa a ser de hecho formalmente democrática. Hasta entonces habría sido sobre todo ética para el gobernante, mientras al súbdito le tocaba por definición permanecer siendo un *idiota*, es decir, alguien desentendido de lo común y ocupado sólo en lo suyo. Sólo en democracia somos sujetos de la acción pública, y no estamos sujetos a ninguna voluntad particular. Pero es justamente en cierta comprensión habitual del régimen democrático donde surge un malentendido que puede acarrear un claro deterioro de las relaciones entre ética y la política. En pocas palabras, la reflexión ética pública adelgaza o en buena medida desaparece si la democracia tiende a reducirse a poco más que un ejercicio de toma de decisiones públicas o de elección del gobernante mediante la regla de la mayoría. La mayoría se convierte así en el máximo fetiche, en la justificación inapelable o en la autoridad última de una sociedad democrática. Como se olvide que la primera obligación ética de esa sociedad es deliberar sobre la justicia de los objetivos públicos, habrá que recordar con Camus que una persona que se niega a debatir es alguien que da miedo porque nos devuelve a una relación de terror. En tal sociedad lo *legal* equivale a lo *legítimo*, sin más miramientos y con la misma firmeza por la que los criterios del juicio político-moral se reducen a los que dicte el derecho. No es poco, pero no es todo lo que el juicio exige en una sociedad democrática.

Por ahí conserva plena vigencia la conocida observación de H. Arendt de que en todos los rincones del mundo reina una total unanimidad en torno a que “nadie tiene derecho a juzgar al prójimo”¹. Pues bien, según esta pensadora, es en “esa reticencia o incapacidad para relacionarse con los demás mediante el juicio” donde radica la “banalidad del mal”². Un mal que no se juzga es un mal banal, y tanto que ni parecerá un mal siquiera. H. Arendt localiza la fuente de los peores males de la acción política en el rechazo a juzgar. El mal será a la vez posible y normal porque, al renunciar a juzgarlo, no habrá ningún daño que pueda parecerlo a los ojos de todos. Nadie

¹ H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*. Lumen. Barcelona, 1999, pp.447 y 445. “Lo que quiero poner de relieve (...) es hasta qué punto debe estar enraizado el temor a expresar un juicio, a dar nombres y a personalizar los reproches -especialmente, por desgracia, cuando se trata de personas que ocupan altos cargos, estén vivas o muertas...” (*Idem, Responsabilidad y juicio*. Paidós. Barcelona 2007, p. 52).

² *Responsabilidad y juicio*, cit., p. 150.

propriadamente lo comete, porque eso se deja a la opinión de cada cual, y, si no hay que exponerse a juzgar, nadie deberá tampoco denunciarlo. Esa renuncia entraña al fin la negativa a actuar, la evasión del compromiso privado o público contra el mal a la vista. Pero ese no hacer, la *omisión*, es otra forma de hacer. Este será, en suma, el espacio particular de la relación entre ética y política al que propongo acercarnos.

3. El vínculo entre ambas, y sus posibles ejemplos más recientes, se han manifestado en nuestro país quizá de forma más intensa y notoria en el terreno de las víctimas de la injusticia. Unas víctimas, hay que reconocerlo, de muy diferente condición política: las víctimas del terrorismo nacionalista (sus muertos y heridos, sus perseguidos y represaliados) durante varios decenios; las víctimas de la corrupción financiera y político-administrativa (por todos ellos, los desahuciados y los parados), una realidad que ha hecho eclosión en los últimos años.

Son víctimas de la injusticia, ya sea la etnicista o la financiera y laboral, y no de ninguna catástrofe natural ni de ningún mal social necesario. Hacerles justicia requiere, en ambos casos, además del combate en el presente, el ejercicio de la memoria. Pero no sólo de la retrospectiva, sino también de la prospectiva; es decir, no sólo de los sufrimientos pasados, sino de los que descargarán sobre las generaciones futuras. Lo que vengo a sugerir es que ha sido un clima de dejación en la mayoría, de sus sujetos activos y sus espectadores pasivos, de quienes han cometido los ingentes daños, pero también por parte de quienes los han consentido con mayores o menos beneficios, sea en el espacio público como en otro más social y privado..., el que ha propiciado tanto sufrimiento injusto. En unos y otros, en la mayoría, ha prevalecido la mentira y el disimulo, unos intereses raquíticos y la indolencia adoptada ante los cambios institucionales precisos, un derecho mudo, acobardado o sometido al gobierno, etc. Y me inclino a calificar a esta especie de ciudadanía, en razón de sus elementos comunes, como una *ciudadanía de omisión*.

La omisión y su "derecho"

O ciudadano (activo) o ciudadano (pasivo)

Por "omisión" se entiende -aunque suene a paradoja- no ya un acto consistente en no hacer, sino ese particular no hacer algo respecto del cual existe una obligación legal y moral, y la posibilidad de cumplirla. Consideremos a grandes rasgos los tres

modos como se presenta el mal o el daño (el cometido, el padecido y el consentido) y las tres figuras humanas correspondientes (los agresores, las víctimas y los espectadores). Parece claro que la omisión se encuadra en el mal consentido y su protagonista es el mero espectador del mal. Pueden detectarse obvias relaciones entre estas categorías. El espectador, según anticipe su resistencia o su consentimiento ante el daño que prepara o ejecuta ya su perpetrador, puede ser un factor de disuasión o de refuerzo de ese daño. También se entiende que esos que miran para otro lado pueden producir un aumento cuantitativo y cualitativo del sufrimiento de las víctimas.

