



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
SECRETARÍA DE POSGRADO

**Legitimidad deliberativa.
Sobre las relaciones entre democracia,
deliberación y conocimiento.**

Nicolás E. Alles

Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía

Directora: Graciela Vidiella, UNLP/UNL

La Plata, 6 de febrero de 2017

Resumen:

La presente tesis estudia la cuestión de la legitimidad en el modelo de la democracia deliberativa, y más específicamente en la vertiente epistémica de dicho modelo. El objetivo que aquí perseguimos, luego de realizar una lectura crítica de los planteos más importantes en torno a esta cuestión, es proponer un criterio de legitimidad propio para el modelo epistémico de la democracia deliberativa.

Palabras claves: Democracia. Deliberación. Legitimidad. Conocimiento.

Abstract

In this dissertation we examine the subject of legitimacy within the deliberative model of democracy and in particular the epistemic account. Our aim here is not only to provide a critical reading of the main subjects regarding this issue but also to formulate a legitimacy criterion for the epistemic account of the deliberative model of democracy.

Keywords: Democracy. Deliberation. Legitimacy. Knowledge.

A mi familia, de nuevo, por todo.

Aunque este trabajo lleve sólo una firma, muchos han contribuido de manera decisiva a que esta iniciativa pueda llegar a buen puerto. Es por eso que quisiera expresar aquí mi agradecimiento a todos aquellos que me ayudaron a concretar este proyecto que tiene más de personal que de académico. Ante todo, quisiera agradecer a mi familia. Su apoyo, amor y compañía a lo largo del tiempo han sido los pilares fundamentales para completar esta empresa. A mis padres, Mario y María Eugenia, a mi hermano, Fernando, y a mi abuela, "Mini", les vuelvo a dedicar estas humildes páginas, fruto de mi trabajo y desvelo, pero también de mi más sincera vocación. Quisiera además expresar mi gratitud a mi directora, Graciela Vidiella, quien, una vez más, ha dado cuenta de una generosidad que no creo merecer, pero, como dije alguna vez, nunca terminaré de agradecer por completo. Es un honor y un privilegio para mí formarme a su lado y beneficiarme no sólo de su experiencia y de su sabiduría, sino también de su confianza.

A lo largo de estos años me he enriquecido mucho con el consejo, la generosidad, pero sobre todo, con el apoyo de muchos amigos y amigas, quienes, de distintas maneras, me acompañaron a lo largo de todo este tiempo. Guido Valentini, Julia Monge, Leandro Drivet, Luis Niel, Malena y Rafael Arce, Matías Drivet, Marcelino Maina y Luciana Martínez, entre otros, han sido importantísimos para mí a lo largo de este período. Mis charlas con Guillermo Lariguet, y sus muy pertinentes comentarios y recomendaciones, me han ayudado a pensar algunas cuestiones más allá de lo que él mismo puede sospechar.

Por último (pero no por eso menos importante), quisiera agradecer a dos grandes amigos con quienes, desde hace años, vengo discutiendo éstos y otros tantos temas. Me refiero a Julio Sales y a Francisco Reyes. Nuestras charlas e intercambios en innumerables ocasiones no sólo me han esclarecido, sino que han sido imprescindibles en mi formación. También me han confirmado aquella antigua intuición que se sospecha en el nombre de nuestra disciplina: sin amistad, no hay filosofía.

N.A.

Aclaración.

Las traducciones de todos los fragmentos citados correspondientes a obras en inglés son mías.

INTRODUCCIÓN	1
---------------------------	---

CAPÍTULO PRIMERO

DEMOCRACIA

1. Historia y conceptos de la democracia	7
1.1. El momento antiguo	8
1.2. El momento moderno	18
1.3. El momento contemporáneo.....	24
1.4. Práctica y teoría de la democracia.....	27
2. Aproximaciones metodológicas al concepto de democracia.....	30
2.1. El enfoque descriptivo.....	30
2.2. El enfoque normativo	32
3. Democracia deliberativa.....	36
3.1. Democracia deliberativa. Concepto origen y crítica	36
3.2. Espacio público, ciudadanía y deliberación	41
3.3. Decisión política y deliberación.....	44

CAPÍTULO SEGUNDO

AUTORIDAD, JUSTIFICACIÓN POLÍTICA y LEGITIMIDAD

1. Autoridad y obligación	49
1.1. El concepto de autoridad política	49
1.2. El concepto de obligación política	55
2. Justificación política y legitimidad.....	61
2.1. La necesidad de la justificación.....	62
2.2. El concepto de legitimidad	63
3. Modelos de legitimidad	67
3.1. Legitimidad prescriptiva.....	67
3.2. Legitimidad descriptiva.....	71

CAPÍTULO TERCERO

LEGITIMIDAD, DEMOCRACIA y DELIBERACIÓN

1. Legitimidad y democracia	76
1.1. La cuestión de la legitimidad democrática.	76
2. Legitimidad y deliberación.....	78
2.1. El concepto de legitimidad en la democracia deliberativa.....	78
2.2. Condiciones de legitimidad deliberativa: sustancia y procedimiento	81
3. Modelos de legitimidad deliberativa	83
3.1. Clasificación de modelos de legitimidad deliberativa.....	83
3.2. Formas del procedimentalismo puro I: Gerald Gaus.....	84
3.3. Formas del procedimentalismo puro II: Joshua Cohen	89
3.4. Formas del procedimentalismo racional I: Seyla Benhabib.....	93
3.5. Formas del procedimentalismo racional II: Jürgen Habermas	96
3.6. Formas del procedimentalismo racional III: Amy Gutmann y Dennis Thompson.....	99
4. Hacia otro tipo de racionalidad democrática	103
4.1. Razón y procedimiento en la democracia deliberativa.....	103

CAPÍTULO CUARTO
CONOCIMIENTO y POLÍTICA

1. Relaciones entre política y conocimiento.....	109
1.1. La prioridad del conocimiento sobre la política.....	110
1.2. La prioridad de la política sobre el conocimiento	113
1.3. Las implicancias políticas del conocimiento colectivo	118
1.4. Soluciones a la tensión entre política y conocimiento	123
2. Conocimiento y democracia	125
2.1. El significado epistémico de la democracia	125
2.2. Conocimiento, política y legitimidad	130
3. Formas de la interpretación epistémica de la democracia I: modelos no deliberativos	133
3.1. El teorema de Condorcet ampliado: Christian List y Robert Goodin	133
4. Formas de la interpretación epistémica de la democracia II: modelos deliberativos	136

4.1. El procedimentalismo epistémico de Fabienne Peter.....	136
4.2. El constructivismo epistemológico de Carlos Nino	141
4.3. El neopragmatismo epistémico y deliberativo de Robert Talisse y Cheryl Misak	145
4.4. El procedimentalismo epistémico de Estlund	148
5. Observaciones críticas a la interpretación epistémica de la democracia.....	155
5.1. ¿Es necesaria una respuesta correcta?	155
5.2. Alcances y límites de la interpretación epistémica agregativa.....	158
5.3. Alcances y límites de la interpretación epistémica deliberativa.....	161

CAPÍTULO QUINTO

DELIBERACIÓN, CONOCIMIENTO y LEGITIMIDAD

1. Una concepción del concepto de la democracia deliberativa epistémica ampliada	170
1.1. Precisiones al concepto de deliberación y de democracia deliberativa.....	170
1.2. Clasificación y orden de prioridad de los argumentos	172
2. Una concepción robusta del conocimiento para la deliberación democrática.....	183
2.1. Deliberación y fuentes del conocimiento	183
2.2. Deliberación y tipos de conocimiento	186
3. Un modelo de legitimidad para la democracia deliberativa epistémica ampliada	195
3.1. Conocimiento, sustancia y procedimiento	195
3.2. El criterio de legitimidad deliberativo epistémico amplio	197
3.3. Legitimidad política y diversidad epistémica de orden superior.....	206
3.4. Requisitos y niveles de legitimidad.....	207
3.5. Dinámica del criterio de legitimidad deliberativo epistémico amplio	210
3.6. Ejemplo de aplicación del criterio de legitimidad deliberativo epistémico amplio.....	214
CONCLUSIONES	223
BIBLIOGRAFÍA	228

INTRODUCCIÓN

La presente tesis se ocupará de uno de los conceptos más importantes con los que cuenta cualquier planteo democrático contemporáneo, el concepto de legitimidad. Podríamos comenzar planteando algunas preguntas en torno a esta temática; la que ahora se nos aparece como la más importante tiene que ver con lo siguiente: ¿qué designa el concepto de legitimidad? Un muy breve y escueto repaso por los usos más habituales de este concepto nos revela que existen una serie de entidades y circunstancias específicas a las que solemos denominar como legítimas o ilegítimas y que, por lo tanto, se relacionan directamente con el problema de la legitimidad. Esas entidades no son sino instituciones de la vida social y, en particular, instituciones políticas. Es así que podemos predicar la legitimidad (o también la ilegitimidad) tanto de instituciones particulares, leyes, mandatos, cargos e incluso de gobiernos, y en la medida en que hacemos esto, vemos que otra dimensión de nuestro concepto se revela. El concepto de legitimidad se encuentra inescindiblemente vinculado a la dimensión del *deber ser*. Cuando predicamos la legitimidad de, pongamos por caso, una ley no estamos describiendo un hecho de la realidad social, sino que estamos sugiriendo que obedecerla forma parte de nuestras obligaciones, es decir, pertenece al *deber ser*.

La legitimidad tiene que ver con instituciones políticas y la normatividad que emerge de ella. Sin embargo, la legitimidad tiene también una dimensión histórica que incide en su comprensión; en efecto, no siempre se la tuvo en cuenta. Aunque es posible inferir alguna referencia en el pensamiento antiguo, el problema de la legitimidad es propio del pensamiento político y social moderno. Es en particular en el Estado moderno y, sobre todo, en su configuración de Estado constitucional representativo donde más cabalmente aparece la idea misma de legitimidad como un problema digno de atención y, por lo tanto, como objeto de reflexión teórica. Así, la discusión sobre la legitimidad cruza toda la modernidad hasta nuestros días y se plantea con particular fuerza en el contexto de nuestros regímenes democráticos. La legitimidad adquiere una centralidad innegable y fundamental en nuestras democracias contemporáneas.

Surge ahora la pregunta, ¿cómo se plantea el problema de la legitimidad en las democracias actuales? Esta pregunta nos lleva a su vez a plantear una serie de otros interrogantes que, a nuestro juicio, nos ayudan a establecer la manera de pensar la legitimidad en las democracias actuales. De todas esas posibles preguntas, la siguiente nos parece particularmente pertinente para comenzar a abordar el tema: ¿cómo se

manifiesta la legitimidad en un contexto democrático? El concepto mismo de democracia implica, *grosso modo*, la idea de una vinculación necesaria entre el pueblo (el *demos*) y el poder (el *kratos*), implica que las decisiones que afectan a todos emerjen, de alguna manera, del conjunto de los ciudadanos, lo que comporta un procedimiento: la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones sobre los asuntos comunes. Ahora bien en el Estado moderno no alcanza sólo eso para considerar legítima una decisión. Es necesario además, atender a otros elementos, en especial al sistema de derechos de los ciudadanos. Sin embargo, el problema de la legitimidad democrática está lejos de cerrarse con estas consideraciones. Además es necesario aclarar que no hay sólo una manera de abordar el problema de la legitimidad democrática en la teoría política. Por el contrario, existen al menos dos formas de concebir la relación entre legitimidad y democracia.

Por un lado, se encuentra un tipo de acercamiento descriptivo al problema, propio de disciplinas tales como la historia, la sociología y la ciencia política. Estas materias se encargan de analizar las diversas formas en las que la legitimidad se verifica en distintas sociedades o la manera en que este fenómeno se presenta en la misma sociedad a lo largo de diferentes momentos históricos. Entre los planteos paradigmáticos de este tipo de enfoque se encuentran las perspectivas sociológicas de Max Weber. La influencia de éste ha sido, sin dudas, decisiva, en particular a través de sus muy interesantes reflexiones sobre las formas de legitimidad y su relación con los diversos modos de dominación. Esas reflexiones siguen siendo un paso ineludible para todo aquel que se encargue del problema de la legitimidad.

Por otro lado, la legitimidad se trata desde un punto de vista normativo o prescriptivo. Esta es la perspectiva propia de la filosofía política y es el tipo de legitimidad que aquí estudiaremos. En estos términos, su característica más importante radica en la justificación de esquemas y formas de concebirla vinculados con determinados criterios de justicia. Esta manera de concebir la legitimidad no se centra en las formas que adopta en la realidad, sino que se ocupa de lo que la legitimidad *debería ser o podría llegar a ser* en el caso de darse unas determinadas condiciones. La tesis que estamos presentando pretende ser un ejercicio teórico en este ámbito de reflexión política desde una vertiente particular, la democracia deliberativa.

Desde su aparición, hace ya algunas décadas, la democracia deliberativa constituye una corriente de pensamiento político normativo que hace de la cuestión de la legitimidad uno de sus aspectos centrales. Hay quienes han dicho que esta concepción

no es sino una manera de problematizar la legitimidad en las sociedades contemporáneas. Pero conviene ante todo aclarar, ¿de qué hablamos cuando hablamos de democracia deliberativa? Como su nombre lo indicia, esta perspectiva pretende rehabilitar la noción de deliberación como elemento central para la toma colectiva de decisiones. Esta iniciativa surge como una respuesta a algunos de los planteos democráticos vigentes desde la segunda mitad del siglo pasado; en especial aquellos modelos agregacionistas que analogaban la práctica política a la forma del mercado. En el centro de la perspectiva deliberativa, por su parte, está la idea del intercambio de las razones por las que los ciudadanos apoyarían o no una iniciativa en particular. Este procedimiento pretende prefigurar una noción más exigente de legitimidad, ya que no sólo supone que una decisión tomada de manera colectiva puede encontrar más adhesión por parte de los ciudadanos que si hubiese sido tomada sin ese intercambio, sino que además pretende instalar una serie de valores que las concepciones realistas no alcanzan a tener en cuenta como el igual respeto por todos los puntos de vista o la consideración de los ciudadanos como libres e iguales.

El paradigma teórico de la democracia deliberativa se encuentra en permanente desarrollo, al punto tal de que es posible hablar de distintos momentos y perspectivas. Las diferentes posiciones que adhieren a este modelo acentúan distintos aspectos. La versión que aquí nos interesa es aquella denominada como epistémica. Se trata de un enfoque particularmente popular en los últimos tiempos que incorpora a la deliberación entre los ciudadanos la dimensión del conocimiento como un elemento esencial de la legitimidad. Sus exponentes más representativos son –con claras diferencias entre ellos– Carlos Nino, Fabienne Peter y David Estlund. Estos autores coinciden en que la deliberación política contiene en su interior una dinámica epistémica particular que no conviene ignorar al momento de evaluar la legitimidad de las decisiones colectivas.

Precisando más esta idea podemos decir que cuando deliberamos no sólo compartimos e intercambiamos argumentos, sino que también aumentamos el nivel de conocimiento colectivo, lo que redundará en una mejor calidad de las decisiones colectivas y aumenta la legitimidad éstas. Nuestro objetivo en esta tesis será formular y justificar un criterio de legitimidad para el modelo epistémico de la democracia deliberativa; dicho criterio pretende superar algunas limitaciones o dificultades que encontramos en las perspectivas epistémicas actualmente existentes. La dificultad más grande que percibimos en ellas reside en términos generales, en su poco exhaustiva teorización de las cuestiones epistémicas involucradas. Entre esas cuestiones que

consideramos no suficientemente teorizadas se cuentan el origen del conocimiento involucrado en la deliberación, el tipo de conocimiento que interviene en la misma y la importancia de la intervención de expertos en la producción de dicho conocimiento. Creemos que una propuesta que pretenda para sí la denominación de ‘epistémica’ no puede desatender estas cuestiones, las cuales tienen, a su vez, implicancias claras en la dimensión política y, sobre todo, en la cuestión de la legitimidad.

En consideración de lo dicho nos proponemos brindar una concepción más amplia y robusta del conocimiento que las encontradas en las perspectivas epistémicas más influyentes. A su vez esa concepción funcionará como el fundamento de un criterio de legitimidad que pueda aspirar a generar mejores decisiones colectivas de las que podrían generar los modelos disponibles. Estamos convencidos de que un criterio tal como el que propondremos en este trabajo sería el mejor criterio de legitimidad al que una democracia contemporánea podría aspirar. Esta afirmación se asienta sobre el supuesto de que la forma democrática deliberativa es preferible a los demás modelos democráticos y sobre el supuesto de que el modelo epistémico constituye la mejor versión de los planteos basados en la deliberación. En otras palabras, nuestra meta en el presente trabajo será presentar una concepción prescriptiva de legitimidad para un modelo específico de democracia que conjuga a un tiempo la dimensión epistémica y deliberativa.

El trabajo está dividido en cinco capítulos. El primer capítulo tiene un carácter introductorio, y presenta las distintas maneras de concebir la democracia a partir de dos perspectivas. En primer lugar, ensayaremos un repaso histórico de los distintos momentos democráticos con el objetivo de resaltar las características con las que hoy pensamos la democracia. En segundo lugar, nos referiremos a los enfoques normativo y descriptivo para luego, definir los elementos centrales de la perspectiva democrático-deliberativa. En este primer capítulo presentaremos también algunos argumentos tendientes a mostrar la superioridad de la perspectiva deliberativa en relación con otros modelos.

En el segundo capítulo nos dedicaremos a precisar el concepto de legitimidad haciendo especial hincapié en las nociones de autoridad, obligación y justificación. El tercer capítulo aborda el problema de la legitimidad en el contexto exclusivo de la democracia deliberativa. Allí analizaremos cuáles son los aportes precisos realizados por la concepción deliberativa. Para ello nos basaremos en los planteos de tres

referentes clásicos de la teoría de la deliberación: Gerald Gaus, Jürgen Habermas y el trabajo conjunto de Amy Gutmann y Dennis Thompson.

Estos desarrollos teóricos, si bien constituyen un primer acercamiento imprescindible al tema, no representan cabalmente la perspectiva epistémica en la que queremos inscribir nuestro trabajo, la cual presentaremos en el quinto y último capítulo. Previa a ello creemos necesario precisar la relación entre política y conocimiento. De esto nos ocupamos en el cuarto capítulo donde también analizaremos la relación conflictiva que creemos percibir entre la dimensión práctica de la política y el aspecto teórico del conocimiento. Asimismo consideraremos dicha relación en los planteos democráticos y su vinculación con la legitimidad. Finalmente consideraremos los límites que, al respecto, presentan las teorías deliberativas que sometemos a análisis, lo que servirá como punto de partida para la presentación de nuestra propuesta.

Por último, en el quinto capítulo presentaremos nuestro concepto de legitimidad para un modelo deliberativo epistémico. Aquí expondremos nuestra propia posición con respecto a los temas tratados en los capítulos anteriores. En primer lugar, ensayaremos una nueva definición de la idea de deliberación que no sólo pueda superar algunas dificultades que encontramos, sino que también se adecue a los objetivos que perseguimos en este trabajo. En segundo lugar, presentaremos nuestra idea de la relación entre democracia y conocimiento para, por último, definir lo que entendemos por una concepción epistémica de la democracia deliberativa. La intuición que intentaremos desarrollar consiste en afirmar que una limitación de las versiones disponibles de la democracia deliberativa epistémica consiste en no proveer de una imagen lo suficientemente amplia del conocimiento que interviene en la deliberación; nuestro proyecto intenta subsanar esta carencia proponiendo una diversidad epistémica de “orden superior” que pueda conjugar el conocimiento que se produce en la deliberación con aquel que se produce más allá de la instancia deliberativa, sobre todo, en los ámbitos del conocimiento experto.

Finalmente haremos referencia a las cuestiones metodológicas que guiarán esta tesis. La pregunta en torno a la legitimidad en el contexto de la teoría de la democracia es peculiar y admite diversas interpretaciones y, por supuesto, diferentes respuestas. Cada una de estas posibilidades de plantear la pregunta por la legitimidad democrática implica elecciones particulares desde el punto de vista metodológico. La perspectiva politológica, por ejemplo, puede pensar la legitimidad de un determinado gobierno a partir del porcentaje de votos que le permitió acceder al poder o la cantidad de

legisladores con los que cuenta para movilizar sus proyectos en los órganos parlamentarios. Sin embargo, nuestro enfoque aquí es diferente y la pregunta que queremos plantear es de una naturaleza específica. No creemos que nuestra investigación pueda ser respondida en base a datos o variables contingentes. Por el contrario, la pesquisa que aquí presentamos apunta a postular cuáles serían las condiciones que garantizarían, en un escenario ideal, el nivel más alto de legitimidad para un modelo que se reconozca, a la vez, democrático, deliberativo y epistémico. La naturaleza de nuestra pregunta es, por lo tanto, conceptual y, por qué no, en algún sentido *a priori*.