La “ciudadanía de omisión” se nutre principalmente de esa especie de huelga civil, se define y justifica por ella, tal como delatan tantos tópicos del presunto buen ciudadano: “*él sólo vivía para su familia: de casa al trabajo y del trabajo a casa*”, “*no se metía con nadie*”, “*él iba a lo suyo*”, “*no era político*”, etc. A fin de cuentas, vienen a decir que la omisión no es nada y que, como tal, no causa nada. Ya hemos visto, con todo, que es una clase de acción con efectos evidentes: un hacer que es un dejar hacer, dejar que algo sea, una acción negativa o una posibilidad defraudada. La no intervención puede causar que un proceso de injusticias crecientes alcance su culmen. A diferencia de la injusticia activa, esta otra es conocida como “injusticia pasiva”³.

De ahí que esta especie de ciudadanía sólo se mueva por deberes públicos negativos (no hacer daño, no interferir o negar derechos ajenos), pero apenas cree tener deberes públicos positivos más allá de pagar sus impuestos y a veces votar en las elecciones; sería la propia del ciudadano que a no dudar se extrañaría si se le recordasen otras obligaciones públicas... Sostendría, por tanto, que a lo sumo hay deberes positivos especiales -verbigracia, de los policías o los jueces frente al terrorismo-, pero no deberes positivos generales. Y aún añadiría que, dado el riesgo físico o de otro tipo que entraña cualquier prevención del daño del prójimo, su omisión no es moralmente reprochable porque la intervención contraria sería poco menos que heroica. Pues bien, esta ciudadanía absentista es la más extendida y sigue gozando de reputación, o al menos de respeto, en nuestras sociedades contemporáneas. Se vendría a instituir una especie de “derecho a la omisión” que, sin lugar a dudas, daría lugar a una democracia muy mediocre. La mayoría suele ser siempre una “mayoría silenciosa”.

³ J. Shklar, *Los rostros de la injusticia*. Herder. Barcelona 2010, pp. 81 ss.

Naturalmente que la política democrática es *cosa de todos*, pero también es cierto que en la democracia real -la representativa- se convierte en cosa más de unos que del resto. Los partidos y representantes políticos tienen mayor y más continuo papel institucional. Tal vez puedan conciliarse algunas de estas diferencias si distinguimos entre la política más o menos ordinaria y la extraordinaria. Cuando o donde se palpa que la política es el asunto general y la verdadera cosa pública, que el compromiso se impone como una exigencia política y moral para la entera ciudadanía, es sin duda en los momentos públicos claves. Verbigracia: en situaciones de terrorismo, de tensiones secesionistas, ante guerras o situaciones de emergencia, frente a políticas de atropello de derechos fundamentales y de riesgo de quiebra de la comunidad...

En estos y otros momentos se echa de ver que no hay escapatoria: *no podemos dejar de ser ciudadanos*. No hay alternativa a la participación ciudadana. Eso sí, o uno participa de uno u otro modo y con distintos resultados, o no participa y origina otros efectos por no participar. El no hacer de los unos (cuando la acción es posible y en ocasiones debida), sería un dejar de hacer que equivale a dejar hacer a otros y hasta justifica el particular hacer de esos otros. No ejercer la ciudadanía es un modo negativo de ejercerla. Cabría decir que este es también un juego de suma cero: lo que unos no hacen se lo llevan otros, engrosa los beneficios de los contrarios. Lo peor del ciudadano indiferente hacia la política es su inconsciencia o irresponsabilidad ante los daños que pueden derivarse de esa abstención. Esa indiferencia efectiva refuerza al gobierno del partido ganador o debilita al partido perdedor -o viceversa-, fomenta la desvergüenza pública o contribuye a disminuirla.

Presupuestos normativos básicos

Definamos la democracia como el régimen político de autogobierno o soberanía popular, en búsqueda permanente de su legitimidad en cada fase de su proceso de funcionamiento y en sus decisiones. No ya meramente de *legitimación*, entendida como la adhesión prestada por sus ciudadanos a ese proceso; sino de *legitimidad*, o sea, de conformidad de tales decisiones con la libertad e igualdad de sus sujetos. Porque los gobernantes nombrados por Dios o la tradición ya no existen, y ahora es preciso justificar a cada momento qué consideramos justo o injusto, conveniente o

inconveniente. Por ello es tan esencial que todos los ciudadanos puedan participar en la vida pública.

Este concepto de democracia no es, pues, meramente procedimental, decisionista, que la definiría como una democracia competitiva de partidos. Esa idea apenas requiere virtud política ni moral del ciudadano. Tampoco es sólo ni primero el régimen que se apoya en mayorías y que se regula procedimentalmente mediante elecciones y votaciones. Aquí se postula más bien una idea normativa de democracia, ésta siempre juzgada y medida de acuerdo con el grado de plasmación de los dos valores centrales –libertad, igualdad: igual libertad- que la fundan y la justifican.

De ahí que la democracia demande sujetos políticos libres, iguales y razonables. Sus sujetos no se agotan en ser representados ni en votar pero sin dilucidar las razones de lo que escogen; en una palabra, no les basta con servirse principalmente de su mera *voluntad* y no de su *razón*. La democracia no es sólo un sistema que consagra *derechos*, sino que impone también *deberes*. Y no se limitan sólo a deberes jurídicos o legales de proteger esos derechos ajenos, sino también deberes *políticos y morales* con respecto a los conciudadanos: cuidado del régimen de libertades, promoción del intercambio de razones, etc. Téngase en cuenta, por lo demás, que no hay soberanía del ciudadano como individuo independiente, porque la autodeterminación política de cada uno restringe e interfiere la autodeterminación de los demás. La democracia es el régimen de la interdependencia.