La investigación conceptual, característica de los enfoques filosóficos como el que aquí ensayamos, plantea un desafío particular: no hay un procedimiento dado de antemano que responda a nuestros interrogantes. Existen, por supuesto, teorías y perspectivas teóricas, pero éstas no funcionan a la manera de un insumo que produce un resultado, sino, mejor, como herramientas que permiten considerar de diferentes maneras el objeto de análisis. Así, el planteo propiamente filosófico en el que queremos inscribir nuestro trabajo pertenece a un tipo de reflexión abstracta que busca condiciones ideales que pretendan justificar un *deber ser* particular que, en nuestro caso, es un criterio particular de legitimidad para la democracia deliberativa. Ese criterio pretende conjugar aspectos propiamente políticos con elementos propios de la reflexión epistemológica porque, a nuestro juicio, sólo en la combinación de elementos, en apariencia tan dispares, es posible ofrecer una concepción superadora de la legitimidad democrática en general y deliberativa en particular, y que esté a la altura de los dilemas que deben enfrentar las democracias en un contexto de sociedades altamente complejas y especializadas en donde la dimensión del conocimiento, lejos de ser una opción más, se impone como una necesidad ineludible.

CAPÍTULO PRIMERO

DEMOCRACIA

En este capítulo pretendemos realizar una exploración del concepto de democracia en general y de la democracia deliberativa en particular. Con respecto a la noción de democracia pretendemos proponer una muy sucinta revisión histórica que de cuenta de las ideas fundamentales que estuvieron en juego en cada momento de reflexión sobre la democracia. Proponemos, en esta primera parte, tres épocas que, creemos, dan cuenta de un entendimiento particular de la democracia: la época antigua, la época moderna y, finalmente, la contemporánea. Nuestro objetivo se centrará, por supuesto, en resaltar los aspectos del momento contemporáneo, pero si recurrimos a una comparación con las reflexiones pasadas sobre la democracia es porque creemos que esto puede ayudar a resaltar la relevancia actual de algunos aspectos conceptuales en torno a la democracia.

Luego, trataremos de establecer las diferencias entre los dos enfoques teóricos posibles para el tratamiento de la democracia, el descriptivo y el normativo. Si bien nuestro trabajo se centrará en el uso normativo, también creemos necesario explicitar las características de un acercamiento descriptivo; la razón de esto estriba en que, en ocasiones, estos dos enfoques no resultan tan independientes uno del otro o, incluso, una dimensión prescriptiva se asienta previamente en un examen descriptiva. Por último, nos ocuparemos de las líneas generales de la democracia deliberativa. Intentaremos mostrar por qué este modelo constituye la mejor manera de pensar la forma democrática en la actualidad. Nuestro argumento consistirá en mostrar que la concepción deliberativa supera en varios puntos sensibles a sus antecedentes agregativos, sobre todo en lo tocante a la concepción del ciudadano y la cuestión de la legitimidad.

1. HISTORIA Y CONCEPTOS DE LA DEMOCRACIA

Uno podría suponer, sin mayor riesgo a equivocarse, que los conceptos políticos están siempre en disputa, sometidos a debate y a diferentes interpretaciones que varían a lo largo de la historia. Éstos no son entidades trascendentes cuyo significado permanece inalterable más allá de las vicisitudes que los constituyen. Por el contrario, este tipo de formulaciones intelectuales se encuentra en permanente tensión con la práctica que

intentan describir, y que al mismo tiempo delinea sus contornos. Es por eso que creemos que estamos frente a instancias particulares: se trata de construcciones históricas, responden a una tradición, pero al mismo tiempo cada época vuelve a interpretarlos. En el caso de la democracia, estas intuiciones parecen confirmarse.

La democracia como forma de gobierno hunde sus raíces en los orígenes de la civilización occidental. Los griegos la definieron a partir de la unión de un sujeto colectivo y una atribución: *démos* y *kratos*. El poder del pueblo. Todas las definiciones posteriores del concepto de democracia no serán sino reinterpretaciones de estos elementos. Y la historia de la democracia es rica en valoraciones (muchas veces contrapuestas) y en experiencias que reclamaron para sí el nombre de “gobierno del pueblo”. En esa historia destacan tres momentos precisos. El primero refiere al nacimiento mismo de la democracia en la cultura griega. En ese contexto la democracia surge como una novedad, como una marca propiamente helena: una forma de gobierno que privilegiaba la publicidad, la igualdad (restringida a los *iguales*, cabe aclarar) y la palabra en el tratamiento de los asuntos públicos. Luego la democracia entra en un letargo del que no despertará sino hasta bien entrada la modernidad, pero despertará siendo distinta. Por último, el tercer momento, el contemporáneo –el nuestro– presenta características inéditas en la historia de las prácticas políticas.

A partir de lo anterior, podríamos resumir al sistema democrático como la conjunción de tres ideales que estructurarían la forma de sociedad propiamente democrática. Estos ideales son el autogobierno, la igualdad y la libertad. Estos tres elementos conceptuales no siempre aparecen de manera conjunta en todas las experiencias históricas de la democracia; es más, el surgimiento de éstos no es parejo ni simultáneo. Sin embargo, estas tres ideas constituyen un ideal regulativo que permite evaluar y juzgar el tipo de democracia que cada época encarna. Con esta idea en mente es que presentamos un brevísimo repaso histórico del concepto de democracia, el cual tiene como objetivo resaltar la particularidad del momento contemporáneo.

1.1. El momento antiguo

En la Antigüedad, la democracia corrió una suerte paradójica: se destacó por ser una novedad política, pero al mismo tiempo fue duramente criticada por los referentes intelectuales más importantes de su tiempo. Resultado de una serie de reformas políticas, la democracia se estableció en Atenas –la más importante de todas las

ciudades-Estado— desde aproximadamente la primera mitad del siglo V a.C. hasta la llegada de los conquistadores macedónicos alrededor del 322 a.C. Fue esta ciudad-Estado el modelo más representativo de la democracia entre los griegos. Atenas, como la mayoría de las *polis*, era una unidad política relativamente pequeña, lo que facilitaba el contacto directo y la reunión de todos los ciudadanos. Además, el tipo de economía esclavista que la caracterizaba permitía a los ciudadanos dedicar su tiempo a la política, aunque también, cabe destacar, esta matriz productiva estaba en el origen de las inestabilidades sociales¹.

La característica política más importante de la democracia antigua era la manera en que se ejercía el poder. Existía una participación directa y personal de los ciudadanos en los asuntos del gobierno. La soberanía popular estaba encarnada concretamente en el conjunto del *démos* y, más precisamente, en la Asamblea de ciudadanos que decidía sobre los asuntos comunes. La peculiaridad de este ejercicio del poder en el contexto de la *polis* democrática radicaba en el hecho de que los cargos referentes a la administración del gobierno y de las leyes se asignaban mediante el sorteo y duraban un período muy corto de tiempo. El ideal del autogobierno nunca se manifestó tan claramente como en este momento histórico.

Todo esto implicaba necesariamente una ciudadanía muy activa desde el punto de vista público, la cual se evidenciaba en la centralidad que en la resolución de los conflictos políticos se le daba al debate entre los ciudadanos, entendidos éstos a partir de la noción de *isonomía*, es decir, como iguales. La democracia instaló una idea de igualdad política, la cual era consustancial al esquema de un *démos* que se autogobierna. Uno de las descripciones más elogiosas de la democracia ateniense la podemos encontrar en el “Discurso fúnebre de Pericles” atribuido a Tucídides²:

“Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es democracia. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no anteponemos las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos

¹ Held, D., *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid, 2001, p. 52

² Cfr. Held, D., *Op. Cit.*, pp. 32-33

debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad.”³

Y más adelante:

“Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos [públicos] lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil; y nosotros en persona cuando menos damos nuestro juicio sobre los asuntos, o los estudiamos puntualmente, porque, en nuestra opinión, no son las palabras lo que supone un perjuicio para la acción, sino el no informarse por medio de la palabra antes de proceder a lo necesario mediante la acción.”⁴

Estos fragmentos resultan bastante representativos de los objetivos de la democracia griega. No sólo es posible percibir una marcada autoconciencia de la excepcionalidad de la forma democrática ateniense, sino que además quedan de manifiesto las implicancias de la igualdad que regía entre los ciudadanos. La centralidad de la igualdad se destaca al punto de que es la condición de ciudadano compartida por todos lo que prima frente a otras determinaciones como las sociales o de estirpe. Cualquiera puede, y debe, ocupar un cargo público por el hecho de ser ciudadano. La razón de ser del ciudadano es ese manejo colectivo de los asuntos políticos a riesgo de ser considerado como un “inútil” si alguien se negara a hacerlo. Por último, es el recurso a la palabra lo que los ciudadanos democráticos encuentran indispensable al momento de ocuparse de las cuestiones políticas. Sin palabra, no hay acción política.

Sin embargo, también es necesario destacar que la constitución misma del pueblo democrático griego operaba sobre la exclusión sistemática de grandes porciones de la población de la *polis*. El ensalzado ideal de igualdad estaba restringido a un sector de la comunidad; lo cual nos lleva a la paradójica situación de una *igualdad selectiva*, por decirlo así. Sólo los varones libres, mayores de veinte años, nacidos en la *polis* podían aspirar a ser ciudadanos con pleno derecho a ocuparse de los asuntos públicos. Del *démos* estaban excluidos los extranjeros, las mujeres y los esclavos. El conjunto de los relegados de las actividades políticas superaba por varias veces al número de quienes efectivamente tenían a su cargo el destino de la ciudad-Estado. La conclusión de esta

³ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libros I-II, Gredos, Traductor: Juan José Torres Esbarranch, Madrid, 1990, p. 450

⁴ Tucídides, *Op. Cit.*, p. 454

situación parece obvia: las pretensiones de igualdad, la importancia de la palabra en la resolución de los problemas políticos, y el ejercicio de la soberanía no fueron concebidas para ser ejercidos más allá de los límites del restringido pueblo democrático griego.

A pesar de las innovaciones políticas que la práctica de la democracia aportaba a la vida de la *polis*, esta forma de gobierno fue duramente criticada por los filósofos griegos contemporáneos a ella. Platón y Aristóteles fueron, cuando menos, escépticos con respecto a la pertinencia de la democracia como forma gobierno. El problema que ambos veían era la intromisión del pueblo en los asuntos políticos. La desconfianza de Platón con respecto a la democracia puede atribuirse tanto a motivos puramente conceptuales como a acontecimientos históricos y políticos de los que fue testigo. En primer lugar, la forma democrática que Platón pudo observar distaba mucho de sus momentos de esplendor. La derrota de Atenas, por ejemplo, en la Guerra del Peloponeso fue un evento que afectó profundamente a la democracia ateniense y fue esa misma democracia decadente y moribunda la que juzgó y condenó a Sócrates.

Pero Platón también tenía diferentes razones para albergar sus más terribles dudas en torno al gobierno del pueblo. Podríamos decir que, por un lado, tenía razones de tipo filosóficas para desconfiar del régimen democrático. La democracia era, para él, todo lo contrario del elitismo epistémico que preconizaba como la mejor forma de gobierno. Platón proponía un modelo (que hoy llamarías epistocrático) en el cual, el poder debe residir en quién mejor puede resolver los problemas de la *polis*. Quien mejor puede resolver estos problemas es quien más sabe, quien más sabe es el filósofo y, por lo tanto, el filósofo debería gobernar. Pero por otro lado, también había razones más pragmáticas para estar contra de la democracia. Para Platón, la democracia era una forma de gobierno corrupta, inestable y en donde era imposible el cultivo de las virtudes morales e intelectuales necesarias para alcanzar lo mejor para la *polis*. Dejaremos para más adelante el análisis del elemento propiamente epistémico de la propuesta de Platón y nos concentraremos en este segundo tipo de razones –no menos importantes que las otras– por las que Platón deplora la democracia.

Para entender la opinión que Platón tenía de la democracia, conviene revisar su “teoría de las formas de gobierno” que expone en el libro VIII de *República*. Allí propone una exposición de los distintos regímenes políticos y cómo uno, gracias a determinadas circunstancias, puede seguir a otro en la gestión de una polis. Esto instala dos ideas interesantes. En primer lugar, para Platón ninguna ciudad-Estado está exenta

de adoptar las distintas formas de gobierno, todo depende del éxito o fracaso en la gestión de las inestabilidades que se generan al interior del mismo cuerpo político. Este elemento cambiante, mutable, propio de un análisis realista de la dinámica del poder político parece contrastar con la idea de la política entendida sólo en términos ideales, imagen con la cual se suele asociar a Platón. En segundo lugar, nuestro filósofo parece proponer una *teleología decadentista* en términos políticos y morales de formas desviadas que se siguen unas a otras. Esto es, de todas las constituciones que analiza Platón sólo la monarquía o aristocracia son formas buenas y deseables, las demás no son sino degeneraciones y, por lo tanto, desviaciones⁵.

Los regímenes políticos que Platón analiza son los siguientes: monarquía o aristocracia, el cual constituye el modelo por el que aboga, a éste le siguen la timocracia, la oligarquía, la democracia y, finalmente, la tiranía. Cada uno de estos regímenes se caracteriza por una variable que lo define y que condiciona la forma de gobierno que propone. De esta manera, la timocracia es una degeneración de la aristocracia y se caracteriza por estar basado en un “amor al honor” y en “el deseo de imponerse o ser venerado”, de ahí que lo ejerzan principalmente militares; la oligarquía es el régimen de los ricos o, como dicen Platón, el gobierno “basado en la tasación de la fortuna”. La democracia es una reacción a éste y se caracteriza por el gobierno de los pobres, mientras que, por último, la tiranía es una reacción frente a la democracia y sus pretensiones de libertad desmedida. Nos detendremos ahora un momento en el origen y las características de la democracia en el examen del filósofo griego.

Como vimos, la democracia es producto de una degeneración, la oligarquía. Este régimen político es aquel en el que los ricos se hacen del poder y establecen la cantidad de dinero necesaria para poder acceder al gobierno⁶. Este criterio resulta, a los ojos de Platón, deficiente: el dinero nada tiene que ver con la habilidad propia necesaria para dirigir los destinos de una ciudad⁷. Es justamente esta valoración excesiva del dinero lo que está en el fondo, según Platón, de la degeneración que va de la oligarquía a la democracia. Nuestro filósofo ve una suerte de *pendiente fatal* que tiene su origen en la

⁵ Armando Poratti sostiene que este esquema dinámico en el que un régimen surge de la descomposición de otro es propio de *República* y no es retomado en otros diálogos donde vuelve sobre la cuestión de los distintos tipos de constituciones como *El Político* o *Las Leyes*. Poratti, A., Teoría política y práctica política en Platón en Borón, A. (comp), *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, CLACSO, Buenos Aires, 1999, p. 74

⁶ Platón, *Diálogos IV. República*, Gredos, Traductor: Conrado Eggers Lan, Madrid, 2007 [1982], 551b

⁷ En 551c Platón vuelve a apelar a la analogía del navío con el arte de gobernar que había usado en el libro VI. Un piloto es valioso por sus conocimientos y no por su fortuna, hecho contingente frente a la capacidad de gobernar bien.

excesiva valoración de la riqueza, lo cual lleva a desatención de la moderación, el crecimiento del número de pobres y un concepto de libertad que (a ojos de Platón) se confunde con la licencia. Esto genera necesariamente inestabilidades sociales.

“—Pero ¿no resulta patente que es imposible que en el Estado los ciudadanos veneren la riqueza y posean al mismo tiempo la debida moderación, sino que necesariamente han de descuidar a una o a la otra?

—Resulta bien patente.

—Al ser entonces negligentes, en la oligarquía, y tolerantes con la licenciosidad, fuerzan a ser pobres, a veces, a hombres no desprovistos de nobleza.

—Sin duda.

—Y éstos andan en el país sin hacer nada, provistos de aguijón y bien armados, unos cargados de deudas, otros privados de derechos políticos, otros de las dos cosas; y odian y conspiran contra los que poseen patrimonio propio y contra los demás, anhelando una revolución.”⁸

Los vicios de la oligarquía están en el origen de la democracia, la cual se manifiesta como el advenimiento de los pobres y la instalación de una libertad política que tiene que ver más con los deseos que con las obligaciones que impone el hecho de ser un ciudadano de la polis.

“—Entonces la democracia surge, pienso, cuando los pobres, tras lograr la victoria, matan a unos, destierran a otros, y hacen partícipes a los demás del gobierno y las magistraturas, las cuales la mayor parte de las veces se establecen en este tipo de régimen por sorteo.”⁹

Más adelante agrega:

“—¿No sucede que son primeramente libres los ciudadanos, y que en el Estado abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra y la libertad de hacer en el Estado lo que a cada uno le da la gana?

—Es lo que se dice, al menos.

—Y donde hay tal libertad es claro que cada uno impulsará la organización particular de su modo de vida tal como le guste.”¹⁰

⁸ Platón, *Op. Cit.*, 555d-e

⁹ Platón, *Op. Cit.*, 557a

¹⁰ Platón, *Op. Cit.*, 557b

Y por último:

“—Así, pues: no tener obligación alguna de gobernar en este Estado, ni aun cuando seas capaz de hacerlo, ni de obedecer si no quieres, ni entrar en guerra cuando los demás están en guerra, ni guardar la paz cuando los demás la guardan, si no la deseas; a su vez, aun cuando una ley te prohíba gobernar y ser juez, no por eso dejar de gobernar y ser juez, si se te ocurre, ¿no es éste un modo de pasar el tiempo divino y delicioso, aunque sea de momento?”¹¹

El gesto irónico con el que este último fragmento termina es innegable y da cuenta del desprecio y la preocupación que este régimen provocaba a Platón. De lo anterior podemos extraer algunas conclusiones. En primer lugar, la democracia, para el discípulo de Sócrates, no es equivalente al gobierno del pueblo, sino a lo peor del pueblo, a los estamentos más bajos y, en su mirada, peligrosos. Esto hace a este régimen una instancia inherentemente inestable y orientada al vicio. En segundo lugar, la democracia se basa en una comprensión de una libertad que, en el examen platónico, parece querer excluir las obligaciones de los ciudadanos y lo que es peor: es esta libertad ilimitada la que estará, a su vez, en el origen del surgimiento de la tiranía. Platón no podía estar de acuerdo con esta configuración política y por eso la coloca en la cadena de degeneraciones por las que atraviesa una polis que se aleja de la concepción monárquica o aristocrática del poder.

La posición de Aristóteles con respecto a la democracia parece más compleja que la de Platón. Esto se debe a que Aristóteles coloca, por un lado, a la democracia entre los regímenes desviados, mientras que, por otro, no sólo rescata algunas ventajas epistémicas de la decisión colectiva¹², sino que además su régimen ideal, la *politeia*, resulta de una combinación de oligarquía y democracia. Esto nos mueve a preguntarnos: ¿cuál es en definitiva la posición del Estagirita con respecto a la democracia? ¿No son estas posturas a las que aludimos, en el fondo, contradictorias? Estos interrogantes y contradicciones parecen resolverse cuando atendemos al método con el que analiza las distintas constituciones existentes de su época: Aristóteles no sólo considera las características ideales que debía tener una constitución, sino además tiene en cuenta problemas prácticos de la diferentes *polis* y sus regímenes. Esto es, el discípulo de

¹¹ Platón, *Op. Cit.*, 557e-558a

¹² Sobre esta dimensión epistémica del razonamiento colectivo volveremos en el capítulo cuarto de este trabajo.

Platón parece estar en contra de ciertas formas extremas de la democracia que encuentra entre las *polis* de su época, pero rescata algunas características conceptuales del gobierno del pueblo.

Comencemos por la clasificación que Aristóteles propone de los diferentes regímenes políticos. En el libro tercero de la *Política* se despliega una clasificación de los diferentes regímenes basada en dos criterios distintos: por un lado, la cantidad de personas que ejercen el poder y, por otro, si el gobierno está orientado (regímenes rectos) o no al bien común (regímenes desviados). En este sentido entre las formas rectas de gobierno se cuentan a la monarquía, la aristocracia y la *politeia*; allí quienes ejercen el poder en función del bien común son, respectivamente, uno, varios y muchos. Por su parte, entre las formas desviadas están: la tiranía, la oligarquía y la democracia; también en este caso se supone que quienes ejercen el poder en beneficio propio son uno, varios y muchos.