Entre los deberes ciudadanos, entonces, subrayemos primero el de *educación*, o de formación del juicio político, y asimismo el de *participación* pública. Si saber es un modo de poder, una sociedad democrática debe proclamar el “*sapere aude*” (“atrévete a saber”) como su consigna capital. Y el primer saber del ciudadano versa acerca de la democracia misma, dada la naturaleza específica del conocimiento práctico, esto es, supuesta la función práctica de las ideas prácticas. No basta, entonces, el mero saber “técnico” acerca de las instituciones democráticas, que es el único que suelen medir las investigaciones sobre el particular (vg., cómo se llama el ministro de Transportes o cuántos miembros tiene un Parlamento) Hay que adquirir un conocimiento más normativo y crítico sobre los fundamentos y categorías básicas de la democracia. Y no olvidemos después el deber de intervención política, ya sea directa, a través de

manifestaciones callejeras, órganos de la opinión pública, partidos, asociaciones diversas, etc.; o indirecta, como en lugares de trabajo, grupos de amigos, y otras.

De suerte que la amplia e innegable abstención pública de esa ciudadanía no señala tan sólo a la abstención electoral, que es la más visible pero no siempre la más decisiva. Tal modalidad puede ocultar otro abstencionismo ciudadano más general y cotidiano. Al hacerlo así, consciente o inconscientemente, hay un prejuicio reduccionista de la democracia (como un mero procedimiento) y del ciudadano (contemplado sólo en su condición de elector o votante). Incluso esto mismo resulta engañoso, porque los individuos participativos sólo como votantes pueden agotar en ello, y sin mayor molestia, su entera participación; en cambio, sería probable que bastantes de los abstencionistas en las elecciones fueran ciudadanos más activos en la vida política ordinaria. Ese clima general de desentendimiento ha de considerarse, pues, como un descuido o desprecio de esos deberes de ciudadanía, más genéricos y hasta difusos..., que acabamos de resaltar.

Las justificaciones del ciudadano-espectador

Los tópicos vigentes en la sociedad democrática

Se recordará que, a la hora de destacar el único rasgo notable que pudiera detectarse en la abominable conducta de Eichmann, H. Arendt subraya algo puramente negativo: "no era estupidez, sino *falta de reflexión*". Pero esto mismo entraña todavía, por último, una total inconsciencia de hacer el mal, de suerte que este nuevo tipo de delincuente "comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad"⁴. Su culpa presunta, según expresó ante su tribunal, provenía de la obediencia debida, y la obediencia era una virtud hartamente alabada...⁵. Eso sí, era la obediencia no sólo a sus superiores, sino sobre todo a los tópicos reinantes.

En realidad, es su *normalidad*, en el sentido de estadísticamente habitual, lo que vuelve banal al mal que se comete o se consiente. La conciencia moral de Eichmann era normal porque expresaba la propia de la mayoría de personas tenidas por buenas,

⁴ *Eichmann en Jerusalén*, cit., p. 417. Cfr. pp. 434-435.

⁵ *Ibidem*, p. 375.

porque era el producto de la *sociedad respetable* que le rodeaba. En otras palabras, porque actuó de acuerdo con los "clichés, frases hechas, adhesiones a lo convencional, códigos estandarizados de conducta y de expresión" de su momento y lugar. Sabemos que todos esos lugares comunes cumplen la función de protegernos, porque nos permiten evitar responder con voz propia a las múltiples solicitudes de los hechos. Más que permanecer atento a la realidad, Eichmann se sometió a los tópicos vigentes en y acerca de la realidad.

Pues bien, traslademos esta reflexión a los lugares comunes hoy vigentes entre nosotros acerca de la política y de la democracia. Una lista no exhaustiva está recogida en mis dos últimos trabajos⁶. Traigamos como muestra el omnipresente y nefasto "*todas las opiniones son respetables*", que se acompaña de otros afines: *esa será su opinión/ es una opinión muy discutible/ no querrá usted convencerme/ no hay que juzgar a nadie...* ¿Es que no podríamos merecer también nosotros esta observación de H. Arendt a propósito de la Alemania de 1950?: "Se da en todos los ámbitos, con el pretexto de que todo el mundo tiene derecho a tener su propia opinión, una especie de *gentlemen's agreement* según el cual todo el mundo tiene derecho a la ignorancia (...). De hecho, éste es un problema serio, (...) sobre todo, porque el alemán corriente cree con toda seriedad que esta competición universal, este relativismo nihilista frente a los hechos, es la esencia de la democracia"⁷.

Algunos mecanismos y coartadas de la omisión

El *miedo* debe comparecer el primero. En particular, el miedo nacido del aislamiento del ciudadano y, como consecuencia, el miedo al grupo, al que tarde o temprano terminará por acomodarse para salvar su probable "disonancia cognitiva". La *presión grupal* logra el sometimiento del individuo a la opinión pública por su temor a quedarse solo⁸. Enraizarse en el grupo trae consigo la difuminación de la responsabilidad entre un número mayor o gracias a la rutina de los dichos y los hechos. Estamos en presencia del conformismo, el problema más grave para los espíritus contemporáneos (Camus), o cayendo en la normalidad, "la enfermedad moral de nuestro

⁶ *Tantos tontos tópicos* (pp. 129-237) y *Si todos lo dicen... Más tontos tópicos* (pp. 141-204), Ed. Ariel. Barcelona 2012 y 2013 respectivamente.