Quedémonos por un momento con el lugar que ocupa, en esta clasificación, la democracia. Como podemos ver, la democracia representa un régimen desviado, en el cual los pobres son los que detentan el poder. Sin embargo esta afirmación necesita de alguna precisión. En varios lugares de la *Política* Aristóteles hace referencia a la democracia y no siempre se refiere a ella en términos tan peyorativo y críticos. ¿Cómo se resuelve entonces este dilema? La evaluación negativa de la democracia que, en la clasificación de los distintos regímenes, realiza Aristóteles corresponde a una forma extrema de la democracia¹³. Esta forma extrema se corresponde al gobierno de los muchos y pobres¹⁴. Sin embargo, en otro lugar afirma que la democracia se caracteriza por ser el gobierno de los libres. Este último punto es crucial para entender la idea de democracia que presenta Aristóteles: en la democracia gobiernan los libres, que son muchos.

“Más bien, hay que decir que existe democracia cuando los libres ejercen la soberanía, y oligarquía cuando la ejercen los ricos. Pero sucede que unos son muchos y otros pocos, pues libres son muchos y ricos pocos.”¹⁵

¹³ En este punto seguimos los planteos de Andrew Lintott sobre las diversas formas considerar a la democracia que aparecen en Aristóteles, sobre todo en su política. Lintott, A., “Aristotle and Democracy”, *The Classical Quarterly*, Vol. 42, No. 1, 1992, pp. 114-128

¹⁴ Aristóteles, *Política*, Gredos, Traductor: Manuela García Valdés, Madrid, 1988, 1279b19-22

¹⁵ Aristóteles, *Op. Cit.*, 1290a39-1290b2

Sin embargo, esta definición resulta todavía muy genérica. Aristóteles presentará cinco diferentes maneras de entender a la democracia, entre las cuales destacará la concepción que cree más adecuada. Las diferentes maneras de comprender la democracia se clasifican por la manera de acceder a los cargos de gobierno y por la preeminencia o no de la ley en la decisión. Así, habrá una concepción que hoy denominaríamos *censitaria* de la democracia, en la cual el acceso a las magistraturas se habilita sólo a aquellos que puedan pagar unos tributos bastante elevados, permitiendo sólo al que alcanza esa renta el acceso al gobierno. También hay otra concepción según la cual todos los ciudadanos no desacreditados pueden participar en el gobierno, pero es la ley, en última instancia, la que manda. Otra variante –similar a la anterior– postula que todos los ciudadanos pueden ahora participar pero, como en el caso anterior, es la ley la que manda. Existe también una manera de entender a la democracia en la que, al contrario de las anteriores, no es la ley, sino el pueblo el que manda en donde los decretos son soberanos y no la ley. Estas distintas de concepciones¹⁶ no dejan de ser desviaciones, algunas de las cuales –sobre todo la última– se encuentran a merced de los demagogos.

Por su parte, la definición que Aristóteles pondera de la democracia está basada en otro parámetro, está centrada en el concepto de la igualdad. La razón de esto parece clara: la igualdad (entendida como *isonomía*) resulta por de más de importante para lograr la estabilidad del régimen democrático; cabría decir incluso: la igualdad es la condición misma de la estabilidad.

“Así pues, la primera forma de democracia es la que recibe su nombre especialmente basándose en la igualdad. La ley de tal democracia llama igualdad a que no sobresalgan más los pobres que los ricos, y que ninguno de estos dos grupos ejerza soberanía sobre el otro, sino que ambos sean iguales. Pues si la libertad, como algunos suponen, se da especialmente en la democracia, y también la igualdad, esto se lograría especialmente si todos participan en el mayor grado posible y por igual en el gobierno. Y como el pueblo es mayoría y la decisión de la mayoría es soberana, este régimen es necesariamente una democracia.”¹⁷

¹⁶ Aristóteles, *Op. Cit.* , 1291b38-1292a6

¹⁷ Aristóteles, *Op. Cit.* , 1291b30-38

Es esta idea de equilibrio la que aparece en la teorización del mejor régimen que Aristóteles concibe, la república; la cual, como se sabe, resulta de una combinación de la oligarquía y de la democracia. Pero cabría subrayar nuevamente que es justamente esta idea de democracia (una democracia, digamos, *virtuosa*) la que se intuye en la conceptualización aristotélica de la república.

“En una república bien mezclada debe parecer que existen a la vez ambos regímenes [democracia y oligarquía] y ninguno de ellos, y que se conserva por sí misma y no por ayuda del exterior; y por sí misma, no porque los que la deseen sean mayoría proveniente de fuera (pues esto podría ocurrir también en un régimen malo), sino porque ninguna de las partes de la ciudad en absoluto querría otro régimen.”¹⁸

De esta manera se revela un poco mejor la comprensión que Aristóteles tenía de la democracia. En un punto parece coincidir con Platón en la valoración de ciertas características que aparecen en estos regímenes (la cantidad de quienes ejercen la soberanía, la libertad y la pobreza); sin embargo, su mirada más, digamos, *casuística* (basada en el análisis exhaustivo de las distintas constituciones griegas) lo lleva a considerar las distintas maneras que tiene la democracia de darse en la vida histórica de las *polis*. Eso le permite catalogarlas entre formas más desviadas y más rectas de democracia. Es justamente una concepción recta de la democracia, basada como mencionamos en la igualdad y en el equilibrio de las clases sociales que la componen lo que le permite tomarla como un elemento (junto con la oligarquía) para pensar la república, la mejor forma de gobierno, según el filósofo griego. Así parece también resolverse la tensión que planteábamos al principio de este apartado con respecto a la posible contradicción con respecto a la valoración de la democracia en Aristóteles. Esa tensión podría resolverse diciendo: existen diversas formas de entender la democracia, las cuales son deficientes en sí mismas; sin embargo, también existe una manera recta de entenderla a partir de la idea de igualdad y equilibrio, lo cual la hace deseable y la convierte en base de la república.

Esta sospecha sobre la democracia para los filósofos griegos se expresaba bajo la forma de un dilema: o se trataba del gobierno de los aficionados (cuando no de los ignorantes) o era el gobierno de los muchos (un eufemismo para denominar a los pobres). Y si bien Aristóteles no es tan extremo en la consideración de la democracia

¹⁸ Aristóteles, *Op. Cit.*, 1294b34-39

como Platón (quien supuso que el mejor régimen sería una monarquía ilustrada), admitía, como vimos, una forma de democracia basada en la *isonomía* descartando, al mismo tiempo, variantes censitarias o demagógica de la misma. Como sea, resulta necesario destacar que desde la misma civilización que dio origen a la democracia surgieron las críticas más duras a ella, críticas que se mantendrán incluso durante siglos.

1.2. *El momento moderno*

La comprensión de la democracia moderna sólo puede darse sobre el trasfondo de los cambios, tanto a nivel político como conceptuales, que introduce la misma modernidad. En particular, la modernidad representa el momento histórico en el cual asistimos a una reconfiguración de los conceptos centrales del pensamiento político tradicional. En líneas generales, se trata del surgimiento de nuevas categorías que dan cuenta de un quiebre irreversible con las concepciones tanto antiguas como medievales de la política. Pero, ¿cuáles son las fracturas más importantes que el pensamiento moderno plantea en relación con la concepción tradicional de la política? Podríamos mencionar dos. En primer lugar, los filósofos modernos rompen con las concepciones organicista del cuerpo político y de la politicidad natural del hombre. En segundo lugar, la política deja de considerarse como una continuación de la ética, y se avanza hacia una filosofía de la política más cercana al incipiente punto de vista científico de la modernidad temprana. El paradigma filosófico político de la modernidad, que se plasmará cabalmente en el siglo XVII con la obra de Thomas Hobbes, constituye una negación del pensamiento aristotélico dominante en la reflexión de la política clásica. Analicemos estas dos fracturas que proponemos para entender la evolución del pensamiento político moderno y cómo contribuyó a la conformación del ideal moderno de la democracia.

El cambio más evidente que introduce la modernidad en el pensamiento político se evidencia en la concepción del cuerpo político. La *polis*, entendida como una emanación de una *physis* que se despliega a través de los distintos niveles de sociabilidad (desde la familia hasta la ciudad) deja su lugar al Estado moderno que, independientemente de las diferentes configuraciones que adquiere, no representa ya un modelo organicista, natural y teleológico. La idea de un orden jerárquico y natural (y por lo tanto preestablecido) que explique tanto el origen del (como las asimetrías en relación con) el poder dejó de tener vigencia para los modernos. De allí que uno de los problemas políticos

típicamente modernos sea el de la justificación del poder y la legitimidad del mismo frente a los sujetos que son objetos de ese mismo poder. El vacío (ontológico, cabría decir) que deja el abandono de la concepción tradicional en lo tocante al poder necesita ser llenado con una justificación menos trascendente de lo que suponían las versiones antiguas y medievales de la política. La figura del pacto social encarna, por supuesto, esta pretensión de la que estamos hablando.

Por otro lado, la política deja de ser concebida como una continuación de la ética – tal como proponía el pensamiento antiguo y en particular el del Aristóteles, verdadera *bête noire* del pensamiento político moderno– y comienza a ganar autonomía basándose en el ideal de científicidad que establecieron las modernas ciencias de la naturaleza. Si bien este ideal aparece con fuerza en Thomas Hobbes, quien entiende a la filosofía como una *social philosophy*, no conviene olvidar, tal como lo recomienda Jürgen Habermas, el papel que en este proceso jugaron autores como Nicolás Maquiavelo y Tomás Moro¹⁹. Para estos autores, la *societas* (y no ya la *polis*) deja de estar organizada en torno a la antigua idea de virtud, y se centran, en cambio, en la noción de *técnica* aplicada exclusivamente a los asuntos de la organización de los asuntos de la vida en común. La perspectiva de Maquiavelo bien podría entenderse como la de una técnica orientada a la conquista y al mantenimiento del poder; Tomás Moro, por su parte, orienta sus esfuerzos a formular una técnica de la organización jurídica de la sociedad²⁰.

Como sea, el ideal político moderno dejó de ser la realización de un ciudadano virtuoso en el contexto de una *polis* estructurada de manera natural y jerárquica. El fin último que vislumbran los filósofos modernos deja ya de ser la *eudaimonía*, para ser el de evitar el más grande de los males: la muerte violenta. La preocupación de los pensadores modernos de la política se centra ahora en las condiciones fácticas de la supervivencia que sólo un Estado con plenos poderes podría garantizar²¹. Parecería que entre la filosofía política antigua y la moderna existiera un desplazamiento que va desde la preocupación por la consecución del *summum bonum* a la evitación del *malum malorum*.

La concepción moderna de la democracia debe ser entendida en el contexto de estas coordenadas históricas y conceptuales que establece la modernidad. Silenciada, en la teoría como en la práctica, durante más de dos mil años, es en la época moderna cuando

¹⁹ Habermas, J., *Teoría y praxis*, Altaya, Barcelona, 1994, p. 48

²⁰ Habermas, J., *Op. Cit.*, p. 57. Esto no quiere decir negar el rol que la noción de *virtù* juega en el pensamiento de Maquiavelo.

²¹ Habermas, J., *Op. Cit.*, p. 58

el gobierno del pueblo experimenta un tímido y progresivo despertar. La reformulación moderna de la democracia será pensada ahora a partir de algunas categorías propiamente modernas o a partir de interpretación moderna de nociones clásicas; en especial, a partir de las nociones de representación, de igualdad y de soberanía popular. Y aunque la democracia, como realidad política y como objeto de reflexión teórica, no aparecerá sino hasta la modernidad avanzada, para entender las características que revestirá debemos remitirnos, aunque más no sea someramente, a estos conceptos y su surgimiento moderno.

Una de las innovaciones más importantes que introduce el pensamiento político moderno es la noción de representación. Es justamente a partir de ésta que se reconfigura la relación entre gobernante y gobernados. Alejados ya del paradigma antiguo que sostenía la igualdad entre el pequeño número de ciudadanos, los súbditos de los modernos Estados son tal sólo una parte de una relación asimétrica en la cual el gobernante ocupa el otro extremo. La idea misma de representación sostiene que es en la figura del soberano en donde la multitud de individuos alcanza la unidad en la persona del representante y se constituye como pueblo. El soberano, por su parte, es el nombre del representante de la multitud unido en una persona, y es, por lo tanto, el nombre del representante del Estado. En otras palabras, no son ya los ciudadanos que ejercen por cuenta propia el poder en el ámbito del *ágora*, sino que con el surgimiento del Estado moderno (y sobre todo bajo la forma de las monarquías) el poder está ahora *representado* en la figura del monarca.

Es justamente en la obra de uno de los filósofos modernos más importantes de su época, Thomas Hobbes, donde más claramente se expresa estos aspectos referidos a la noción de representación. En el *Leviatán* es posible leer:

“Una multitud de hombres se convierte en *una* persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta puede actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. Es, en efecto, la *unidad del representante*, no la *unidad* de los representados lo que hace la persona una, y es el representante quien sustenta la persona pero una sola persona; y la unidad no puede comprender de otro modo en la multitud.”²²

²² Hobbes, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de un república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, p., 135

Y más adelante agrega:

“Todos los hombres dan, a su representante común, autorización de cada uno de ellos en particular, y el representante es dueño de todas las acciones, en caso de que le den autorización ilimitada.”²³

El otro concepto que adquirirá una interpretación propiamente moderna y que sentará las bases teóricas para pensar la democracia moderna es el de la soberanía popular o autogobierno del pueblo. Este ideal se va desarrollando gradualmente en la modernidad y va adquiriendo ciertos matices que lo diferencian de la concepción antigua a los que conviene atender. Ciertamente no vamos encontrar en Hobbes una teorización sobre la soberanía popular; sin embargo, sí es posible encontrar esa cuestión en algunos de sus interlocutores y adversarios teóricos. Quentin Skinner señala que en algunos autores, conocidos como monarcómacos (que alcanzaron relevancia a finales del siglo XVI, durante las guerras de religión en Francia y en los Países Bajos), podemos encontrar una formulación temprana de esta concepción de la soberanía popular. Éstos reivindicaban los derechos de los pueblos a resistir e incluso a remover a los gobernantes legalmente si éstos estaban gobernando tiránicamente. Estos autores defendían de hecho una teoría particular de la soberanía popular²⁴. Basándose en el texto anónimo, *Vindiciae contra Tyrannos*, los autores monárcomacos cuestionaban la idea de la representación y consideraban una idea de soberanía popular que debía imponer límites al soberano. Para justificar estas pretensiones partían de lo que consideraban su convicción más importante: el hecho de la libertad originaria del pueblo, y de ahí inferían que el contrato de gobierno debe tener siempre el efecto de restringir el alcance y el ejercicio del poder público²⁵.

En su obra, Jean-Jacques Rousseau lleva más lejos el ideal del autogobierno e incluso llegó a considerar que sólo mediante un gobierno del pueblo es posible finalmente resolver el nudo gordiano que ataba la libertad y la autoridad. Su famosa definición del pacto social parece justamente querer armonizar estos extremos en tensión mediante la idea del autogobierno.

²³ *Ibidem*

²⁴ Skinner, Q., *El nacimiento del Estado*, Gorla, Buenos Aires, 2003 p. 47

²⁵ Skinner, Q., *Op. Cit.*, p. 49

“‘Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual cada uno, uniéndose a todos, obedezca tan sólo a sí mismo, y quede tan libre como antes.’ Tal es el problema fundamental al cual el contrato social da solución.”²⁶

En este sentido, el autogobierno que implica el contrato social no es sino la expresión de la autonomía: el pueblo obedece las leyes que emanan de él mismo. De esta manera es posible, como decíamos, reconciliar la obediencia a la autoridad y la libertad. Sin embargo, es importante aclarar que la libertad de la que habla Rousseau no es ya la “libertad natural” propia del momento prepolítico. La idea de autonomía implica que la libertad sólo es posible mediante la obediencia a las leyes. Podríamos decir que este es, sin dudas, uno de los aportes más interesantes de Rousseau al planteo democrático: el autogobierno está necesariamente ligado al ideal de la autonomía. Este aspecto signará la comprensión moderna de la democracia.

Sin embargo, el planteo de rousseauiano supone, por otro lado, un problema de dimensiones considerables. Las pretensiones de una forma de democracia directa en la que todos los ciudadanos puedan aspirar a participar del gobierno resultan incompatibles con las condiciones fácticas, históricas y políticas de la modernidad. El ideal de un autogobierno *à la* griega resulta a estas alturas impracticable y obliga a reconfigurar la concepción del autogobierno. La noción propiamente moderna del autogobierno no puede ser pensada sino a través de la idea de la representación. La democracia moderna es indisociable de la figura de los representantes. En este esquema el soberano no deja de ser, en última instancia, el pueblo, pero no es ya un pueblo que gobierna de manera directa, sino que lo hace por medio de sus representantes. La política se vuelve una actividad específica y profesional que requiere competencias particulares.

Por último, la idea de igualdad también fue revisada. O, mejor dicho, es posible pensar el surgimiento de una noción específicamente moderna de la igualdad que tendrá dos rasgos salientes: por un lado, adquiere el reconocimiento como derecho y, por otro, comenzó a ser un objeto de análisis teórico y filosófico, un reconocimiento filosófico. El reconocimiento de la igualdad como derecho comienza en la época de las grandes declaraciones del siglo XVIII. En todas ellas la igualdad adquiere una centralidad

²⁶ Rousseau, J.-J., *El contrato social* en Rousseau, J.-J., *El contrato social. Discursos sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Losada, Buenos Aires, 2013 [1988], p. 54

innegable, tal como se encuentra tanto en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos como en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano. Al respecto Adam Przeworski señala que ambas declaraciones postulan un tipo de igualdad en particular: se trata de la igualdad innata de los seres humanos, sin embargo, este punto de partida no impide que la sociedad genere las diferencias posteriores.

“Por otro lado, aunque todos los seres humanos nacen siendo simplemente seres humanos, la sociedad genera diferencias entre ellos. De hecho, si sus padres son desiguales ellos se vuelven desiguales desde el momento en que nacen. Para hacerlos iguales de nuevo es necesario recurrir a la ley.”²⁷

La igualdad también recibió un tratamiento diferente por parte de los filósofos políticos modernos. El abandono de la cosmovisión tradicional, jerarquizada y orientada teleológicamente propició una extensión del concepto de igualdad hasta el punto de sostener que los hombres son iguales simplemente en virtud de haber nacido hombres. Se trata de una igualdad natural, previa a la constitución del orden político. No hay ninguna prioridad ontológica que diferencia a los hombres (tal como podía pensarse en Platón y en Aristóteles). En el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, John Locke construye su modelo contractualista sobre la idea una igualdad entendida en los términos que aquí venimos describiendo. En el capítulo dedicado al estado de naturaleza puede leerse:

“Nada hay más evidente que el que criaturas de la misma especie y rango, nacidas todas ellas para disfrutar en conjunto las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades, hayan de ser también iguales entre sí, sin subordinación o sujeción de unas a otras, a menos que el amo y señor de todas ellas, por alguna declaración manifiesta de su voluntad, ponga a una por encima de otra, y le confiera, mediante un evidente y claro nombramiento, un derecho indudable de dominio y de soberanía.”²⁸

Tal como lo plantea Locke en el fragmento citado, la igualdad que tiene en mente hace referencia al hecho de que todos los hombres comparten las mismas facultades y ventajas naturales. La conclusión que Locke extrae de esta consideración es que

²⁷ Przeworski, A., *¿Qué esperar de la democracia? Límites y posibilidades del autogobierno*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2016, p. 128

²⁸ Locke, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Alianza, Madrid, 1990, p. 36

cualquier relación de dominación o sujeción no se deriva de la naturaleza, sino que es producto de una convención de “alguna declaración manifiesta de su voluntad, ponga a una [criatura] por encima de otra [criatura]”. En un contexto de una igualdad como la que postula Locke, la dominación sólo puede emanar del consentimiento.