⁷ "Viaje a Alemania 1950". En *Tiempos presentes*. Gedisa. Barcelona 2002, p. 45.

⁸ E. Noelle-Neumann, *La espiral del silencio*. Paidós. Barcelona 1995.

tiempo" (Adorno). Cada vez que nos disculpamos por no tener madera de héroe, venimos a corroborar que no hay derecho superior al derecho a la vida. Ante éste, los demás desaparecen.

La *insensibilidad moral*, por supuesto, pone mucho de su parte en la omisión de nuestras responsabilidades político-morales. Basta para ello con reprimir en lo posible los sentimientos que acompañan a la voluntad de justicia, como ya sabía Aristóteles: la compasión y la indignación. De paso, se evita el riesgo de emitir un juicio que nos comprometería y nos contentamos con enunciados genéricos sin mencionar nombres propios o situaciones. Al fin y al cabo, “demuestra refinamiento hablar en términos generales, en cuya virtud todos los gatos son pardos y todos nosotros igualmente culpables”⁹.

Así nos encaminamos a la *falsa tolerancia*. No hará falta mucho esfuerzo para probar cuánto se confunde ésta con la pura indiferencia, o sea, con una falta de convicciones que en rigor nada tiene que tolerar. O en qué medida oculta la mera comodidad o cobardía. O bien cuánto se arropa en una especie de contrato de mutua conveniencia: tolero lo que tú haces o dices a fin de que tolere lo que a mí se me ocurra decir o hacer. El ideal de un acuerdo racional progresivo es desplazado por el ideal de tolerancia hacia todos los puntos de vista. O, lo que es igual, rige la consigna de respetar todo aquello de lo que se discrepa hasta el punto de excluirlo del debate.

Este blando tolerante se arroga el derecho a no deber a nadie esas razones y a tachar de intolerante a quien se las solicite. Así consagra a un tiempo el derecho propio a no fundar argumentalmente sus opiniones y el deber ajeno de abstenerse de indagar acerca de ese fundamento. Ya sabemos que la tolerancia de nuestros días viene a una con el mandamiento expreso de *no juzgar* lo que toleramos. Y como juzgar significa discernir, evitar este discernimiento equivale a negarse a sopesar las porciones de verdad repartidas en las diversas posturas y a aquilatar responsabilidades propias y ajenas. El ideal tolerante de muchos estriba en esa indecente equidistancia que se cree ecuánime por tratar igual a los desiguales. El *laissez faire* impregna nuestra atmósfera moral y, desde ella, toda firmeza moral o política merecerá enseguida el sambenito de

⁹ H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, cit., p. 447

intransigente. La tolerancia, que comenzó a invocarse para zanjar disputas de religión, se ha vuelto para muchos contemporáneos su religión más profesada. A la postre, como escribe Stuart Mill, “el precio que se paga por esta especie de pacificación intelectual es el completo sacrificio de todo el ímpetu moral humano”¹⁰.

No sería otro precio menor la *renuncia a la verdad práctica*, vale decir, a la búsqueda de la opinión mejor fundada. Se da por supuesto que de la opinión sólo cuenta el derecho a expresarla; ya no hay que contraponer unas a otras, para medir su coherencia lógica o sustento argumental, sino yuxtaponer una tras otra. He ahí un *totalitarismo de la opinión*, cuyo decálogo predica que todo lo moral o político es opinable y que de ello no cabe más que opinión; que cada cual puede dar la suya y que todas las opiniones valen aproximadamente lo mismo. La libertad de expresión suele esgrimirse como el incontestable derecho a mantener intactas las propias ideas. Se vocea como una libertad para aislarnos del otro, no para comunicarnos con él. La antiilustrada cultura de masas no pide que nos atrevamos a saber, sino que nos atrevamos a opinar hasta de lo que no sabemos..., porque todo nos será tolerado.

Pero tal vez sea en el terreno político donde sus deletéreos efectos se hacen notar más. Ahí está, a la par de la renuncia a la persuasión, la devaluación del debate público, que requiere en sus sujetos cierto grado de competencia y el compromiso de progresar a través de argumentos con afán de universalidad. La ciudadanía no se concibe como un público capaz de razonar, sino como un entramado de intereses singulares que, puesto que son *válidos* (que cuentan con permiso para expresarse), resultan ya sólo por ello *valiosos*. En suma, la tolerancia es entendida como un punto de llegada de la política, y no como su punto de partida. Así se ponen las condiciones de cualquier totalitarismo futuro: “El objeto ideal de la dominación autoritaria no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existen la distinción entre el hecho y la ficción (la realidad de la experiencia) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas del pensamiento)”¹¹. A fin de cuentas, si nada es verdad, ¿qué puede oponerse a la falsedad?

¹⁰ *Sobre la libertad*. Alianza. Madrid 11ª ed., 1996, p. 96

¹¹ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. 3. *El totalitarismo*. Alianza. Madrid, 2ª ed. 1987, p. 700.

Los estímulos de la política liberal

Pongamos al margen las muchas dificultades que suscita toda acción colectiva, en la que por lo general los costes se reparten entre pocos y muchos se aprovechan de sus beneficios. Lo lógico es que abunde la figura del *free-rider*, del que se libra de toda contribución al quehacer común porque sabe que no será descubierto ni castigado y que al final disfrutará del bien público obtenido.

En realidad, los dogmas centrales del liberalismo prototípico justifican con creces la abstención ciudadana hasta límites significativos. Limitémonos a recordarlos al lector olvidadizo. El sujeto de todo el sistema es un *homo oeconomicus*, un ser humano que sólo reconoce estímulos de ganancia o pérdida de sus propiedades o utilidades, que carece de otros motivos que no sean estrictamente egoístas y considera que sólo tal conducta merece llamarse "racional". A una con este presupuesto, la *libertad negativa* o ausencia de toda interferencia ajena (en especial, la del Estado) será la preferida frente a cualquier otra libertad positiva que implique embarcarse en proyectos de autonomía individual o colectiva. En suma, lejos de exigir al ciudadano alguna virtud, sea en forma de saber o de participación pública, se recomienda sin ambages mantener la ignorancia pública y el encierro en sus asuntos privados¹².

Se verifica así la pervivencia del modelo democrático de Schumpeter. Ya puede el autor protestar que se ha limitado en su obra clásica a describir, que no por ello dejará de empeñarse en prescribir: ¿o es que no concluye que las democracias son "como deben ser"?¹³. Se diría que el punto de vista moral está de más en un régimen democrático o bien se presupone que ya está cumplido.

De modo que la democracia viene a definirse como el método de competencia entre las élites por alcanzar el poder político a través del voto popular. Reducidos a su función de electores o votantes, la división del trabajo obliga a los ciudadanos a retirarse de la esfera pública hasta próxima ocasión. Que aquéllos no se hagan la ilusión de gobernar porque, en medio de la mayor carencia de información o de criterios, tan sólo llegan a elegir a quienes les gobiernan. Las democracias reales adoptan como modelo

¹² Nadie entre nosotros lo ha expuesto mejor que Félix Ovejero. Cfr., entre otros, *La libertad inhóspita*. Paidós. Barcelona 2002; *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo y republicanism*. Katz. Buenos Aires-Madrid 2008.

¹³ *Capitalismo, socialismo y democracia*. Folio. Madrid 1996, p. 346.

más próximo el del mercado, como un enfrentamiento entre empresas (partidos) para captar consumidores (no ciudadanos, sino votantes) de sus mercancías (programas de gobierno). No sólo es el manifiesto gobierno del político, sino que la práctica democrática cotidiana se presenta como mero subproducto de la lucha por el poder entre esas élites. Quedan anuladas múltiples categorías normativas de la democracia clásica, por ej., la de “bien común”. Nada extrañará, pues, que una comunidad política conformada por los intereses de las élites de los partidos políticos sea la que suele ser. A saber, una realidad de desigualdad de los ciudadanos ante la ley, de falsificación de la representación, de corrupción política, clientelismo, financiación fraudulenta de los partidos, etc.

Razón pública o despotismo democrático

La atmósfera pública que todo esto va creando es la de la *apatía ciudadana*. No creo, como algunos, que este sentimiento colectivo pueda considerarse democráticamente como un bien. Si así fuera, sería admitir la reducción típicamente liberal de la democracia a método no ya de gobernar, sino simplemente de nombrar a quien nos gobierna; es decir, a mantener que lo democrático se refiere sólo a eso, y no al contenido de la decisión, a la formación de las preferencias públicas, etc. Y que, en definitiva, al demócrata no se le puede pedir más. Creo al contrario que, al menos en coyunturas particulares, esa indiferencia es inmoral y desmoralizadora; políticamente letal.

O razones públicas...

Una reflexión de Bobbio podría curarnos en este punto de un excesivo pesimismo. Si la democracia es principalmente un conjunto de reglas procesales, según sostiene, sólo es posible formar "ciudadanos activos" si les inculcamos ideales democráticos, y éstos son justamente los grandes ideales que produjeron esas reglas. A saber, el ideal de la tolerancia, de la no violencia, el libre debate de ideas, el de la fraternidad¹⁴. Lo que pasa es que habrá que recuperarlos abiertamente y cualquier ocasión es buena para ello.

¹⁴ *El futuro de la democracia*. F.C.E. México 1986, pp. 30-31

Hay coyunturas en que se pone de manifiesto que la blanda tolerancia al uso debe trocarse en otra virtud más eficaz. Verbigracia, en la disputa ideológica (como las posiciones que enfrentan las etnicistas y las democráticas en Cataluña y en Euskadi) por el dominio de las conciencias de una sociedad. Es aquí donde a los tenidos por "intelectuales" se nos debe pedir una responsabilidad especial. Pues el caso es que, si de una determinada doctrina u opción política -dadas las circunstancias presentes o la certeza de otras variables futuras- se presumen efectos públicos indeseables, no podemos salir con evasivas tolerantes. Nos asiste entonces el derecho moral y nos fuerza el deber no menos moral de corregir esa cautelosa tolerancia y denunciar el daño probable, a fin de -llegado el caso- reprimirlo. El principio tolerante no puede escapar a la vigilancia de la ética de la responsabilidad o de las consecuencias.