Como vemos, la modernidad es una época de transformaciones profundas, las cuales implican tanto abandonar los paradigmas clásicos como dar lugar a una nueva comprensión del fenómeno social en general y político en particular. Los conceptos y transformaciones que reseñamos en este apartado son sólo algunos de los más importantes para pensar la cuestión política. Estos mismos conceptos determinaron la gestación de la cuestión democrática. Para el pensamiento político moderno la democracia no aparece como una cuestión relevante, sino hasta las postrimerías de la modernidad, es decir, aquellos momentos que consideramos como los inicios de la era contemporánea. Nos referimos más precisamente al siglo XIX y a autores como John Stuart Mill entre otros. Sin embargo, esos desarrollos no hubiesen sido posibles sin las transformaciones conceptuales y prácticas que el largo período que entendemos como modernidad introdujo en la práctica y en el pensamiento político moderno. Es así que creemos que la modernidad, desde el punto de vista de una historia del concepto de democracia, debería ser entendida como una etapa de transición, en la cual se sentaron las bases para el desarrollo posterior de las formas democráticas.

1.3. El momento contemporáneo

La consideración sobre la democracia ha cambiado drásticamente en la época actual. Los tiempos en los que era sospechada como una forma de gobierno esencialmente inestable por los griegos han quedado atrás, y hoy muestra un apoyo casi unánime de la comunidad internacional. Esto se comprueba al ver que la democracia es la forma política más extendida del presente. A lo largo del siglo XX fue aumentando el número de países que la adoptaron como forma de gobierno. En la actualidad en la mayoría de los países se ejerce alguna clase de democracia. El escenario de la democracia es hoy la sociedad de masas la cual presenta características peculiares. Son sociedades complejas, con niveles de población inéditos en la historia, diferenciadas en subsistemas especializados (económico, social, político, etc.) y poco homogéneas (sobre todo en el caso de algunos países avanzados) desde el punto de vista social, religioso e incluso étnico. Esto señala el pluralismo inherente a la democracia en la actualidad. Este es el

escenario en el que deben considerarse los conceptos centrales que caracterizan a un sistema democrático: la igualdad, la libertad y el autogobierno.

Comencemos por el autogobierno. Una mirada, aunque más no sea superficial, sobre las formas en que aparece la democracia en los tiempos contemporáneos nos hace sospechar del alcance del concepto de autogobierno. ¿En qué medida podemos sostener que estamos frente a alguna variante de *gobierno del pueblo*? La creciente complejización de la vida social como marca de la modernidad volvió imposible cualquier intento de autogobierno directo a la manera en la que lo entendían los griegos. La cantidad de ciudadanos de las sociedades actuales sumada a la complejidad de los asuntos que se discutían hizo necesario el surgimiento de formas de gobierno representativo. Así, la participación decisiva de los ciudadanos no viene dada por la participación directa en los asuntos públicos, sino por la elección de los representantes que tomarán, en última instancia, las decisiones.

La idea misma de libertad adquiere formas nuevas en el contexto de las democracias contemporáneas. En una democracia representativa los ciudadanos son libres de elegir la opción que consideren más apropiada o aquella que encarne sus preferencias. Como veremos más adelante, existen modelos teóricos de la democracia que analogan esta libertad de elección a la idea del libre mercado. Modelos como el deliberativo, tal como veremos luego, tienen una noción más robusta de libertad y suponen que los ciudadanos deberían ser libres para poder plantear el debate y la discusión al momento de tomar una decisión colectiva.

Por último, la idea de igualdad también experimentó transformaciones importantes en el período contemporáneo. Como sucede con los otros conceptos que definen al sistema democráticos es necesario plantear, por un lado, una distinción entre las circunstancias históricas en las que se gestaron y, por otro, las implicancias de esas nociones. Eso resulta particularmente ilustrativo en lo tocante a la igualdad política que implica la democracia. La igualdad preexistente al estado político que postulaban los modernos no resultó una solución definitiva. Tal como mostramos, el reconocimiento de esa igualdad no impide que la sociedad misma genere desigualdades, las cuales son sólo subsanables mediante la intervención política. Sin embargo, conviene tener en cuenta la dimensión de la desigualdad contemporánea a la que la democracia contemporánea debe hacer frente. Estudios muestran que en democracias afianzadas, como la de Estados Unidos, la desigualdad ha crecido de manera exponencial al punto tal que, a finales de

la primera década de este siglo, el 10% más rico tenía más de veintisiete veces más recursos que el 10% más pobre de la sociedad²⁹.

La igualdad ante la ley, tal como lo muestra de nuevo Przeworski, fue el resultado de luchas concretas en el terreno político orientadas a suprimir los privilegios aristocráticos³⁰ y a ampliar el alcance de los derechos políticos, los cuales se encontraban limitados, hasta bien entrado el siglo XX, en base a cuestiones, por ejemplo, de género³¹. Esa igualdad que surge de estas reivindicaciones políticas se contrasta con la igualdad formal que supone la democracia. En términos teóricos, las concepciones agregativas de la democracia suponen una igualdad en relación con el valor del voto. Todos los ciudadanos tienen un voto y todos los votos valen iguales. Existen modelos teóricos más exigentes que intentan ir más allá de esta igualdad meramente formal o cuantitativa. La perspectiva de la deliberación hace hincapié, por ejemplo, en desarrollar una igualdad de oportunidades para adquirir idoneidad comunicativa³². Todos los ciudadanos deben estar igualmente capacitados para participar e influir en la deliberación. Como es posible apreciar, en este caso, la idea de igualdad que está en juego es más robusta y apela a una dimensión sustantiva y no meramente procedimental o numérica. Intenta garantizar la igualdad de condiciones en la participación política y en la toma colectiva de decisiones.

La democracia es la forma de gobierno más extendida de la actualidad; sin embargo, la complejidad a la que debe hacer frente es inédita en la historia. La sociedad contemporánea signada por la globalización y el desarrollo de una forma de capitalismo en constante reformulación plantea desafíos que esta forma de gobierno no puede siempre resolver. De allí que algunos autores hablen de un “malestar de la democracia”, sobre todo, en lo tocante a lo que pueden ser consideradas como sus deudas: la imposibilidad de garantizar igual libertad, derechos y dignidad a todos sus ciudadanos además de no poder cumplir sus promesas y sus objetivos humanísticos se revelan como algunos de los aspectos más problemáticos³³. Esto implica que los ideales de la democracia no están, en la época contemporánea, garantizados, sino que son objeto de disputas permanentes. Por otro lado, la teoría de la democracia es un área en permanente

²⁹ Cheresky, I., *El nuevo rostro de la democracia*, FCE, Buenos Aires, 2015, p. 47

³⁰ Przeworski, A., *Op. Cit.*, p. 124

³¹ Przeworski, A., *Op. Cit.*, p. 135-136

³² Vidiella, G., “Democracia e igualdad política” en Montero, J. y Garreta Leclercq (comps.), *Derechos humanos, justicia y democracia en un mundo transnacional*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009, p. 221

³³ Galli, C., *El malestar de la democracia*, FCE, Buenos Aires, 2013, p. 10

desarrollo que pretende pensar –sobre el trasfondo de estas realidades que venimos describiendo– formas de actualizar los ideales democráticos con el objetivo de incidir en la práctica política.

1.4 Práctica y teoría de la democracia

Tal vez resulte perfectamente adecuado preguntar por la pertinencia de una revisión histórica en torno al concepto de democracia, y sus implicancias prácticas como teóricas, en un trabajo que tiene fines prescriptivos en lo tocante a la cuestión de la legitimidad en el contexto de un modelo normativo particular, como es el deliberativo. A nuestro juicio, creemos que existen algunas razones de peso para realizar este repaso antes de presentar los lineamientos del modelo deliberativo de democracia. En especial, estimamos que atender a los diferentes desarrollos históricos de la democracia nos puede brindar un punto de vista para pensar, por un lado, los valores que se ven involucrados en la práctica democrática y, por otro, para tematizar la relación entre teoría y práctica de la democracia. La combinación de estos dos elementos puede ayudarnos a apreciar los aportes de la democracia deliberativa, objeto de nuestro trabajo.

La somera reconstrucción que ensayamos en los apartados anteriores nos muestra un desarrollo desigual de los elementos que consideramos constituyentes del ideal democrático. Esto es, no en todos los momentos los ideales de igualdad, autogobierno y libertad ocuparon el mismo lugar ni tuvieron la misma relevancia histórica. La importancia de estos aspectos depende de la época en la que nos centremos. El autogobierno, por ejemplo, conoció su punto máximo en el momento antiguo de la democracia. La forma directa de la democracia ejercida por el grupo reducido de ciudadanos griegos de la *polis* clásica fue la marca distintiva de la democracia antigua. La libertad se manifestaba justamente en esta capacidad del pueblo de dirigir por cuenta propia sus destinos; esto era motivo de orgullo entre los griegos, tal como aparece en la oración fúnebre atribuida a Tucídides: sólo los bárbaros tienen reyes o tiranos; los griegos, en cambio, son libres. La contracara de este escenario, muchas veces idealizado, fue, sin dudas, una noción reducida de igualdad, acotada a un grupo muy pequeño de ciudadanos que excluían a sectores amplios de la sociedad antigua.

La modernidad y, sobre todo, la época contemporánea plantean otra relación entre los ideales del gobierno democrático. En tiempos modernos, como vimos, la noción de

igualdad va cobrando una relevancia e importancia impensadas para los hombres del mundo antiguo. El pensamiento político moderno concibe una igualdad radical entre los hombres; no hay distinciones naturales que los separen, las diferencias entre éstos se darán de acuerdo con los lugares que ocupen en el entramado social. Por otro lado, también el ideal de autogobierno se ve matizado. La idea de una forma directa de democracia deja espacio a un gobierno ejercido por representantes, encargados de ejercer la voluntad popular que se le encomendó. La distancia entre gobernantes y gobernados es esencial a la concepción política tanto moderna como contemporánea. Por último, la libertad de modernos y contemporáneos se plasma en la idea de derechos inalienables protegidos por toda la ingeniería legal del Estado moderno.

Las coordenadas de la democracia contemporánea están dadas por formas representativo parlamentarias en las que la igualdad y la libertad de los ciudadanos están garantizadas por Constituciones y diferentes leyes. También el escenario actual de la democracia cuenta con un espacio público, encarnado tanto en instituciones estatales como en organizaciones no gubernamentales, que funciona como un lugar en el que se plantean demandas y debates que surgen del seno de la sociedad civil. Es en este espacio donde se manifiestan las iniciativas relativas a la ampliación de los derechos y libertades que son considerados como necesarios por la sociedad en un momento dado. Estas demandas para efectivizarse deben encontrar a su vez expresión en las instituciones representativas del Estado constitucional de derecho. Este espacio público no sólo expresa la igualdad y la libertad propia del régimen democrático contemporáneo, sino que, además, es producto justamente de la libertad y la igualdad. En otras palabras, sin libertad (sobre todo de expresión, esencial para el caso del espacio público) y sin igualdad no es posible pensar la democracia contemporánea.

La teoría contemporánea de la democracia, en especial aquella de corte normativo, debe atender a las condiciones en las que se desarrolla la realidad de la democracia, pero no sólo a la manera de una constatación, sino como el punto de partida para pensar otros escenarios posibles. La teoría normativa de la democracia –perspectiva que adoptaremos en nuestra investigación– debe ampliar las fronteras de lo políticamente posible, y proponer esquemas en donde los ideales del sistema democrático – autogobierno, igualdad y libertad– encuentren otra articulación posible que pueda satisfacer estándares más altos de justicia o racionalidad. En nuestro caso, nos ocuparemos de una teoría normativa de la democracia en particular, la democracia deliberativa. Aunque en las secciones siguientes trataremos de delinear los aspectos

centrales de este modelo, podemos, sin embargo, ahora precisar, aunque más no sea someramente, cuál es el aporte de este modelo teórico o más precisamente qué es lo que permite pensar.

En términos generales, un proyecto normativo se centra en la dimensión del *deber ser*. Esto es, su razón de ser consiste en señalar, por un lado, aspectos de la realidad que, a la luz de determinados argumentos, aparecen como no deseables, no racionales o simplemente injustos. Estas teorías proponen, por otro lado, maneras de remediar estos aspectos problemáticos que identifican previamente. La teoría deliberativa de la democracia es un exponente de esta vertiente normativa, pero cabe entonces preguntar, ¿cuál es el aspecto de la realidad democrática que esta teoría ve como defectuoso y para lo que propone una solución? Existe, para los teóricos de la deliberación, un déficit de legitimidad que la forma parlamentario-agregativa de la democracia no puede superar. Esta configuración contemporánea de la democracia, pensada exclusivamente bajo la forma de una agregación de intereses, no puede dar cuenta de un concepto amplio de legitimidad. Como nos ocuparemos de desarrollar en los apartados siguientes de este capítulo, esta concepción de la democracia se ocupa de pensar la dimensión de la legitimidad de las decisiones colectivas mediante la rehabilitación de la noción de deliberación entre ciudadanos entendidos como libres e iguales.

Toda teoría normativa de la democracia toma una determinada posición en relación a los principios ideales de la democracia. Se podría decir que cada formulación teórico prescriptiva busca privilegiar uno o más de los principios ideales de la democracia o, si no, reconfigurar la jerarquía que estos principios adquieren en la práctica política concreta. Al repensar la cuestión de la legitimidad a partir de la instancia de la deliberación, la teoría deliberativa parece recuperar el ideal del autogobierno o al menos la idea de una ciudadanía más involucrada con el devenir político. Por otro lado, este modelo implica la deliberación también conlleva una revalorización de la igualdad en un sentido que va más allá de la formalidad frente a la ley, como parece entender una interpretación meramente agregativa de la democracia. No puede haber deliberación en un sentido auténtico del término sin una noción sustantiva de la igualdad que se manifieste, como luego analizaremos, tanto a nivel de la participación de los ciudadanos como también a nivel propiamente de la argumentación que circula entre los mismos.

De esta manera, creemos, es que se plantea la relación entre la realidad de la práctica democrática y la teoría, en especial, aquella de corte normativo. Ésta última no trabaja sino sobre la manera en la que se da la democracia realmente existente e

identifica allí un aspecto mejorable. Por último, propone –de ahí su carácter prescriptivo– una manera de abordar ese déficit, la cual no es sino una alternativa para pensar los ideales democráticos que se dan en la práctica. La teoría de la democracia deliberativa es un ejemplo de este tipo de razonamiento político. En las páginas que siguen intentaremos mostrar esta característica. Antes, sin embargo, debemos atender a las especificidades de un planteo normativo y cuáles son las distancias que lo separan de una teoría puramente descriptiva.

2. APROXIMACIONES METODOLÓGICAS AL CONCEPTO DE DEMOCRACIA.

Existen dos posibles abordajes teóricos del fenómeno político en general, y particularmente de la democracia: un enfoque descriptivo y uno normativo. Cada opción teórica implica no sólo compromisos diferentes desde el punto metodológico y epistemológico, los cuales quedan expuestos de manera evidente en el tratamiento que ofrecen, sino también implican objetivos diferentes. Por eso, esta distinción se corresponde a una división entre las disciplinas que estudian la democracia. Mientras que las ciencias sociales –la politología, la sociología, la historia– se encargan del enfoque descriptivo (podríamos decir también, *empírico*), la filosofía (sobre todo en sus variantes prescriptivas), por su parte, trata la vertiente normativa de la democracia. En este sentido, se podría decir que hay dos usos diferentes del término ‘democracia’, cada uno correspondiente a un enfoque distinto. Sólo analizando cada perspectiva es posible identificar las particularidades y alcances de cada significado.

2.1. El enfoque descriptivo

El enfoque descriptivo analiza la forma concreta, existente de la democracia. Estudia las instituciones políticas, las formas de dominación y de participación de los ciudadanos, y la lógica interna de la articulación entre estas instancias. Estas variables suelen ser consideradas en casos concretos, situados en tiempo y lugar. Los acercamientos descriptivos analiza el *ser* de la democracia: estudian lo que la democracia fue, es o podrá ser. En sus reflexiones se excluye la dimensión axiológica sobre lo político.

“Las dimensiones empíricas de la democracia tratan de contestar a la pregunta '¿qué es y cómo funciona la democracia?'. Este enfoque persigue, pues, analizar cómo se manifiesta de hecho la democracia en una sociedad dada, su funcionamiento, sus instituciones, sus sujetos y actores, los comportamientos a ella asociados, los condicionamientos objetivos (económicos sociales, etc.) sobre los que opera, etc. La aspiración última de aquellos investigadores que eligen esta perspectiva empírica es la de construir un concepto de democracia que sea capaz de 'reflejar' analíticamente lo que la democracia es de hecho.”³⁴

A lo largo de la historia del pensamiento político y social es posible encontrar diversos ejemplos de un enfoque descriptivo sobre la democracia. Tal como señala Norberto Bobbio, los antecedentes más antiguos de un uso descriptivo del término ‘democracia’ pueden encontrarse en la tradición de las formas de gobierno³⁵. En la época contemporánea la reflexión descriptiva se centró en las formulaciones de las ciencias sociales, dedicadas al estudio de los diferentes aspectos de la sociedad moderna. En este sentido, los tempranos planteos de la sociología política pueden ser entendidos como ejemplos de un enfoque descriptivo con respecto a la democracia. Tomemos tan sólo un ejemplo de una definición característica de estas disciplinas.

En un arco que va de Max Weber hasta los planteos basados en la teoría de las elites de Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca y Robert Michels es posible encontrar una temprana reflexión, básicamente descriptiva de la democracia en el contexto de la incipiente sociedad de masas. Las definiciones de democracia que apreciamos en estos trabajos se enmarcan en el estudio del desarrollo del sistema capitalista, en el rol de la burocracia estatal y en la influencia que en este esquema tenían los diferentes actores sociales, destacando el papel de las elites. Los casos paradigmáticos a los que apelan estos planteos pertenecen a los países más desarrollados de Europa o a Estados Unidos. En su artículo sobre el socialismo Max Weber da una definición rudimentaria de democracia. Dice:

“Democracia puede significar una variedad infinitas de cosas. En sí misma significa simplemente que no exista desigualdad formal de derechos políticos entre las clases individuales de la población.”³⁶

³⁴ Del Aguila, R., *Manual de Ciencia Política*, Trotta, Madrid, 2008, p. 140

³⁵ Bobbio, N., *Estado gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, FCE, México, 1989, pp. 191-194

³⁶ Weber, M. “Socialism” en Peter Lassman (ed), *Weber Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 275

Por otro lado, en el apartado catorce (*La transformación autoritaria del carisma*) del tercer capítulo (*Tipos de dominación*) de *Economía y Sociedad* es posible encontrar una elaboración más compleja que vincula la democracia con una forma moderna de dominación. Allí sostiene:

“El principio de ‘elección’, una vez aplicado a los imperantes, como reinterpretación del carisma, puede ser aplicado al cuadro administrativo. Los funcionarios electivos, legítimos por confianza de los dominados y, por tanto, destituibles por una declaración de desconfianza, son típicos en ‘democracias’ de determinada naturaleza, por ejemplo, en Norteamérica.”³⁷

Finalmente, más adelante agrega:

“La ‘democracia plebiscitaria’ –el tipo más importante de la democracia de jefes– es, según su sentido genuino, una especie de dominación carismática oculta bajo la forma de una legitimidad derivada de la voluntad de los dominados y sólo por ella perdurable. El jefe (demagogo) domina de hecho en virtud de la devoción y confianza personal de su séquito político.”³⁸

En las definiciones precedentes es posible encontrar algunos elementos con los que definíamos el tipo de enfoque descriptivo de la democracia. Lo que se muestra aquí es un análisis de los elementos constitutivos de la forma democrática (incluso en una perspectiva histórica) y su imbricación. Se trata de una forma de dominación moderna que opera sobre la distinción entre gobernantes y gobernados (o “jefes” y “dominados” para ser fieles al lenguaje weberiano) y cómo se da el vínculo contingente entre ellos. No hay en el horizonte de este tipo de reflexión una alusión al polo normativo concerniente a esta forma de gobierno.

2.2. *El enfoque normativo.*

En los modelos prescriptivos la preocupación principal está centrada en el aspecto axiológico. La democracia es pensada de acuerdo con lo que debería llegar a ser. Por

³⁷ Weber, M., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, Madrid, 2002, p. 214

³⁸ Weber, M., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, p. 215

eso –y aunque no los desdeña del todo–, el enfoque normativo puede prescindir de referencias históricas concretas o, por lo menos, éstas no son imprescindibles para pensar las condiciones ideales de desarrollo de la democracia. En el mejor de los casos, la referencia particular a alguna experiencia precisa puede servir a modo de una ilustración de un determinado aspecto.

“Por su lado, aquellos que operan dentro del concepto normativo de democracia consideran el problema tratando de responder al interrogante ‘¿qué debería ser la democracia?’. En este caso de lo que se trata es de establecer los principios e ideales normativos a los que una democracia debería ajustarse para merecer tal nombre. En este contexto los investigadores normalmente analizan la democracia como un modo de vida particular en el que el ideal de fondo es la idea de autogobierno de los individuos y las comunidades humanas y el problema se presenta al intentar caracterizar la combinación adecuada de valores, instituciones, prácticas, etc., que resultan favorecedoras de aquel ideal.”³⁹

Analicemos con un poco más de detalle en qué consiste la naturaleza de un modelo normativo. En las perspectivas teóricas normativas se recurren a diversas estrategias de justificación relativas al *deber ser*. Éstas se caracterizan por ejemplificar altos grados de abstracción para dar cuenta de las pretensiones normativas de dichas formulaciones. Por eso es usual que en la exposición de los argumentos normativos se encuentren idealizaciones de circunstancias históricas, experimentos mentales e incluso situaciones contrafácticas. El ejemplo más conocido de una estrategia de justificación de estas características es la “posición original” que John Rawls desarrolla en *Teoría de la Justicia*.

Como vemos, la filosofía política en su vertiente normativa puede ser considerada como la disciplina por antonomasia que se ocupa de este tipo particular de enfoque centrado en la dimensión valorativa y prescriptiva. La filosofía política puede proveer de una argumentación tendiente a mostrar posibilidades normativas que podrían representar ventajas sobre los ejemplos políticos existentes. En este sentido, creemos, es que John Rawls le asigna a la filosofía política el papel de investigar “los límites de la posibilidad política practicable”⁴⁰.

³⁹ Del aguila, R., *Idibem*

⁴⁰ Rawls, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 26

Sin embargo, la caracterización de los modelos normativos nos parece aún incompleta. El elemento central de las reflexiones normativas de la democracia se encuentra en que éstas se piensan como *ideales* o, más precisamente, como *ideales regulativos* para la acción política. Ahora bien, ¿qué significa la cuestión de los *ideales regulativos*? Un breve recorrido conceptual puede contribuir a clarificar este asunto. Fue Immanuel Kant, al analizar los alcances del uso especulativo de la razón, quien primero mostró esta función rectora de los ideales. En su *Crítica de la razón pura*⁴¹, Kant dedica un espacio para analizar “el ideal de la razón pura”, el cual, como veremos enseguida, tiene implicancias prácticas concretas. Allí afirma:

“Sin desviarnos tanto hacia arriba, debemos confesar que la razón humana no sólo contiene ideas, sino también ideales que, a diferencia de los platónicos, no poseen fuerza creadora, pero sí *fuerza práctica* (como principios reguladores), y la perfección de determinadas *acciones* encuentra en ellos su base de posibilidad. (...) Aunque no se conceda realidad objetiva (existencia) a esos ideales, no por ellos hay que tomarlos por quimeras. Al contrario suministran un modelo indispensable a la razón, la cual necesita el concepto de aquello que es enteramente completo en su especie con el fin de apreciar y mediar el grado de insuficiencia de lo que es incompleto.”⁴²

Y más adelante agrega:

“Así ocurre con el ideal de la razón, que siempre tiene que basarse en determinados conceptos y servir de regla y arquetipo, sea para obrar de acuerdo con ellos, sea para efectuar valoraciones.”⁴³

Los ideales de la razón, para el filósofo alemán, están directamente relacionados con la dimensión práctica. Orientan la acción en una determinada dirección, independientemente de que un ejemplo de algún ideal pueda presentarse como antecedente. Los ideales de la razón constituyen un criterio de corrección para la acción que funciona para evaluar la práctica concreta que se da en la experiencia. El examen y la valoración de una acción no pueden agotarse en la comparación con casos ya

⁴¹ Más precisamente en el capítulo tercero del segundo libro de la Dialéctica Trascendental titulado, “El ideal de la razón pura”.

⁴² Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 2002, p. 486 (A569/B697-A570/B698) Las cursivas están en el original.

⁴³ Kant, I., *Op. Cit.*, p. 487 (A570/B698)

acontecidos. Puede ser el caso que todos esos ejemplos nunca hayan sido sino pobres realizaciones de un ideal que buscaban encarnar. El ideal regulativo que piensa Kant es una instancia puramente conceptual, independiente de toda experiencia dada, y a su vez rectora de la misma.

En la teoría política normativa contemporánea, Rawls también tematizó la tensión hacia el polo normativo que caracteriza a estos planteos. Nuevamente en *Teoría de la Justicia* propone una división útil que define la naturaleza de los enfoques normativos. En dicha obra distingue entre una *teoría ideal* y una *teoría no ideal*, a las cuales denomina “teoría de la obediencia total” y teoría “la obediencia parcial” respectivamente⁴⁴. La *teoría ideal* supone una situación hipotética en la que se imagina que las exigencias prescriptivas son plenamente reconocidas por los ciudadanos; de esta manera se dibuja el perfil de un modelo ideal de sociedad que sirve como modelo a emular, independientemente de que ese modelo sea alguna vez alcanzado. En el planteo del filósofo estadounidense la *teoría ideal* reviste de una prioridad conceptual sobre la *teoría no ideal*: la primera “ofrece la única base para una comprensión sistemática de los problemas más apremiantes”⁴⁵; si bien los problemas que trata una *teoría no ideal* son los asuntos cotidianos que deben enfrentar los ciudadanos de las sociedad existentes, la comprensión cabal de esos mismo problemas se logra recurriendo a los modelos que propone una *teoría ideal*.

Los modelos normativos de democracia sirven, a un tiempo, como ideales regulativos y teorías ideales. No dan cuenta de la historia de los procesos democráticos, sino que proveen de alguna clase de “regla y arquetipo” que pueda ayudar a pensar la condición ideal de algunos aspectos de la democracia. Estos modelos pueden servir no sólo como un ejemplo de ejercicio *crítico*, es decir, para determinar cuán lejos se encuentran algunas democracias de lo que se esperaría de ellas, sino además para plantear y diseñar mejores instituciones democráticas. En definitiva, el enfoque normativo de la democracia se ocupa del *ideal de democracia*.

Existen varios modelos normativos de democracia que ha sido objeto de discusión en los últimos años. Cada uno de estos modelos privilegia algún aspecto del sistema democrático y hace de este aspecto el punto a partir del cual pensar una posible reformulación de la democracia. El objetivo de estas reformulaciones está orientado a generar mejores condicione políticas, ya sea que se trate de mayores niveles de

⁴⁴ Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, FCE, Buenos Aires, 1995, p. 22

⁴⁵ *Ibidem*.

igualdad, obtener mayor calidad en la toma colectiva de decisiones o incluso proponer concepciones más robustas de legitimidad. Un modelo normativo de democracia, el cual será el objeto de la presente investigación, es el modelo de la democracia deliberativa, que describiremos en lo que sigue

3. DEMOCRACIA DELIBERATIVA

3.1. *Democracia deliberativa. Concepto, origen y crítica.*

El primer fenómeno al que nos enfrentamos cuando estudiamos esta corriente de pensamiento estriba en el hecho de que casi cada autor tiene su propia interpretación y definición y pone el acento en determinados aspectos. Consideremos algunas definiciones:

“La noción de la democracia deliberativa está enraizada en el ideal intuitivo de una asociación democrática en la cual la justificación de los términos y condiciones de esa asociación se realizan a través de la argumentación pública y el razonamiento entre ciudadanos iguales. Ciudadanos que en cuyo régimen comparten el compromiso de resolver sus problema de elección colectiva a través del razonamiento público, y de considerar sus instituciones básicas como legítimas en la medida en que éstas establecen el marco para la deliberación pública y libre.”⁴⁶

“La democracia deliberativa, en su sentido amplio, pertenece a la familia de concepciones según las cuales la deliberación pública de los ciudadanos entendidos como libres e iguales es el núcleo de la toma legítima de decisiones políticas y del autogobierno.”⁴⁷

“La deliberación es el debate y la discusión orientados a producir opiniones bien informadas y razonables en los cuales los participantes están dispuestos a revisar sus preferencias a la luz de la discusión, de la nueva información y de las aseveraciones hechas por otros ciudadanos. Aunque el consenso no

⁴⁶ Cohen, J., “Deliberation and Democratic Legitimacy” en Bohman, J, Rehg, W. (ed), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, MIT Press, Cambridge (MA), 1997, p. 72

⁴⁷ Bohman, J., “The Coming of Age of Deliberative Democracy”, *The Journal of Political Philosophy*: Vol. 6, N° 4, 1998, p. 401

necesitar ser el fin último de la deliberación y se espera que los participantes persigan sus intereses, lo que caracteriza a la deliberación, al menos en términos ideales, es un interés general en la legitimidad de los resultados (entendida ésta como una justificación frente a todos los afectados).”⁴⁸

“Aunque la deliberación pueda ser definida, en términos generales, como “una comunicación que induce a la reflexión sobre las preferencias, los valores y los intereses de una manera no coercitiva”, la democracia deliberativa implica una decisión vinculante para los participantes o para aquellos que están autorizados a hablar en su nombre. (...) La deliberación debería, en términos ideales, estar abierta a todos los afectados por esa decisión. Los participantes deberían tener igual oportunidad de influir en el proceso, tener iguales recursos y estar protegidos por los derechos básicos. El proceso de “dar razones” es obligatorio y central. En dicho proceso, los participantes deberían tratarse mutuamente con respeto e igual consideración. Deberían escucharse mutuamente y darse razones que los otros puedan comprender y aceptar. Deberían apuntar a encontrar términos justos de cooperación entre personas libres e iguales. Deberían hablar francamente. El criterio que distingue de manera más clara los mecanismos deliberativos de aquellos no-deliberativos para la decisión democrática es aquel ideal regulativo según el cual, el poder coercitivo debe estar ausente en los mecanismos puramente deliberativos. Los participantes no deben tratar de modificar el comportamiento de otros a través de la amenaza de sanción o el uso de la fuerza.”⁴⁹

Como vemos, es posible encontrar, en todos estos ensayos de definición, un núcleo común de puntos. Creemos que la perspectiva deliberativa podría entenderse a partir de la convergencia de tres aspectos: una redefinición del procedimiento democrático, haciendo hincapié en la dinámica de la deliberación; la instalación de un ideal de justificación y respeto mutuo entre los ciudadanos que guíe el diseño y la práctica de deliberación y, por último, un ideal de legitimidad de las decisiones políticas que vaya más allá de los estrechos límites que promovían las teorías agregativas. Analicemos estas tres características.

⁴⁸ Chambers, S., “Deliberative democratic theory”, *The Annual Review of Political Science*, Nº 6, 2003, p. 309

⁴⁹ Mansbridge, J. et al, “The Place of Self-Interest and the Role of Power in Deliberative Democracy”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 18, Nº 1, 2010, pp. 65-66

En primer lugar, la teoría deliberativa pone el acento en la deliberación entre ciudadanos libres e iguales (o entre sus representantes) como una estrategia de justificación de las decisiones tomadas por estos ciudadanos. Se trata de una forma de justificación política tendiente a producir decisiones vinculantes para todos a partir de la estrategia del intercambio racional de argumentos. Por eso es que se diferencia de cualquier diálogo o conversación silvestre; la democracia deliberativa pretende ser una manera de entender la política democrática, es decir, de lo que se trata en el fondo es la distribución de cuotas de poder que afectará a todos los ciudadanos por igual mediante decisiones vinculantes que afectaran directamente los términos y condiciones de su asociación.

En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, para poder reclamar sus credenciales políticas, la deliberación debe atender a una serie de condicionamientos. El diseño de la instancia de deliberación debe garantizar un trato imparcial entre todos los ciudadanos intervinientes en el debate, en el cual se garantice, además, la ausencia de coerciones externas. Es necesario que los ciudadanos que participen en la deliberación tengan posibilidades de presentar sus razones y argumentos sobre las temáticas debatidas, y de ser escuchados. La deliberación debe ser el ámbito en donde se manifiesta la reciprocidad y el respeto mutuo. El ideal de reciprocidad es una constante en todas las variantes de esta teoría normativa. Sólo respetando estas condiciones, la deliberación puede aspirar a encarnar una estrategia que posibilite una forma de razonamiento público a través del cual los ciudadanos puedan decidir sobre los asuntos públicos.

En tercer y último lugar, la democracia deliberativa pretende encarnar un ideal de legitimidad. El punto central al que apela es proyecto deliberativo es proponer un tipo de justificación basado en la horizontalidad entre los ciudadanos que deliberan y que atienden al ideal de reciprocidad al momento de dar razones a favor o en contra de un asunto en cuestión. El ideal de la deliberación es proponer una justificación mutua que pueda servir como base de un ideal de legitimidad más robusto que el de las versiones agregativas. De acuerdo con esto, una decisión puede aspirar a un grado más alto de legitimidad si es el resultado de una deliberación entre ciudadanos libres e iguales y en donde se verifican las condiciones a las que hacíamos referencia antes.

El modelo deliberativo tal como lo describimos previamente es una iniciativa teórica y prescriptiva reciente. Surgió por primera vez en los debates sobre el constitucionalismo estadounidense en la década del ochenta del siglo pasado, y fue

rápidamente tomada para pensar diversos aspectos del debate democrático. En la introducción a uno de los volúmenes colectivos más importantes sobre la democracia deliberativa, James Bohman y William Rehg sostienen que la misma expresión ‘democracia deliberativa’ fue acuñada por Joseph Bessette para argumentar contra algunas interpretaciones de la Constitución estadounidense⁵⁰.

A pesar de contar con una historia más bien breve, es posible establecer diversos momentos en el desarrollo de esta perspectiva. Cada uno de los cuales estaría marcado por una serie de preocupaciones particulares⁵¹. El primer momento estaría marcado por un intento de pensar los fundamentos del modelo deliberativo –las características conceptuales de la deliberación y algunas cuestiones fundamentales de este proyecto como la idea de legitimidad–. El segundo momento de la historia de la interpretación deliberativa de la democracia se centraría, por su parte, en el diseño de instituciones democráticas que puedan encarnar los ideales deliberativos. También a este período pertenecerían algunos desarrollos que tienden a considerar aspectos particulares de la deliberación, como por ejemplo, la dimensión epistémica de la misma. Por último, los trabajos más recientes de los demócratas deliberativos se centran en superar algunos obstáculos empíricos que no pueden ser anticipados desde una perspectiva puramente conceptual.

Si bien parece cierto que es posible encontrar distintos acentos en el derrotero de la teoría deliberativa, los pensadores de esta corriente siempre consideraron que su trabajo se erige en oposición a ciertas interpretaciones particulares de la teoría de la democracia. En otras palabras, la democracia deliberativa apareció como un intento de respuesta a los planteos considerados como realistas y, en especial, a aquellos que hemos denominado como agregativos de la democracia. Éstos proponen una concepción particular de la toma colectiva de decisiones; más precisamente entienden a las decisiones democráticas como el resultado de un proceso justo de agregación de preferencias o intereses previamente dados, los cuales no necesitan ningún tipo de justificación. Por otro lado, los ciudadanos, en estos esquemas agregativos, no tienen ninguna participación en el desarrollo y formulación de estos intereses, y son primordialmente considerados como sujetos apáticos y desinteresados por el destino de la cosa pública.

⁵⁰ Bohman, J., Rehg, W., “Introduction” en Bohman, J., Rehg, W. (ed), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, MIT Press, Cambridge (MA), 1997, p. xii

⁵¹ Bohman, J., “The Coming of Age of Deliberative Democracy”, p. 401

No es de extrañar que estas visiones abdujan de cualquier noción, aunque más no sea mínima, del bien común. Incluso algunas de las teorías agregativas más importantes van más allá y proponen abiertamente una analogía entre el mercado y el ámbito político. Sostienen que entre estas dos instancias existe una identidad estructural y que, por lo tanto, es esperable que el comportamiento que encontramos en el mercado (un espacio de libre competencia en el cual se da la competencia entre los productores de bienes y servicios) se encuentre también en el ámbito político (el cual sería entendido como un espacio en el que habría oferentes de propuestas políticas en competencia por el voto del ciudadano). La propuesta de Joseph Schumpeter expuesta en *Capitalismo, socialismo y democracia* (1942) encarna las características que detallamos.

En esta obra, el economista austríaco argumentaba que no es posible encontrar una noción de bien común unívocamente determinada, en la que todo el mundo pueda acordar mediante una argumentación racional. La conclusión que propone es que, para grupos e individuos diferentes, el bien común significa necesariamente cosas diferentes⁵². Su postura, que él mismo considera como una “opción más realista”⁵³ en comparación con aquellas que sí creían posible dar con alguna noción unívoca de bien, entiende al procedimiento democrático como un sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una competencia por el voto de los ciudadanos⁵⁴. Inspirado en la sociología política de su época, que consideraba a los ciudadanos como políticamente desinformados, apáticos y manipulables, Schumpeter sostenía una teoría elitista de la democracia⁵⁵.

Tal como se desprende de las características reseñadas más arriba, la democracia deliberativa entiende de una manera del todo distinta los aspectos centrales del proceso democráticos. Su objetivo general es proveer de la concepción política más justificable para lidiar con los desacuerdos morales en política⁵⁶ apelando a una deliberación reglada entre ciudadanos entendidos como libres e iguales y orientada a producir una decisión vinculante. El ideal de la justificación mutua, tal como lo señalamos antes, marca una distancia insalvable con las propuestas agregativas. La democracia deliberativa intenta contestar al *realismo* de las perspectivas agregativas mediante la apertura de una dimensión dialógica basada en la reciprocidad entre todos los

⁵² Schumpeter, J., *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Folio, Barcelona, 1996, 322-3

⁵³ Schumpeter, J., *Op. Cit.*, p.324

⁵⁴ Schumpeter, J., *Op. Cit.*, p.343

⁵⁵ Bohman J. y Rehg, W., *Op Cit*, p. x

⁵⁶ Gutmann A., y Thompson D., *Why deliberative democracy?*, Princeton, PUP, 2004, p. 10

involucrados. Esta teoría pretende ir *más allá del principio de agregación*: requiere que los ciudadanos vayan más allá de los intereses privados del “mercado” y que se orienten a los intereses públicos del “foro”⁵⁷. De esta manera, la política deliberativa constituye la alternativa contemporánea más interesante para reinstalar en el debate político la cuestión del bien común, entendido no ya como una noción densa y sustantiva, sino como el resultado de una instancia de intercambio racional de argumentos entre los ciudadanos.

3.2. Espacio público, ciudadanía y deliberación.

Como vimos previamente, la democracia deliberativa implica una serie de redefiniciones con respecto a aspectos centrales de la política democrática. Entre éstas conviene atender a dos elementos particulares: el espacio público y la concepción del ciudadano. Como intentaremos mostrar en este apartado, creemos que estas dos instancias no sólo se hayan íntimamente relacionadas, sino que también son esenciales en la comprensión de la teoría que estamos describiendo. Centremos nuestra atención en ellas.

Comencemos por la noción de espacio público. Desde sus orígenes griegos, la democracia estuvo siempre vinculada de manera inescindible con alguna noción de espacio público. Tal como lo señaláramos al describir el momento antiguo de la democracia, ese espacio, que alguna vez fue encarnado en el *ágora* griega, era el lugar privilegiado para la discusión política sobre la vida en común. En ese mismo espacio, más que en ningún otro, se manifestaba el ideal de la igualdad de todos los ciudadanos. Con la llegada de la modernidad y, sobre todo, bajo la influencia de los cambios radicales que propició, el espacio público fue redefinido y su concepto se enriqueció si lo comparamos con el acotado –y excluyente– sentido que tenía en la Antigüedad. El espacio público moderno incorpora una distinción con respecto a un espacio no-público, privado. Un espacio al cual la discusión política, al menos en primera instancia, no puede llegar. Paralela a esta distinción se da además el surgimiento de nuevas formas de expresión que ampliaron la noción moderna de espacio público. Nos referimos en especial a la aparición y expansión de la prensa en la Europa del siglo XVIII.

⁵⁷ Bohman, J. & Rehg, W., *Op. Cit.*, pp. xiii-xiv

Pero no es sino hasta la llegada de la era contemporánea en donde más explícita y directamente se plantea la relación entre democracia y espacio público. Esto ha quedado de manifiesto, en particular, en la obra del filósofo alemán Jürgen Habermas. En un diálogo permanente con el liberalismo y el republicanismo contemporáneos perfila un concepto de espacio público irrestricto y libre, esencial para una concepción dialógica de la democracia, tal como la que propone. El espacio público para Habermas es fundamentalmente el espacio que habilita y posibilita la comunicación entre los ciudadanos⁵⁸. Esto último conecta directamente con la democracia deliberativa.