Ya sabemos que el respeto al otro, la principal justificación normativa de la tolerancia, adquiere la forma política de un igual respeto al derecho de cada uno a configurar con sus opiniones el espacio común. En una sociedad justa o bien ordenada - escribe Rawls- la razón pública es un valor político primordial, pues sólo a través de ella se llega a justificar el uso del poder político. Si cada ciudadano comparte por igual el poder político, entonces, el poder político debería ejercerse, "*al menos cuando están en juego las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica* [cursivas mías, A.A.] de manera que todos los ciudadanos puedan aceptar públicamente a la luz de su propia razón"¹⁵.

Un acuerdo total será inalcanzable o altamente improbable en lo tocante a las concepciones del mundo o las doctrinas acerca del bien. Que no se extraigan de ello conclusiones relativistas o autocomplacientes. Pues eso no ha de entenderse como que ninguna de tales concepciones sea verdadera o superior a las demás (*ibid.*, 123) ni tampoco que deban excusarse de comparecer y ser discutidas ante y por la razón pública. Es cierto que, en una sociedad pluralista, fomentar el acuerdo básico (o "consenso entrecruzado") en torno a la concepción de lo justo señala el objetivo primordial de la razón pública. Pero aquella discusión que someta a debate asimismo las diversas ideas del bien vigentes en una sociedad tendría como poco la ventaja de que así

¹⁵ J. Rawls, *La justicia como equidad*. Paidós. Barcelona 2002, pp. 129-132 (Las cifras siguientes citadas entre paréntesis corresponden a páginas de esta misma obra).

los ciudadanos se informan mutuamente de sus puntos de partida y de los supuestos desde los que apoyan la común concepción política de la justicia (*ibid.*, 130).

Anticipemos dos ocasiones claves para esta discusión pública. Si en tal sociedad se cultivaran ciertas doctrinas irrazonables del bien (incompatibles con la idea de democracia, por tanto), tarea de ese razonamiento público sería impedir que obtuvieran “la suficiente difusión como para comprometer la justicia esencial de las instituciones básicas” (*ibid.*, 249). Pero, sobre todo, ese debate resulta imprescindible para pasar de un tolerante *modus vivendi* a un consenso político más hondo que asegure la lealtad ciudadana. Deberá ser un consenso sustentado en razones morales, no en una contingente confluencia de intereses, y por ello mismo un consenso con visos de estabilidad (*ibid.*, 255-258). Una buena sociedad democrática reclama algo más que la venia para exhibir y ejecutar diversas opciones políticas. Ha de saber engendrar también el clima que propicie su contraste recíproco.

Nada asegura, reiteramos, que el consenso vaya a alcanzarse. Pero se admitirá que el hecho de que la legitimidad y la legitimación políticas provengan más de argumentar que de negociar obliga a los contendientes a la búsqueda de argumentos universalmente aceptables. Quiérase o no, una deliberación ciudadana sin restricciones habrá de revelar cuáles de las ideologías en pugna por la hegemonía política en una sociedad resultan en verdad irrazonables, sea por no avenirse a comparecer en el foro público o bien por salir malparadas del debate. Ya sólo eso hará más difícil tolerar lo que el examen habría mostrado como indefendible. Persistirá el pluralismo *razonable* de las opciones políticas, pero seguramente su pluralidad habrá disminuído. No habrá triunfado *urbi et orbi* “el mejor argumento”, aun cuando lo probable es que hayan ganado terreno las opiniones mejor fundadas. No viviremos en una comunidad ideal de diálogo, ni mucho menos, pero cabe esperar que el mayor diálogo real hará de nuestra polis una comunidad más justa.

...o despotismo democrático

Como habitualmente se imponga aquella ciudadanía pasiva, en cambio, la democracia seguiría manteniendo su atractiva apariencia, pero es probable que en alguna medida hubiera trocado su naturaleza en un régimen político contrario: el *despotismo democrático*. Ante todo, y según Tocqueville, éste sería producto necesario

del individualismo que caracteriza a los hombres de los tiempos modernos. "El despotismo, medroso por naturaleza, ve en el aislamiento de los hombres la mayor garantía de su propia duración (...). La igualdad sitúa a los hombres unos al lado de otros sin un lazo común que los sujete. El despotismo alza barreras entre ellos y los separa. Aquélla les predispone a no ocuparse de sus semejantes, y éste viene a hacer de la indiferencia una especie de virtud pública. El despotismo, peligroso en todos los tiempos, resulta mucho más temible en los democráticos" ¹⁶.

Pero también es efecto probable de ese materialismo que requiere del sentido del orden y llama al olvido de la cosa pública. La paz pública es un gran bien, pero "una nación que no exige a su gobierno más que el mantenimiento del orden ya quiere la tiranía en el fondo de su corazón; es esclava de su bienestar antes de que aparezca el hombre que efectivamente la encadene" (II, 122). He ahí cómo esa acuciante pasión igualitaria, si no es compensada por otra no menos potente pasión por la libertad, aboca a los hombres al despotismo, "el mayor peligro que amenaza a los tiempos democráticos" (II, 255 y 268 respectivamente). A diferencia de los antiguos, el nuevo despotismo democrático "sería más amplio y más benigno, y degradaría a los hombres sin atormentarlos". Más que tiranos, los nuevos amos, a los que en un ejercicio ilusorio de soberanía popular habremos elegido para volver de nuevo a la dependencia, serán nuestros "tutores". El poder paternal del Estado habrá fijado al ciudadano en una minoría de edad y reducido a la nación a un "rebaño de animales tímidos e industriosos cuyo pastor es el gobierno" (II, 256-270. Cfr. I, 87). ¿Acaso nuestras sociedades contemporáneas, justamente por su tendencia a la abstención pública, andan alejadas de aquel despotismo?