No cabe duda de que a través del modelo deliberativo de democracia asistimos a una ampliación de la concepción tradicional de espacio público o, cabría mejor decir, que asistimos a una ampliación de la categoría misma de lo público. Creemos que la democracia deliberativa exige dos formas complementarias de lo público para hacer efectivas las pretensiones normativas a las que nos referimos anteriormente. En primer lugar, lo público refiere a un ámbito específico de discusión en el que los ciudadanos deliberan. Lo que la democracia deliberativa pretende es habilitar espacios de discusión e intercambio de argumentos que permitan a los ciudadanos no sólo formar sus preferencias sobre los asuntos debatidos, sino en los que se puede arribar a una decisión de carácter vinculante mediante esta práctica.

La deliberación política que este modelo postula como ideal de justificación política excede (aunque los incluye) a los órganos deliberativos tradicionales, como es el caso de los distintos parlamentos. Este tipo de deliberación corresponde exclusivamente a los representantes de los ciudadanos. Esta perspectiva normativa pretende, como uno de los objetivos de máxima, el descentralizar las decisiones democráticas. Esto implicaría habilitar espacios públicos en los cuales sean los propios ciudadanos sean los que deliberen sobre las cuestiones que los afectan directamente. Las últimas generaciones de demócratas deliberativos piensan particularmente en estas cuestiones al diseñar instituciones que puedan recuperar las exigencias de deliberación.

En segundo lugar, lo público hace referencia al contenido mismo de las deliberaciones que estos ciudadanos llevan adelante. La idea detrás de este requisito estriba en la posibilidad de hacer accesibles a todos los participantes las razones por las que alguien apoya (o no) una determinada iniciativa sometida a debate público. Esta

⁵⁸ Habermas, J., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998, Habermas, J. "Tres modelos normativos de democracia" en Habermas, J., *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999

exigencia que plantea este aspecto de lo público no sólo implica encarnar el ideal de reciprocidad, sino que también posibilita la deliberación misma. Amy Gutmann y Denis Thompson sostienen que “una justificación deliberativa ni siquiera empieza si aquellos a quienes está dirigida no pueden entender su contenido esencial”⁵⁹. Es decir, los argumentos que se esgrimen en una deliberación política deben estar expresados de tal forma que puedan ser aceptables a todos aquellos que participan de esa deliberación. Un argumento basado exclusivamente en, por ejemplo, perspectivas religiosas no podría ser aceptable por quienes no compartan los dogmas de dicha confesión; en ese sentido, un argumento así no podría aspirar al nivel de publicidad que propone la democracia deliberativa.

Es a partir de lo anterior que es posible entender la consideración que la perspectiva deliberativa tiene de la ciudadanía. Como lo decíamos al referirnos a los contrastes entre las orientaciones deliberativas y agregativas, el rol y la función del ciudadano son radicalmente diferentes para la interpretación deliberativa. De acuerdo con ésta, el ciudadano está llamado, en primer lugar, a justificar las decisiones que toma en el espacio público, está compelido a presentar argumentos para sostener (o no) las posiciones que apoya al discutir públicamente. Se trata de un rol evidentemente más activo, más comprometido que aquel que le reservaban las democracias elitistas u otras variantes basadas en la agregación de preferencias.

En el esquema deliberativo, la preferencia por la que se inclina un ciudadano no viene dada de antemano, sino que además existe la posibilidad de que esas preferencias cambien durante el proceso de intercambios de argumentos. Lo cual revela otro aspecto al que no conviene desatender: la deliberación es un proceso dinámico y esto se manifiesta particularmente en la modificación de las preferencias de los ciudadanos. Es esperable que en el proceso de justificación mutua de las preferencias se incorpore nueva información o se revelen aspectos problemáticos de las propuestas tratadas que lleven a los ciudadanos a rever sus posiciones iniciales con respecto a esos temas. Estas posibilidades, como resulta evidente, son posibilitadas exclusivamente por la instancia dialógica propia de la deliberación.

Por otro lado, la ciudadanía al participar de la propuesta deliberativa asume algunos compromisos morales ineludibles. El más importante de ellos es, como decíamos antes, el del respeto mutuo entre los ciudadanos. Escuchar, dar la palabra al otro para que

⁵⁹ Gutmann A. y Thompson, D., *Op Cit.*, p. 4

pueda expresar sus argumentos es una manifestación de reconocimiento del otro como digno de atención. Es justamente este ideal moral el que debe funcionar como una condición de la deliberación, sin el cual ésta no puede ser plenamente considerada como tal. A su vez, esto implica exigencias precisas e ineludibles en el diseño de la deliberación. La posibilidad de que los distintos ciudadanos participantes sean escuchados se convierte en una exigencia que debe ser atendida para poder propiamente de una democracia deliberativa.

3.3. *Decisión política y deliberación*

En las discusiones filosófico políticas contemporáneas resulta particularmente curioso notar que los críticos de la corriente deliberativa no alcancen a apreciar que el objetivo de ésta es lograr arribar a una decisión política de carácter vinculante. Basándose en una comprensión un tanto deficiente del rol de la deliberación y suponiendo que el solo objetivo de ésta es el consenso, los detractores de la corriente deliberativa la conciben como un proceso infinito de discusión que difiere permanentemente –cuando no lo evita– el momento de la decisión. Sin embargo, una mirada atenta a las consideraciones de los demócratas deliberativos sobre la decisión puede rebatir esas acusaciones.

Ante todo conviene entender que la teoría deliberativa no pretende necesariamente reemplazar los mecanismos y las instituciones de la democracia representativa. El carácter representativo de la democracia contemporánea es, como vimos anteriormente, una de las características más importantes de la política actual. Como vimos previamente, el tamaño y la complejidad de las sociedades actuales (incluso el caso de las menos desarrolladas) no permite otra forma de administración que no sea la representación. El objetivo de la deliberación democrática no es la abolición ni la supresión de la representación política y la vuelta a una forma de democracia directa *à la griega* antigua. Es más: algunas de las estrategias deliberativas están pensadas exclusivamente para los órganos deliberativos⁶⁰. Pero incluso reconociendo que algunos proyectos deliberativos tienen una idea de la deliberación que supondrían innovaciones

⁶⁰ Como ejemplo de esto último es posible apelar a la formulación de la razón pública de que John Rawls presenta en la última parte de su obra, más precisamente en *Liberalismo Político*. Esta forma de razonamiento político es un antecedente directo de las propuestas deliberativas (muchos teóricos de esta corriente reconocen su deuda con el último Rawls), y esta pensada para tratar cuestiones de justicia fundamental (aspectos de justicia básica y esencias constitucionales) en ámbitos propiamente políticos como el Parlamento, la Suprema Corte de Justicia y el discurso de los funcionarios políticos.

institucionales⁶¹, estas iniciativas funcionarían, en el mejor de los casos, como complementarias a las instituciones encargadas de gestionar las decisiones políticas.

Los demócratas deliberativos tampoco piensan que las deliberaciones entre ciudadanos deban ser discusiones eternas sobre los asuntos políticos. Quienes apoyan los postulados de la interpretación deliberativa de la democracia están plenamente conscientes de que se trata de una estrategia primordialmente orientada a la toma colectiva de decisiones y no necesariamente al esclarecimiento de alguna verdad. Y el tiempo, en política, es un bien escaso y, por lo tanto, valioso. Cerrar la deliberación resulta ser un momento tan importante como el otorgado a la exposición de los diferentes argumentos sostenidos por los ciudadanos⁶².

En definitiva, la democracia deliberativa se asume como una perspectiva política normativa que pretende mejorar la toma colectiva de decisiones apelando a la deliberación entre ciudadanos libres e iguales. En tano perspectiva política reivindica como esencial el momento de la toma de la decisión política de acuerdo con determinadas estándares y valores que garantizarían un mayor nivel de justicia y legitimidad. No busca evitarla, ni diferirla como gustan decir sus detractores. Por el contrario, la cuestión de la decisión en la versión deliberativa de la democracia tiene algunos aspectos interesantes para destacar. Incluso podríamos decir que atender a la manera que la democracia deliberativa tiene de concebir la decisión política puede ayudarnos a comprender algunos aspectos centrales del problema de la decisión en la democracia en general.

Basándose en los argumentos presentados por Jon Elster (y perfeccionándolos), José Luis Martí propone, al ofrecer su propia comprensión de la democracia deliberativa, entender el fenómeno de la decisión democrática a partir de la relación entre tres principios: el de la argumentación, el de la negociación y el del voto. Al atender a los casos reales, dice Martí, de toma de decisiones en las democracias existentes asistimos a un proceso en el que dichos principios se vinculan, se mezclan⁶³. En dichas combinaciones es posible encontrar que uno de estos principios prima sobre

⁶¹ Un ejemplo de estas estrategias son las *deliberative polls* que piensa Fishkin. Ver Fishkin, J., *When the People Speak. Deliberative Democracy and Public Consultation*, Oxford University Press, Oxford, 2009

⁶² Philippe Urfalino en *Cerrar la deliberación. Teoría de la decisión colectiva* desde una perspectiva estrictamente sociológica y descriptiva se encarga de analizar cómo es el momento de dar por finalizada la deliberación y adoptar una decisión colectiva en aquellas instituciones que deciden apelar a estrategias deliberativas para regular sus funciones. Ver. Urfalino, P., *Cerrar la deliberación. Teoría de la decisión colectiva*, Prometeo, Buenos Aires, 2013.

⁶³ Martí, J.L. *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*, Marcial Pons, Madrid / Barcelona, 2006, p. 41

los otros dos restantes. De acuerdo con las diferentes combinaciones entre estos principios tendremos diferentes tipos de modelos democráticos.

Frente a la clasificación de estos principios que regirían la toma de decisiones democráticas, conviene atender cuáles son las implicancias conceptuales de cada uno de ellos. Más precisamente, cada principio conlleva un tratamiento especial de las preferencias de los ciudadanos, y a partir de ese tratamiento se elaboran las distintas maneras de la toma colectiva de decisiones. Resumamos someramente los puntos centrales de cada uno de estos principios. Si tomamos el principio del voto, vemos que las decisiones colectivas se basan en preferencias individuales de cada uno de los ciudadanos. Esas preferencias expresadas en el voto, luego de su expresión, son agregadas a través algún tipo de procedimiento; la regla de la mayoría suele ser el mecanismo más utilizado. Por otra parte, si consideramos ahora el principio de negociación somos testigos de un pasaje desde las preferencias individuales a la decisión colectiva mediante una transformación estratégica de las preferencias individuales llegando así a un consenso estratégico entre las partes. Por último, el principio de argumentación se basa en un intercambio desinteresado de razones en favor de una propuesta concreta y se busca una transformación racional de las preferencias⁶⁴.

Nunca existirá de hecho una democracia basada exclusivamente en uno de los principios mencionados. Toda democracia no será sino una negociación entre estos tres polos que tensionan la decisión colectiva. A lo más que podemos aspirar es a la prevalencia de uno de ellos sobre los dos restantes. De esta manera es justamente cómo Martí entiende a la democracia deliberativa y a la cuestión de la decisión política:

“Lo que propone la democracia deliberativa, entonces, es que impere el principio de argumentación, sin excluir por ello la presencia, en alguna medida, de componentes de los otros dos ideales.”⁶⁵

Esto no hace sino revelar la complejidad del ideal deliberativo. Este no pretende resolver todas las cuestiones políticas apelando a una idea de consenso (otro elemento en el que se centran los críticos de esta corriente), ni considera que la deliberación es incompatible con otras formas de la decisión política. Es más: muchos teóricos de la deliberación reconocen que esta estrategia tiene límites y sostienen que muy

⁶⁴ Martí, J.L., *Op. Cit.*, pp. 47-50

⁶⁵ Martí, J.L., *Op. Cit.*, p. 51

corrientemente serán necesarios algunos procedimientos agregativos para tomar decisiones. En particular, algunos sugieren que en una deliberación en la que no pueda alcanzarse un consenso es necesario apelar a una votación posterior. ¿Significa esto volver al concepto agregativo de la democracia frente al cual la perspectiva deliberativa se había opuesto en sus inicios? Ciertamente no. Existe la convicción de que no resulta lo mismo apelar a procedimientos agregativos habiendo o no deliberado previamente las preferencias y los intereses en cuestión.

Este es un punto central en el argumento a favor de la democracia deliberativa. Optar por la regla de la mayoría luego de haber deliberado las opciones resulta diferente a elegir ese procedimiento sin haber discutido las diversas posibilidades disponibles. La deliberación permite acceder a un nivel más alto de conocimiento sobre el asunto tratado, permite la modificación de las creencias o preferencias con las que los participantes ingresaron a la deliberación e incluso es posible suponer que haya quienes que abandonen algunas de sus posiciones a favor de otras como resultado de una deliberación en las condiciones que detallamos más arriba. La democracia deliberativa, incluso cuando es necesario apelar a una forma agregativa para la toma de decisiones, permite alcanzar un nivel mayor de reflexividad que, como resulta evidente, pone al conjunto de ciudadanos en una situación mejor para considerar las opciones disponibles.

* * *

En este capítulo intentamos plantear las bases teóricas de nuestro trabajo al tratar de destacar tres aspectos en particular. En primer lugar, intentamos (a partir de un contraste histórico) poner de relieve la particularidad de la condición democrática contemporánea y su especificidad en la comprensión de los ideales de cualquier sistema democrático. En segundo lugar, aclaramos las condiciones más importantes del enfoque metodológico que seguiremos de aquí en adelante. Nos referimos, por supuesto, al enfoque prescriptivo, el cual por naturaleza apela a dar cuenta de un teoría ideal centrada en la dimensión del deber ser. Por último, ensayamos una presentación de la democracia deliberativa que pretendió no ser sólo descriptiva, sino que además buscó persuadir sobre las ventajas que el modelo deliberativo tiene sobre las alternativas agregativas que describimos. Creemos que el ideal deliberativo puede ser justificado en virtud de algunas de sus concepciones –tales como la del espacio público, la justificación pública o el ideal de ciudadanía–, las cuales representan interpretaciones más amplias (y sobre las que se puede imaginar estándares más altos de justicia) que las

defendidas por las posiciones teóricas rivales, en especial, aquellas que reivindican alguna forma de realismo, tales como las posiciones agregativas que estuvimos describiendo.

CAPÍTULO SEGUNDO

AUTORIDAD, JUSTIFICACIÓN POLÍTICA Y LEGITIMIDAD

El objetivo del presente capítulo será delimitar y precisar el concepto de legitimidad política. Sin embargo, creemos que dicha tarea no puede —o quizás, no convendría— llevarse a cabo sin atender previamente a una serie de nociones que se vinculan directamente con la idea de legitimidad política. Nos referimos en particular a los conceptos de autoridad, obligación y justificación política. Este capítulo se dividirá, entonces, en tres partes. La primera estará dedicada a precisar los conceptos de autoridad política y su relación con la noción de obligación. En el segundo tramo nos ocuparemos de analizar el rol de la justificación política, e intentaremos destacar la importancia que este elemento adquiere en la modernidad para concebir al poder político legítimo. Por último, en la tercera sección, nos ocuparemos (intentando recuperar todo lo anterior) exclusivamente del concepto de legitimidad política. Intentaremos allí precisar las diferentes interpretaciones disponibles del mismo, y definiremos un primer acercamiento a este concepto, objeto central en nuestra investigación.

1. AUTORIDAD Y OBLIGACIÓN

La autoridad política y su contracara, la obligación, son conceptos centrales del pensamiento político que se ponen en juego al momento de definir la noción de legitimidad política. Por eso creemos pertinente especificar previamente lo que aquí entenderemos por autoridad política y obligación como un paso anterior y necesario en la tarea de definir la legitimidad. Para dar cuenta de esto indagaremos en los diferentes usos (lo que implicará también atender a la dimensión histórica) de estas nociones con el fin de llegar a definiciones lo suficientemente operativas de estos conceptos.

1.1. El concepto de autoridad política

¿Qué es la autoridad? Esta pregunta, en apariencia simple, requiere de una serie de precisiones para responderla. En primer lugar, habría que identificar y distinguir un aspecto práctico de la consideración teórica en torno a la autoridad. Esto es, nuestra primera experiencia de la autoridad es eminentemente práctica. La autoridad se nos presenta, ante todo, como una realidad práctica, es decir, como un componente

inherente a la mayoría de las relaciones sociales de las que formamos parte. Desde la relación entre un subordinado y un superior en un contexto laboral hasta la distinción entre gobernantes y gobernados a nivel político, las relaciones de autoridad cruzan toda la sociedad imponiendo determinadas obligaciones y prerrogativas a ambas partes. Precisar en qué consiste el concepto mismo de autoridad constituye una tarea un tanto diferente.

El concepto de autoridad no resulta fácil de precisar. Esta dificultad estriba, a nuestro juicio, en su carácter equívoco. El vocablo 'autoridad' puede nombrar una serie de fenómenos heterogéneos y que además, en muchos casos, pertenecen a ámbitos diversos o distantes uno del otro. Este hecho, constatable por cualquiera que se detenga a reflexionar acerca de los diferentes usos que en nuestra experiencia asignamos a la expresión 'autoridad', impone ciertos recaudos metodológicos para comenzar a tratar el problema de su definición. Por eso creemos que un intento como éste debe comenzar por una distinción aunque más no sea somera entre las distintas acepciones que tiene este término o, por lo menos, entre aquellas interpretaciones más usuales.

Para arrojar un poco de luz sobre este tema conviene realizar una distinción que consideramos importante. Existen, en principio, dos maneras de entender el concepto de autoridad, las cuales son paralelas a los usos reflejados en las expresiones *ser una autoridad* y *tener autoridad*. Esto quiere decir que habría, en primer lugar, una autoridad teórica, y en segundo lugar, una autoridad práctica. El caso del primer tipo de autoridad, la teórica, lo representa el caso de alguien en posesión de un conocimiento específico y, por lo tanto, no accesible a todos. Para ilustrar esto imaginemos el caso de un científico renombrado en lo que respecta a su ámbito de trabajo. De un físico, digamos, versado en la entropía y en los procesos de conservación de la energía decimos que es una autoridad en termodinámica.

A partir de lo anterior podemos sacar algunas conclusiones provisorias sobre lo que significa ser una autoridad. En primer lugar, se trata de alguien que *es una autoridad* en un ámbito preciso, en este caso, en una rama de la física. La autoridad en términos de conocimiento siempre es contextual en un doble sentido. Ésta se circunscribe exclusivamente al ámbito de preciso del conocimiento que estamos tratando, y esa experticia siempre es relativa al estado del conocimiento de su entorno. El mismo científico puede ser una autoridad entre los profesores del departamento de su universidad, pero probablemente no lo sea (o lo sea en menor grado) en relación con el ganador del último premio Nobel en física. En segundo lugar, la opinión del experto da

a quienes lo escuchan razones para creer las proposiciones que enuncia sobre el objeto preciso de sus estudios. La condición de experto, o como decimos aquí el hecho de *ser una autoridad*, nos hace suponer que quien es considerado de esta manera está en posesión del mayor número posible de proposiciones correctas sobre un fenómeno y que, además, tiene la menor cantidad posible de proposiciones erróneas sobre el mismo hecho. A este tipo de saber experto también se lo suele denominar autoridad epistémica y sobre él volveremos, sobre todo, en el capítulo final de este trabajo.

Al decir que alguien tiene autoridad nos estamos refiriendo, en cambio, a una situación diferente; aludimos en especial a otro tipo de autoridad, la práctica. El objetivo de ésta no es proveer de razones para creer, sino en cambio, otorgar razones para actuar. No se funda en la posesión de un tipo de conocimiento específico en un área precisa, sino en la capacidad de influir sobre las voluntades de otros. La autoridad práctica impone un curso de acción que quienes se encuentran bajo ella deben seguir. La autoridad política es el caso más claro de la autoridad práctica; los mandatos que surgen de este tipo de autoridad –por ejemplo, las ordenes proferidas por quien ejerce el poder ejecutivo– no implican un valor veritativo sobre un hecho particular, sino que su objetivo es modificar y dirigir la conducta de aquellos a quienes están dirigidos esos mandatos –es decir, los ciudadanos bajo la influencia de dicho poder–. Se trata de alguien que *tiene autoridad*.