Pérdida de legitimidad (y de legitimación) de los regímenes democráticos

Habrá que invertir el prejuicio común: la práctica de la omisión es también una causa fehaciente de la ilegitimidad y deslegitimación de la política, no sólo una de sus consecuencias más triviales. Esa abstención del ciudadano, que suele ir de la mano de su incompetencia cívica y el abandono de sus deberes políticos, tiene que traer consigo a fin de cuentas la autorización de políticas injustas o al menos poco democráticas.

¹⁶ *La democracia en América*. Alianza. Madrid 1980. II, p. 92. Las citas literales que siguen proceden de la misma obra y de las páginas que se indican entre paréntesis.

Abstención significa en demasiadas ocasiones *complicidad*. A esos ciudadanos no les convienen los rasgos que el principio democrático exige de sus sujetos.

No es seguro que merezcan llamarse ciudadanos *libres*, porque sólo los ciudadanos políticamente educados pueden comportarse en verdad como tales. Los demás gozan de la libertad del ignorante o del indiferente, es decir, son presa fácil de la manipulación y la propaganda partidistas, de mecanismos clientelares o de lo que Tocqueville denominó “tiranía de la mayoría” para designar el enorme condicionamiento ejercido por la opinión pública reinante. Sólo una hipócrita convención les llamaría “sujetos” de los asuntos públicos.

Piénsese en ese momento democrático crucial que, a juicio de los teóricos más realistas, representa en puridad el único en que el pueblo se erige en gobernante: el de las elecciones. Si las elecciones registran las opiniones de los votantes, la pregunta clave es de qué modo llegan los votantes a sus decisiones, es decir, a las opiniones que sustentan tales decisiones. Para que la democracia merezca llamarse *gobierno de opinión*, no sólo deben ser libres sus elecciones, sino también sus opiniones: “Las decisiones libres con una opinión que no es libre no significan nada”¹⁷. En resumidas cuentas, aun restringiendo la democracia real a los estrechos límites de una democracia electoral, una mejor comprensión de los conceptos relativos a los problemas controvertidos asegura mayor libertad efectiva por parte de los electores. Y es que sería prodigioso que los intereses privados, por sí solos, permitieran forjar una conciencia instruida acerca del interés común. “Sin educación cívica, la elección democrática es poco más que la expresión y la suma de prejuicios privados”¹⁸.

Sólo los ciudadanos democráticamente educados, además, pueden ser ciudadanos de hecho *iguales*. De lo contrario, en su mayor parte serán sujetos políticos subordinados a otros sujetos que detentan los medios materiales para modelar las ideas e intenciones públicas del gran número. Pero hay otro enfoque mucho más acuciante. Una mayoría de ciudadanos apáticos o incompetentes, por iguales en derechos que sean, no encarna el ideal democrático. La regla de la mayoría es la norma decisoria que otorga el poder a la opción que -con ciertas variantes- logra recabar el mayor número de

¹⁷ G. Sartori, *Teoría de la democracia*. Alianza. Madrid 1988, vol. I, pp. 116-117

¹⁸ B. Barber, *La democracia fuerte*. Almuzara. Córdoba 2004, p. 359

voluntades de un conjunto. Para que esa regla adquiriera su plena justificación democrática, sin embargo, ha de procurarse *antes y además* que las voluntades expresadas se acompañen de un respaldo de conocimiento suficiente; de ese modo, junto al mayor poder político, la mayoría alcanzaría también un derecho más y mejor fundado a ese poder. “Lo que da legitimidad a una ley tiene que ser otra cosa que el hecho de que disfrute de apoyo popular mayoritario”¹⁹.

Tanto o más, pues, que la igualdad del derecho a la libre expresión, en una sociedad democrática debería importar el valor de las opiniones que se expresan. Amén de libres e iguales, ha de suponerse que los participantes en una democracia son no sólo seres racionales sino además *razonables*; es decir que se proponen defender o criticar propuestas “en función de consideraciones que otros... tienen *razones para aceptar*”²⁰. Pero que esa razonabilidad de los asuntos públicos tenga mayor o menor cabida en la comunidad depende en gran parte de la educación política de sus miembros, lo mismo sean representantes que representados. La educación cívica, ya sea entendida como derecho o como deber, es la condición última de legitimidad de las decisiones democráticas.

Una mayoría desprovista de esos requisitos, tan devaluada en criterios con que opinar y votar acerca de los asuntos comunes, no perderá por ello su condición mayoritaria y su consiguiente derecho a poner en práctica los acuerdos que alcance. Lo que probablemente vaya perdiendo, sin embargo, es el crédito prestado a la calidad de sus propias decisiones y, con él, decaerá asimismo el crédito de las posibilidades encerradas en la democracia como tal.

La responsabilidad por omisión

La conclusión es obvia: vincular la ética a la política significa ampliar notablemente el espacio de nuestra obligación, tanto individual como colectiva. Todo el desarrollo anterior conduce a repensar la responsabilidad en la vida pública no sólo por la acción, sino también por la inacción. Y seguramente estemos de acuerdo en que aún

¹⁹ Ph. Pettit, *Republicanism*. Paidós. Barcelona 1999, p. 238

²⁰ G. Cohen, en J. Elster (comp.), *La democracia deliberativa*. Gedisa. Barcelona 2001, p. 245

no hay mejor guía en este camino que la clásica reflexión de Jaspers²¹, si bien acomodada en lo posible a nuestro presente.