Afirmar que la autoridad política es el caso más representativo del tipo de autoridad práctica no agota su definición. A poco de recorrer las distintas versiones de este concepto es posible comprobar que existen no pocas diferencias en torno a la consideración de las características mínimas que la autoridad política debería revestir. Algunas, por ejemplo, no alcanzan a captar la especificidad de este tipo de autoridad, y suelen asimilarla a fenómenos diferentes. Por ejemplo, hay quienes la suelen confundir con o asimilar a conceptos como el de violencia o la mera coerción. Incluso, desde posiciones contrarias, algunos han llegado a pensar que se trata de un concepto irrelevante desde el punto de vista moral para describir la realidad del Estado. En este último punto nos referimos, por supuesto, a posturas cercanas a los planteos anarquistas⁶⁶.

⁶⁶ Creo que en este sentido no debemos entender moral en un sentido lo más amplio posible evitando identificar ese término con ninguna doctrina en particular. Para el anarquismo, el Estado es una instancia inmoral en sí misma al someter a las personas que viven bajo su influencia.

Nuestra valoración de la autoridad es distinta a estas posiciones. En primer lugar, asumiremos que el concepto de autoridad política no es irrelevante o superfluo como puede sugerir el anarquismo, tampoco consideraremos aquí que su carácter vinculante puede ser subsumido a, o reemplazado por, razones distintas de los dictados que emanan de la misma autoridad (estas opiniones también suelen ser un lugar común en las formulaciones contemporáneas del anarquismo). A nuestro parecer, la autoridad política tiene un carácter específico, distinto de otras fuentes normativas como pueden ser los dictados morales o religiosos. En este sentido, la autoridad política goza de autonomía con respecto a otros tipos de autoridad que también pretenden influir en las voluntades. En segundo lugar, estimamos que el concepto de autoridad política necesita ser diferenciado de otras instancias a las que se la suele asimilar; más precisamente, nos referimos a la distinción entre autoridad política y violencia.

Tal como veremos más adelante, cuando nos dediquemos a la concepción de autoridad que plantea Hannah Arendt, es necesario distinguir entre estas dos nociones. Si bien la apelación a la fuerza física –lo cual implica necesariamente alguna forma de violencia– es una prerrogativa exclusiva de quien ejerce legítimamente la autoridad, ésta no puede reducirse exclusivamente al uso de la fuerza; por otro lado, no siempre la violencia es un indicador de que estamos ante la presencia de la autoridad legítima. Para considerar la legitimidad de la autoridad es necesario prestar atención al cumplimiento de algunas condiciones específicas. En lo que sigue tendremos en cuenta estas precauciones y nos referiremos en particular a la autoridad entendida sobre todo en un sentido normativo y particularmente como autoridad política legítima.

Intentemos precisar ahora qué es efectivamente la autoridad política. La característica inherente de la autoridad, es decir, aquella sin la cual no sería posible hablar propiamente de ésta, puede ser resumida al decir que la autoridad (sobre todo la autoridad práctica) implica una determinada capacidad para realizar ciertos tipos de acciones. Más precisamente, es la capacidad que revisten ciertos sujetos de reclamar obediencia a otros con respecto a determinados asuntos y en relación a circunstancias precisas. En otras palabras, la autoridad implica distinciones entre aquellos que detentan el poder y aquellos que no, y sobre los ámbitos y temas específicos en los que ese poder se ejerce. En este sentido, la definición que propone Hannah Arendt resulta esclarecedora para nuestros fines:

“La autoridad siempre demanda obediencia y por este motivo es corriente que se la confunda con cierta forma de poder o de violencia. No obstante, excluye el uso de medios externos de coacción: se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa. Por otra parte autoridad y persuasión son incompatibles, porque la segunda presupone la igualdad y opera a través de un proceso de argumentación. Cuando se utilizan los argumentos, la autoridad permanece en situación latente. Ante el orden igualitario de la persuasión se alza el orden autoritario, que siempre es jerárquico. Si hay que definirla, la autoridad se diferencia tanto de la coacción por la fuerza como de la persuasión por argumentos. (La relación autoritaria entre el que manda y el que obedece no se apoya en una razón común ni en el poder del primero; lo que tienen en común es la jerarquía misma cuya pertinencia y legitimidad reconocen ambos y en la que ambos ocupan un puesto predefinido y estable.)”⁶⁷

La autoridad política, entendida como una clase específica de autoridad práctica, entraña relaciones inherentemente asimétricas entre aquellos que detentan esta capacidad de reclamar obediencia y aquellos sobre los que recae el deber de obedecer los mandatos que emanan de esa autoridad. Por eso, autoridad y persuasión se excluyen mutuamente; esta última implica una igualdad que evita la coacción de uno sobre otro y, por lo tanto, la influencia en el otro se da sólo mediante el consentimiento. La autoridad funciona de una manera del todo diferente. Tal como lo planteó Joseph Raz, la autoridad conviene ser entendida en términos de las razones prácticas de los agentes. La característica definitoria de la autoridad es la de proveer razones a un agente para que ese agente realice una determinada acción. En palabras del propio Raz:

“[Una persona] X tiene autoridad sobre [otra persona] Y si su dicho 'que Y Φ ' es una razón para que Y Φ .”⁶⁸

La posición de Raz se completa con la aclaración de que la autoridad no sólo otorga razones prácticas para realizar Φ , sino que además (y al mismo tiempo) excluye las razones que puedan darse para no realizar Φ . Esto es, la autoridad no sólo implica seguir un determinado curso de acción, sino que además implica obviar las alternativas que podamos pensar a ese curso de acción. Las implicancias de esta concepción de la

⁶⁷ Arendt, H., “¿Qué es la autoridad?” en Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ed. Península, Barcelona, 1996, pp. 102-103

⁶⁸ Raz, J., *La autoridad del derecho. Ensayos sobre derecho y moral*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985, p. 27

autoridad son claras: la autoridad nos exime de nuestra propia evaluación moral o estratégica al momento de seguir una orden; de hecho, las excluye.

“Pero quien manda no trata meramente de modificar la balanza adicionando una razón para la acción; trata de crear una situación en la cual el destinatario hará mal en actuar en base a la balanza de razones; coloca su autoridad en el lugar del juicio del destinatario en base a la balanza de razones.”⁶⁹

Como dijimos, la autoridad no busca persuadir “adicionando una razón para la acción”, sino que excluye cualquier otra consideración o cálculo más allá de lo que sostiene la misma autoridad. De ahí que los mandatos de la autoridad no tengan que adecuarse a un contenido definido de antemano. Esto puede plantear la objeción según la cual, la autoridad, de acuerdo con lo que está planteando Raz, nos impide el ejercicio de la autonomía. Sin embargo, bien mirada, la autonomía parece salir intacta de esta concepción de la autoridad. Colin Bird lo explica de la siguiente manera:

“De acuerdo con Raz, las autoridades reemplazan nuestras razones para actuar de una manera en vez de otra. Pero esto no implica que los sujetos deban renunciar a sus creencias personales acerca de cómo la autoridad decidió sobre el asunto. Sólo se nos pide que acatemos, que dejemos que la autoridad determine nuestra acción. Pero todavía somos libres de creer que, digamos, es seguro excederse más allá del límite de velocidad en una ruta determinada. Las autoridades sólo esperan que nosotros adecuemos nuestras acciones a sus deseos; pero no esperan que cambiemos nuestras creencias acerca de la corrección de sus directivas.”⁷⁰

Por último, cabe señalarse que las relaciones de autoridad están circunscriptas a los ámbitos propios y específicos que conciernen a esa autoridad; la autoridad no se extiende a todos los dominios de la vida de quienes se encuentran bajo su influencia. La autoridad de un Estado, por ejemplo, puede exigir la obediencia de los ciudadanos que viven en su territorio con respecto, digamos, al pago de los impuestos; sin embargo, este mismo Estado no puede imponer (sobre todo si se respetan las pretensiones de neutralidad que caracterizan a gran parte de las democracias liberales existentes) a esos

⁶⁹ Raz, J., *Op.Cit.*, p. 40

⁷⁰ Bird, C., *An Introduction to Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 171

mismos ciudadanos opiniones morales o religiosas con las mismas pretensiones de obediencia.

En síntesis, podríamos afirmar –tal como pertinentemente lo señalara Leslie Green– que la autoridad es una relación social triádica entre un superior, un sujeto y un rango de acción. Quien sea que ejerza la autoridad lo hace sobre un grupo particular de personas y sobre algunos asuntos particulares⁷¹. Retomando el ejemplo del Estado que mencionamos podemos decir que su autoridad no alcanza, en primera instancia, a ciudadanos extranjeros que no habiten dentro los límites de su jurisdicción. La peculiaridad de la autoridad es que, al interior de esta relación triádica, quien ejerce la autoridad tiene la capacidad de crear acciones vinculantes. El ejercicio de la autoridad crea realidades que aparecen como objetivas a los ojos de quienes se encuentran con el deber de cumplir con ellas. En otras palabras, “los mandatos de la autoridad legítima son hechos del mundo que constituyen razones para actuar”⁷².

1.2. El concepto de obligación política

Ocupémonos ahora del concepto de obligación política. En términos generales, la obligación política hace referencia a una obligación particular: la de los ciudadanos de cumplir las leyes promulgadas por su propio Estado. De esta manera, podrá pensarse, la obligación política es la contracara de la autoridad que definíamos previamente. Si la autoridad, tal como concluimos en el apartado anterior, es una capacidad particular, la de reclamar obediencia a los ciudadanos sobre los asuntos propios y específicos del Estado; la obligación política, por su parte, es lo que mueve a cumplir con los mandatos de la autoridad manifiestos en las leyes y mandatos. Esta primera conclusión sobre la obligación política tiene implicancias sobre las que conviene detenerse.

Creemos que atender a la dimensión histórica de este concepto puede ayudarnos a dar cuenta de la profundidad de las implicancias que el mismo conlleva. La cuestión de la obligación política es tan antigua como el problema de la autoridad y sus aristas no son menos complicadas. Incluso puede remontarse a la Antigüedad misma. Una noción un tanto rudimentaria de la obligación política puede encontrarse ya en el temprano

⁷¹ Green, L., *The authority of the state*, Clarendon Press, Oxford, 1988, p. 42

⁷² Raz, J., *Op. Cit.*, p. 41

diálogo platónico *Critón*⁷³. Resumamos en lo esencial la postura del joven Platón con respecto a la obligación política. La acción del diálogo toma lugar luego del juicio que halló culpable a Sócrates de impiedad y de intentar corromper a los jóvenes. Mientras Sócrates esperaba el cumplimiento de su condena, el personaje de Critón se le aparece e intenta, mediante diversos argumentos, persuadir a Sócrates de escapar de la condena a muerte que lo esperaba. Sócrates rechaza y refuta los argumentos de Critón amparándose en lo que podemos considerar una formulación de la obligación política.

En el famoso pasaje del diálogo conocido como *la escena de las Leyes* Platón desarrolla una teoría de la obligación política según la cual un ciudadano debe cumplir con aquello que le impone el Estado, incluso cuando esto puede resultar abiertamente injusto, como era el caso de la condena del propio Sócrates. Esta posición (que parece prefigurar en lo esencial la interpretación positivista de la legitimidad) no prevé ningún criterio de corrección independiente de la decisión de los jueces. El argumento a favor de la obligación política que las Leyes le presentan a Sócrates consta de dos partes. En primer lugar, desobedecer a las leyes es atentar contra el ideal de unidad del Estado. La tesis de Platón que presenta en este pasaje parece sugerir que de la obediencia a las leyes depende la estabilidad del Estado.

“¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados?”⁷⁴

En segundo lugar, Platón desarrolla una posición que bien podría entenderse como un antecedente de la teoría del consentimiento tácito que caracterizó a algunos planteos contractualistas del siglo XVII.

“El que de vosotros se quede aquí viendo de qué modo celebramos los juicios y administramos la ciudad en los demás aspectos, afirmamos que éste, de hecho, y esta de acuerdo con nosotras en que va a hacer lo que nosotras ordenamos...”⁷⁵

⁷³ Martin, R., “Political obligation” en Bellamy, R. & Mason, A. (eds), *Political concepts*, Manchester University Press, Manchester y New York, 2003, p.41

⁷⁴ Platón, *Critón*, 50b en Platón, *Diálogos I.*, Gredos, Traductor: J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Madrid, 1982

⁷⁵ Platón, *Critón*, 51e

Y si en este diálogo de Platón podemos encontrar una incipiente teoría del consentimiento como base de la obligación política, es, como dijimos, en los contractualistas modernos –sobre todo en Locke– en donde esa teoría aparece madura. En el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, John Locke se pregunta por la distinción entre el consentimiento tácito y el consentimiento expreso, y sobre todo por el alcance de la obligación de un consentimiento como el primero. La respuesta de Locke no deja lugar a dudas:

“... todo hombre que tiene posesiones o disfruta de alguna parte de los dominios de un gobierno está con ello dando su tácito consentimiento de sumisión; y mientras siga disfrutándolas, está tan obligado a las leyes de dicho gobierno como cualquier otra persona que viva bajo el gobierno en cuestión; (...) en efecto, ha de entenderse que ha un tácito consentimiento de sumisión en el mero hecho de estar dentro de los territorios de ese gobierno.”⁷⁶

Según Locke, el consentimiento a la existencia del Estado no es un momento de asentimiento positivo; por el contrario –si nos atenemos exclusivamente al fragmento citado–, el consentimiento se renueva de manera implícita a cada instante en el que hacemos uso y disfrutamos de todas las ventajas que sólo son posibles a partir de la existencia del Estado. En otras palabras, los ciudadanos no consienten abiertamente a la existencia del Estado, sino que consienten los efectos de la existencia del Estado. Lo que parece subyacer a la tesis del consentimiento tácito que propone Locke es la idea de que no es posible querer los efectos sin querer, al mismo tiempo, la causa. Por lo tanto, si queremos hacer uso de los beneficios del Estado, debemos consentir su existencia. De esta manera, permanecer en los territorios de un Estado y hacer uso de lo que provee es el signo manifiesto de la aceptación de la obligación política.

Sin embargo, la postura del consentimiento tácito no fue la única alternativa que vislumbraron los contractualistas para pensar la justificación de la obligación política. También es necesario atender a la formulación del consentimiento hipotético. La figura del consentimiento hipotético difiere en algunos puntos del consentimiento tácito. Como exponente del tipo de consentimiento hipotético, destaca particularmente la figura de Thomas Hobbes. Es particularmente en el *Leviathan* donde se expone de manera más clara la perspectiva del consentimiento hipotético. Mediante este tipo de consentimiento

⁷⁶ Locke, J., *Op. Cit.*, p. 130

Hobbes justificaría la aceptación del contrato que daría nacimiento al Estado y a la consiguiente obligación política.

La estrategia de Hobbes redefine la función y la importancia de los elementos del esquema tripartito, común a todos los iusnaturalistas: estado de naturaleza, pacto y estado civil. Hobbes con una mirada marcadamente más pesimista que la de Locke articula el consentimiento desde el propio estado de naturaleza, la supuesta condición *natural* del hombre. El estado de naturaleza, es decir, la construcción ficcional que ilustra la realidad de los hombres previa al surgimiento de una instancia política, es presentado de una manera tan desagradable y de tan imposible sostenimiento que hace no sólo deseable, sino además necesario salir de él. Si la pulsión más natural del hombre es la autopreservación, y ésta se vuelve imposible en el estado de naturaleza, la única conclusión lógica es abandonar dicho estado, incluso si el resultado de dicho abandono engendra (como en el caso de Hobbes) un Estado con visos de absolutismo:

“En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve.”⁷⁷

Abandonar el estado de naturaleza y acordar la creación del Estado es la condición para evitar el mayor mal, una muerte violenta. El proyecto hobbesiano es optar por un Estado que garantice la seguridad mediante la instauración de un poder común sobre todos es la elección más racional. O como dirá en otro lado, salir del estado de naturaleza es *dictamen rectae rationis*. Dadas las circunstancias que se describen en el estado de naturaleza y dados los intereses de sujetos racionales preocupados por conservar su vida y sus propiedades no es posible no querer salir del estado de naturaleza y, por lo tanto, obedecer al Estado.

La perspectiva del contractualismo hobbesiano no depende, como vimos en el caso de Locke, del aprovechamiento circunstancial de tal o cual elemento que sólo sería posible a partir de la existencia del Estado, sino que es válida siempre que la seguridad

⁷⁷ Hobbes, T., *Op. Cit.*, p., 103

sea el interés supremo. El consentimiento hipotético que aparece en esta concepción que estamos analizando parece trabajar sobre la idea según la cual si se quiere el fin –la seguridad, es decir, la preservación de la propia vida–, entonces es necesario (y también lo más racional) querer también la causa –el Estado.

Hasta aquí hemos analizado los puntos centrales de las posiciones clásicas más representativas de la obligación política basados en el consentimiento. Sin embargo, conviene notar además que estas posturas no están exentas de dificultades y problemas, los cuales fueron ampliamente discutidos. El problema más importante que, creemos, estas posiciones plantean es relativo al vínculo entre el carácter hipotético o contrafáctico de sus premisas y a la normatividad que implican sus conclusiones. En otras palabras, el problema que vemos puede ser condensado en la siguiente pregunta, ¿cómo puede obligar una instancia puramente conceptual y contrafáctica, como el tipo de consentimiento hipotético o tácito? Es verdad que esta pregunta y los problemas que plantea tienen una larga tradición, sin embargo, su pertinencia todavía resuena hoy y nos obliga a replantear la dimensión de la obligación política y el consentimiento.

Una forma de resolver estos problemas consiste en reformular el concepto de obligación política y pensarlo, no ya en términos de consentimiento, sino a partir de la noción de deber. La obligación política así entendida implica el deber moral de obedecer la ley. Este deber lo tienen los ciudadanos en tanto miembros de un Estado e implica todas las leyes que formula la agencia estatal. John Rawls propuso, en *Teoría de la Justicia*, un argumento tendiente a distinguir entre obligaciones y deberes mostrando que la obligación política conviene entenderla como perteneciente a esta última categoría. En la discusión sobre los principios de justicia, y más precisamente sobre los conceptos de equidad, fidelidad y respeto mutuo (entre otros) tal como se aplican a los individuos, Rawls propone un “principio de imparcialidad” que consiste en lo siguiente:

“El principio mantiene que a una persona debe exigírsele que cumpla con su papel y como lo definen las reglas de una institución, sólo si se satisfacen dos condiciones: primera, que la institución sea justa (o equitativa), esto es, que satisfaga los dos principios de la justicia; y segundo, que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo o que se saque provecho de las oportunidades que ofrece para promover los propios intereses.”⁷⁸

⁷⁸ Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, p. 113

El elemento más importante de este principio se encuentra en el establecimiento de las condiciones mínimas y necesarias para que los actos voluntarios den origen a obligaciones. De acuerdo con este principio, las instituciones injustas no pueden generar obligaciones, y las obligaciones quedan categorizadas dentro de los actos voluntarios.

“Existen varios rasgos característicos de las obligaciones que las distinguen de otras exigencias morales. Entre otras cosas, surgen como resultado de nuestros actos voluntarios: estos actos pueden consistir en compromisos expresos o tácitos, tales como los contratos y las promesas; pero pueden no serlo, como en el caso de la aceptación de beneficios. Además, el contenido de las obligaciones está siempre definido por una institución o práctica cuyas reglas especifican lo que se debe hacer. Y, por último, las obligaciones se dan normalmente frente a individuos definidos, es decir, aquellos que cooperan conjuntamente para mantener el acuerdo en cuestión.”⁷⁹

Entre los actos voluntarios por los que podemos adquirir obligaciones Rawls piensa en promesas, acuerdos tácitos, e incluso como el participar en juegos deportivos en los que nos obligamos a jugar de acuerdo con unas reglas precisas⁸⁰. Sin embargo, no deja de considerar que hay casos en los que la noción de obligación resulta un poco problemática para ser aplicada. Entre esos ejemplos que tiene en cuenta se encuentra el de la obligación política. Según nuestro autor, “no está claro” en lo tocante a la obligación política “cuál es la acción obligatoria requerida ni quién la ha ejecutado”⁸¹. Rawls no cree que exista, propiamente hablando, una obligación política para los ciudadanos en general.