No diremos que sus distinciones permitan la comparación inmediata entre el horror nazi y los estragos causados por los nacionalismos etnicistas en nuestro país, en especial cuando éste adopta su rostro más racista y sangriento. Pero, ya que no por la cantidad, ciertos fenómenos detectables en todos ellos se aproximan al menos por su cualidad. Añádase todavía ese otro elenco de fenómenos contemporáneos ligados a la actual "crisis económica", cuyo juicio en términos públicos requiere asimismo distinguir estas especies de responsabilidad. Bien es verdad que con frecuencia son especies que se encabalgan unas en otras y no son fácilmente discernibles. En todo caso, es al lector a quien le tocará emitir su veredicto siquiera provisional.

Responsabilidad penal o criminal .- Parece que entre los directos implicados en los hechos reina el acuerdo de calificar tan sólo de "errores" lo que, a todas luces, han sido tremendos delitos. Este burdo enmascaramiento no debería llamar a engaño en una sociedad de ciudadanos. También muchos guardianes de la ley han atentado contra ella, en la medida en que abandonaron sus deberes de hacerla cumplir que esa ley les imponía. Esta responsabilidad es primordialmente de naturaleza individual. Ahora bien, en múltiples casos se han cometido con la colaboración necesaria, el consentimiento, la dejación y el provecho de muchos (partidos, instituciones, representantes de la ley) o simplemente de individuos particulares. Costará admitir más esa responsabilidad indirecta -por el silencio cómplice- cuando nos topamos con hechos criminales o terroristas, pero no se atempera lo bastante cuando se trata de una colaboración más difusa en el sufrimiento infligido a muchos.

Responsabilidad política .- Esta es ya una responsabilidad colectiva: no procede de la suma de responsabilidades individuales, sino de las acumuladas por el grupo entero. "Cada ciudadano es corresponsable por los actos que comete el Estado al que pertenece" (*ibid.*, 79), mientras no le plante cara. Y esta responsabilidad puede ser activa o pasiva. La activa es la propia de un grupo organizado, con una estructura de toma de decisiones y en razón de unas acciones que no se hubieran dado sin la

²¹ *El problema de la culpa*. Paidós. Barcelona 1998, pp. 79 ss.

existencia de ese grupo. La responsabilidad será pasiva cuando se deja de hacer lo posible para constituirse en ese grupo organizado y, precisamente por tal dejación, se permiten los resultados nefastos que hubieran podido impedirse o mitigarse.

Responsabilidad moral .- Será la más extensa, pero al mismo tiempo la más inadvertida, la que menos se deja detectar. Puede achacarse tanto a individuos como a colectivos bajo la forma de colaboración pasiva o responsabilidad negativa. Sería la de quienes, de uno u otro modo, hubieran podido evitar o disminuir los daños.

Como Jaspers achaca a su pasado inmediato, había culpa moral en esa "vida detrás de la máscara", que parecía obligada a quien deseaba sobrevivir. El disimulo constituye asimismo un rasgo fundamental de la existencia de nuestra sociedad y corre grave riesgo quien se apresta a denunciarlo entre los suyos. Pues va ligado a una extendida *falsa conciencia*, culpable de no querer ver, amparada en el "todos lo hacen" o en el "aquí no pasa nada". Pero hay que revisar incluso las creencias más firmes, preguntando hasta qué punto somos responsables de nuestro cómodo autoengaño. También entre nosotros hay claras responsabilidades por la aceptación con buena conciencia de los etnicismos más abyectos, por la escandalosa acomodación interna a ese insolidario proyecto por parte de partidos que deberían ser su antídoto. Uno de los peores resultados de semejante conformismo ha sido la división de la misma sociedad (vasca, catalana, española...). Pues el caso es que "al final se volvieron extraños los que habían sido hasta entonces amigos íntimos, sin que se pudiera hablar ya abiertamente entre ellos".

Más en general, habría que referirse a la frecuente omisión del deber de someterse a la ley por parte de la autoridad política y los funcionarios públicos. Esa dejación oficial de funciones se acompaña a menudo por la carencia de vigilancia y control de otras autoridades y funcionarios de rango inferior. A su vez, esa cadena de negligencias voluntarias llegan a ser conocidas por bastantes ciudadanos e instituciones civiles que también omiten con bastante normalidad su deber de protesta, denuncia o reivindicación. Aquellas injusticias se ven entonces redobladas por la negligencia de los conciudadanos mismos.

La responsabilidad moral lleva consigo, repetimos, la culpa de la pasividad. Los actores y ejecutores políticos, los dirigentes y los propagandistas son culpables en general por lo que hacen, un mal que casi siempre es determinable. “Sin embargo, cada uno de nosotros es culpable por no haber hecho nada”, escribirá aquel pensador alemán. Claro que la impotencia disculpa y no se exige moralmente llegar hasta el sacrificio de la propia vida. Pero el que adopta la mera pasividad sabe que su culpa reside en no haber emprendido las acciones posibles para oponerse y aliviar la injusticia “No haber aprovechado la ocasión por miedo es algo que cada individuo tiene que reconocer como su culpa moral: la ceguera para con la desgracia de los demás, etc.”. De esta deserción, en definitiva, los ciudadanos pasivos somos moralmente responsables por *complicidad* con los malos ciudadanos activos. Lo queramos o no.

En **F. Longás-J. Peña (eds.), *La ética en la política* (pp. 187-221)**