Esta duda lo lleva a plantear la relación entre obligaciones e instituciones con el fin de aclarar la normatividad de las primeras. Es así que propone distinguir entre instituciones (o aspectos de las mismas) que se aplican a los individuos de manera inevitable (p.ej. aquellas instituciones en las que nacemos y desarrollamos nuestras vidas) y que, por lo tanto regulan el alcance de nuestra actividad, y otras instituciones que se aplican a los individuos por el hecho de haber cometido libremente ciertos actos. En el contexto de esta distinción, Rawls establece:

⁷⁹ Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, p. 114

⁸⁰ Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, p. 115

⁸¹ *Ibidem*

“Por tanto, tenemos el deber natural de obedecer la constitución, o las leyes que regulan el derecho de propiedad (suponiendo que sean justas), mientras que tenemos la obligación de cumplir los deberes de un puesto que hemos logrado meritoriamente, o de seguir las reglas de las asociaciones o actividades en las que participamos.”⁸²

Y por último:

“Por tanto, el término ‘obligación’ se reserva las exigencias morales que se derivan del principio de imparcialidad, mientras que las otras exigencias reciben el nombre de ‘deberes naturales’.”⁸³

El Estado, de acuerdo con el razonamiento de Rawls, es una institución a la que nos vinculamos de manera no voluntaria en la que no rige el principio de imparcialidad (y sus respectivos condicionamientos) que regularía las condiciones de un, digamos, intercambio imparcial en una situación de equidad entre los participantes; por lo tanto, la exigencia moral que proviene de la institución estatal conviene entenderla como un deber y no como una obligación. El Estado no impone obligaciones, sino deberes lo que no hace sino confirmar la asimetría inherente que implica la relación normativa entre el Estado y los ciudadanos. La obligación política entendida como un deber implica entender que los ciudadanos frente a una ley (u otra instancia normativa proveniente del Estado) deben excluir cualquier tipo de razón que les aconseje desobedecer esa ley; acercándose así a la perspectiva de Raz en torno a la autoridad.

2. JUSTIFICACIÓN POLÍTICA Y LEGITIMIDAD

La necesidad de la justificación del poder político surge recién en la época moderna y es el resultado de la pérdida de vigencia del paradigma clásico que lo concebía como una parte de un todo ordenado, armónico. Este paradigma organicista establecía además una jerarquía clara y precisa entre aquellos que detentaban el poder y aquellos que eran sujetos pasivos del mismo. Para los filósofos antiguos (y medievales) el poder no era sino una manifestación de la naturaleza (o de Dios). Por eso, el surgimiento de la pregunta por el fundamento del poder y por la necesidad de justificar determinadas

⁸² Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, p. 315

⁸³ *Ibidem*

maneras de ejercerlo es un efecto directo del proceso de secularización que caracteriza el desarrollo de la historia occidental moderna. La pregunta acerca de por qué es necesario justificar el ejercicio del poder es un efecto del *desencantamiento del mundo*. El poder deja de ser una emanación natural y por ese necesita ser justificado por lo que es: un artificio humano.

En lo que sigue propondremos un breve recorrido histórico-conceptual en el que trataremos de explicar la relación entre la justificación política (la cual aparece, como veremos, como una exigencia de la modernidad) y la legitimidad. El objetivo, tal como pretendemos que quede claro al tratar la definición de legitimidad, es mostrar la conexión entre las instancias que estuvimos desarrollando previamente: la autoridad y la obligación política. Intentaremos destacar el carácter propiamente moderno de la discusión que estamos proponiendo, el cual se extiende hasta nuestros días.

2.1. La necesidad de la justificación del poder

Aunque las reflexiones que aquí podamos presentar no pasen de ser especulaciones de carácter general, creemos necesario, sin embargo, adentrarnos un poco más en la situación que esbozamos más arriba. En particular, se impone –a nuestro juicio– dejar en claro que la cuestión de la legitimidad es uno de los aspectos más puramente modernos de la reflexión (y de la realidad) política. Y es este mismo carácter moderno del problema de la legitimidad el que supone interrogantes ineludibles para intentar comprender este fenómeno. En el presente apartado intentaremos, aunque más no sea de manera rudimentaria, plantear a algunas preguntas que nos parecen relevantes al momento de delimitar conceptualmente la noción de legitimidad, más precisamente nos preguntamos ¿cómo es que surge el problema de la justificación del poder político y la consiguiente preocupación por la legitimidad? ¿Qué características tiene el poder en la Modernidad? En otras palabras, la pregunta que se impone en la modernidad es, ¿cómo pensar el orden en un mundo sin *physis*? Es decir, ¿cómo pensar el orden (político) en un mundo sin una jerarquía natural de entes preestablecida que implicaba, entre otras cosas, relaciones fijas y *naturales* de dominación y de distinción entre los hombres? La modernidad implica una serie de cambios profundos en la concepción del poder y de las relaciones entre gobernantes y gobernados. Instala la idea de una igualdad radical entre los individuos y aparece la necesidad del reconocimiento del poder como una instancia puramente humana, y no como una emanación propia de la naturaleza.

El orden fijo de las relaciones entre los hombres deja su lugar al poder concebido como un producto humano, no supeditado a ninguna instancia trascendente. Estamos frente a la incorporación de la dimensión de la contingencia en el ordenamiento del poder. A partir de este nuevo escenario propiamente moderno se vuelve imprescindible preguntar por la justificación del poder. Cada configuración política no es vista ya como la manifestación de un *telos* inherente a la naturaleza, sino como un tipo de orden posible más entre otros. No hay una manera de organizar el poder que goce de una prioridad natural sobre las demás. Todo esquema político no es sino contingente, y quienes se encuentran bajo su poder son esencialmente iguales a aquellos que lo detentan, por eso surge la necesidad de la justificación. Es decir ¿cómo se justifican relaciones asimétricas que no vienen dadas por naturaleza? En este contexto surge la pregunta por la legitimidad.

2.2. El concepto de legitimidad

En el presente apartado nos ocuparemos de proponer un primer acercamiento al concepto de legitimidad política. Se trata de un trabajo de elucidación conceptual, y esperamos que al finalizar su desarrollo quede claro el recorrido que hasta ahora hemos realizado en los puntos anteriores por las nociones de autoridad, obligación política y de justificación. Nuestro objetivo es mostrar cómo al interior del concepto de legitimidad política se articulan estas tres instancias de manera necesaria.

Comencemos por proponer una primera definición de legitimidad. Por legitimidad política entenderemos aquí el reconocimiento del derecho a gobernar⁸⁴. Esta definición es, sin dudas, amplia y necesita de algunas precisiones con respecto a sus alcances y características. Ahora bien, ¿cuáles son las implicancias de esta forma de definir la legitimidad? El punto más relevante de esta definición es que pone en relación la autoridad y la obligación política. El reconocimiento del derecho a gobernar implica, a un tiempo, tanto la justificación de la autoridad como la de la obligación de obedecer a dicha autoridad. El derecho a gobernar conlleva reconocer una autoridad que cuenta con un respaldo suficiente para reclamar la obediencia de aquellos que caen bajo su jurisdicción y que, inversamente, elimina en estos últimos cualquier razón para no atender a ese reclamo. Para que la legitimidad política pueda contarse entre las

⁸⁴ Coicaud, J.-M., *Legitimidad y política. Contribución al estudio del derecho y de la responsabilidad política*, Homo Sapiens, Rosario, 2000, p. 21

características de las instituciones políticas o de los mandatos que emanan de éstas es necesario que revista de determinadas exigencias para su ejercicio. Éstas hacen referencia precisa a la manera en que debe ejercerse la autoridad y cómo se deberían configurar los deberes que constituyen la obligación política. Es más, creemos que los requisitos que plantea la legitimidad son tan necesarios para el ejercicio de la autoridad que podríamos incluso decir que no es posible pensar el ejercicio legítimo de dicha autoridad desvinculado del cumplimiento de algún tipo de condicionamiento sobre ésta. Los requisitos que consideramos relevantes para concebir la legitimidad política son tres: consentimiento, adecuación a valores y conformidad a la ley. Nos concentraremos ahora en analizar con algún detalle estos requisitos para legitimidad.

Comencemos por el consentimiento. ¿Qué debemos entender en este caso por consentimiento? ¿No había quedada descartada la figura del consentimiento cuando cuestionamos la validez de las teorías clásicas de la obligación política? El consentimiento al que hacemos referencia ahora tiene que ver, no con instancias de asentimiento tácitas o hipotéticas, sino con la realidad constatable en el Estado de derecho según la cual todos los gobiernos dependen, por lo menos en parte, de la cooperación de los gobernados. Este queda claro cuando consideramos la estabilidad política de las formaciones estatales. Ningún Estado puede garantizar la obediencia sobre sus ciudadanos apelando exclusivamente a estrategias opresivas. Incluso los regímenes más despóticos buscaron alguna forma de imponerse por medios que no se basen exclusivamente en la represión y la violencia. Los ciudadanos de un Estado deben estar dispuestos a otorgar su consentimiento a la existencia del mismo para poder considerarlo, de alguna manera, legítimo. Un ejemplo de esto puede encontrarse en la relación con el Derecho. La Justicia en un determinado Estado goza de legitimidad, en parte, porque los ciudadanos consienten en reconocerle la autoridad para dirimir las diferencias que puedan surgir entre ellos.

El segundo requisito que consideraremos para definir la legitimidad política es la conformidad con la ley. Este aspecto se refiere exclusivamente al ejercicio de la autoridad y consiguientemente a los deberes que pueden exigirse legítimamente. Ninguna institución política puede arrogarse algún grado de legitimidad en el ejercicio de su función si infringe al accionar alguna ley o norma vigente. De la misma manera podría cuestionársele la legitimidad a un mandato que obligará a los ciudadanos a ignorar una disposición previa. Por el contrario, la legitimidad debe estar en sintonía con la legalidad. Esta dimensión de la legitimidad parece conectar directamente con el

sentido primigenio de la misma: en el origen de la discusión sobre la legitimidad (rastreado en el medioevo) aquello legítimo era aquello legal.

Frente a esto, todavía podemos preguntarnos, ¿agota la dimensión de la legalidad el alcance de la legitimidad? ¿Es reducible o asimilable sin más la segunda a la primera? En caso de responder afirmativamente a estas preguntas estaríamos frente a una definición positivista de la legitimidad, es decir, una definición que equipara lo legal con lo legítimo. Lo legal agota el ámbito de lo legítimo. Este enfoque, empero, implicaría una peligrosa reducción del fenómeno de la legitimidad. De acuerdo con esa concepción, bastaría sólo con que una ley fuera aprobada por los órganos correspondientes para contar con plena legitimidad. El panorama parece complicarse si la ley en cuestión fuese una ley injusta (es decir, una norma por ejemplo que ignorara abiertamente los derechos de alguna minoría). En tal caso, una ley así sólo necesitaría ser consagrada como ley positiva para ser legítima. Basarnos en perspectivas positivistas puede llevar a desatender el contenido de una norma o mandato.

Sin embargo, no todas las perspectivas sobre la legitimidad pretenden agotar la discusión en la dimensión positiva de la ley. Para evitar caer en esta estrategia reduccionista con respecto a la legitimidad es que algunos autores proponen que el examen de la legitimidad atienda a elementos como los valores relevantes de la sociedad. Este tercer requisito de la legitimidad no debe llevarnos a pensar que esta consideración implica vincular la dimensión de la legitimidad con valores sustantivos éticos como pueden ser los que sostienen los grupos religiosos. Los valores a los que nos referimos permiten la integración de la sociedad. Jean-Marc Coicaud considera esencial a la dimensión de los valores, entendidos éstos como el contenido de las normas positivas, al momento de definir la legitimidad.

“Se deben tener en cuenta los valores que aseguran el rol de las normas fundamentales. Estableciendo el contenido de derechos y deberes y a partir de la identidad social, éstos incitan a los individuos a la acción y al acuerdo. Los valores representan pues una marca de la legitimidad política, permitiendo comprender el lugar que le corresponde a la ley en el derecho a gobernar.”⁸⁵

Llegados a este punto creemos que es posible precisar aún más la definición de legitimidad política que dimos al comienzo de este apartado. Como vimos más arriba se

⁸⁵ Coicaud, J.-M., *Op. Cit.*, p. 29

trata de un concepto complejo que se vincula necesariamente con otros aspectos de la realidad política, en particular, con las nociones de autoridad y de obligación. La legitimidad se nos revela como un atributo de las instituciones políticas, el cual sólo se verifica en la medida en que dichas instituciones pueden dar cuenta del cumplimiento de una serie de condiciones que hacen al ejercicio de la autoridad. A partir de la valoración de la importancia de las condiciones que constituyen el derecho a gobernar y del rol que juegan en su definición es que estamos en condiciones de poder hacer tres precisiones con respecto a los alcances de este concepto.

En primer lugar, creemos que la definición que al principio propusimos del concepto de legitimidad debería ampliarse de manera tal que vislumbre las condiciones que detallamos más arriba. De acuerdo con lo anterior tal vez deberíamos entender a la legitimidad como el reconocimiento del derecho a gobernar atendiendo tanto a condiciones de tipo formal como a condiciones sustantivas. Es decir, no es posible plantear la legitimidad de las instituciones políticas si no se verifica el respeto al consentimiento de los ciudadanos (aspecto formal) o a las leyes o a los valores que las informan (aspecto sustantivo). En definitiva, la legitimidad no es sino el ejercicio de la autoridad dentro de límites claros cuyo respeto equivale a un ejercicio justo de dicha autoridad.

En segundo lugar, la legitimidad es una propiedad de las instituciones que se manifiesta de manera particular. La legitimidad puede predicarse fundamentalmente en términos de grados y no en instancias absolutas. El mayor o menor grado de legitimidad con el que puede contar una institución política depende directamente de la manera en que las condiciones antes mencionadas se vean cumplidas. En otras palabras, siempre es posible pensar instancias de mayor legitimidad. Para aclarar un poco este aspecto pensemos en el caso de las normas y leyes promulgadas. Tal vez no sea común encontrar decisiones que puedan revestir el grado máximo de legitimidad, como tampoco sería usual encontrarse con instancias normativas que carezcan completamente de alguna condición que apunte a otorgar legitimidad a una decisión. Las condiciones concretas del ejercicio de la autoridad y la profunda incidencia de la contingencia en el manejo de los asuntos políticos nos deben llevar a pensar que la legitimidad política parece manifestarse mejor en una escala de grises, que en tonos negros o blancos.

En tercer y último lugar, creemos necesario aclarar (aunque tal vez resulte a estas alturas obvio) que aquí entenderemos a la legitimidad, principalmente, como un atributo que se predica de la autoridad política. La legitimidad es una propiedad de la autoridad

que afecta directamente el carácter vinculante de esta última haciéndola irresistible al momento en que reclama obediencia frente a aquellos que se encuentran bajo su influencia. La legitimidad política es justamente ese punto en el que convergen la autoridad, la obligación y la justificación del poder. Las condiciones a la que hacíamos referencia previamente y cuya observancia permite calificar el nivel de legitimidad de una institución o mandato constituyen criterios de justificación. Es decir, afirmar que, por ejemplo, una decisión cuenta con un alto grado de legitimidad significa aseverar que es una decisión suficientemente justificada en relación a unos criterios precisos. Cuando hablamos de legitimidad hablamos de justificación de una autoridad frente al deber que constituye la obligación de acatarla.

3. MODELOS DE LEGITIMIDAD

Las precisiones con respecto a la legitimidad que dimos en el apartado anterior no agotan el ámbito de cuestiones referidas a ella. Creemos que todavía es necesario subrayar una distinción en torno a las dos maneras de interpretar el concepto de legitimidad. Nos referimos a la interpretación descriptiva y a la normativa de esta noción.

3.1. Legitimidad prescriptiva

Nos concentraremos ahora en delinear los aspectos centrales de lo que entendemos es el punto de vista prescriptivo de la legitimidad. La característica propia de la versión prescriptiva refiere, como es previsible suponer, al ámbito del deber ser. No se encarga de describir y pormenorizar los elementos de un estado de cosas que es visto como legítimo. Por el contrario, se trata de precisar las condiciones que una situación (o para el caso que nos compete, las instituciones) debe alcanzar para que pueda ser considerada como legítima. Este enfoque se convierte así en un criterio de corrección a partir del cual evaluar una institución en particular. Se trata de precisar los límites dentro de los cuales es posible hablar de la existencia de legitimidad.

En términos generales, la definición que en el apartado anterior dimos de legitimidad encaja en la comprensión prescriptiva. En el presente trabajo nuestro interés estará enfocado principalmente a esta concepción del derecho a gobernar. Podemos decir que actualmente la discusión teórico política contemporánea ha prestado especial atención a analizar las condiciones de la legitimidad para pensar un régimen

democrático más justo. Muchos filósofos políticos se han dedicado a proponer modelos normativos de democracia para el ámbito de la política contemporánea. Es, otra vez, en la (última parte de la) obra de John Rawls donde encontramos un claro ejemplo de esto al que nos dedicaremos en seguida.

En su última etapa de producción, John Rawls hizo un viraje en su obra, concentrándose con especial atención en la cuestión de la democracia contemporánea. Esto marca una diferencia notable con su trabajo anterior, sobre todo, en referencia a *Teoría de la Justicia*. Si en lo que es considerado su primer momento sus intereses tenían que ver con la justificación de principios de justicia distributiva, el último trayecto de su labor intelectual estuvo consagrado a pensar la estabilidad de las democracias contemporáneas. *Liberalismo Político* (1993) es un ejemplo de esto. En este contexto, el problema de la legitimidad adquiere una relevancia notoria, y como veremos a continuación, Rawls se encarga de desarrollar una versión normativa de la misma.

La marca fundamental que nuestro autor cree poder ver en la condición democrática contemporánea es la pervivencia en su interior de diferentes concepciones religiosas, morales y filosóficas razonables, pero incompatibles entre sí. Este aspecto que nuestro autor denomina el *factum del pluralismo razonable* se relaciona con la cuestión de la estabilidad de las democracias actuales, y es a partir de estas coordenadas que conviene entender el abordaje de la legitimidad política.

Su propuesta radica en proponer un *principio liberal de legitimidad* pensado exclusivamente para la discusión democrática que pueda proveer de una base pública de justificación independiente de las concepciones comprensivas que puedan sostener los ciudadanos de una democracia marcada por el *factum del pluralismo razonable*. Adecuarnos a las exigencias de este principio permitirá justificar el ejercicio del poder político en términos que todos los ciudadanos razonables puedan aceptar. Analicemos en detalle los aspectos de la concepción rawlsiana de la legitimidad democrática.

Como mencionábamos previamente, el tratamiento del problema de la legitimidad en *Liberalismo Político* aparece íntimamente relacionado con el ejercicio del poder político en el contexto de un régimen democrático en el cual los ciudadanos tienen una injerencia directa en el mismo:

“[E]ntendido el poder político como el poder los ciudadanos como cuerpo colectivo, la pregunta es: ¿en qué condiciones se puede decir que ese poder se ejerce

adecuadamente? (...) A lo que el liberalismo político responde: nuestro ejercicio del poder político es plenamente adecuado sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles por su común razón humana. Tal es el principio liberal de legitimidad”⁸⁶

Y más adelante afirma:

“Una concepción de la legitimidad política busca una base pública de justificación y apela a la razón pública y, por consecuencia, a ciudadanos libres e iguales concebidos como razonables y racionales.”⁸⁷

En estas primeras definiciones del *principio liberal de legitimidad*, Rawls establece claramente cuáles son los requisitos normativos para la consideración de la legitimidad. Esta definición se compone de elementos sustantivos y de criterios ideales. Veámoslos por partes. Al interior de este mismo principio existe un elemento concreto que funciona a la manera de un criterio sustantivo para evaluar la legitimidad del ejercicio del poder político en el contexto democrático: la adecuación a la constitución. No hay legitimidad posible por fuera de la ley. En segundo lugar, en la medida en que el principio de legitimidad pretende proponer una base pública de justificación entiende a los ciudadanos como sujetos políticos libres, iguales, racionales y razonables.

Luego, en el tratamiento de la razón pública y de las estrategias de discusión democrática que Rawls propone para tratar los problemas de justicia fundamental (es decir, cuestiones de justicia básica y esencias constitucionales) vuelve a considerar la cuestión de la legitimidad en los términos antes planteados, pero centrándose ahora en uno de los aportes más distintivos de su proyecto, el deber de civilidad.

“[N]uestro ejercicio del poder político es propia y consiguientemente justificable sólo si se realiza de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyas esencias pueda razonablemente presumirse de todos los ciudadanos a la luz de principios e ideales admisibles por ellos como razonables y racionales. Tal es el principio liberal de legitimidad. Y puesto que el ejercicio del poder político mismo debe ser legítimo, el

⁸⁶ Rawls, J., *Liberalismo Político*, Crítica, Barcelona, 1996, pp. 168-169

⁸⁷ Rawls, J., *Liberalismo Político*, pp. 175-176

ideal de la ciudadanía impone un deber moral, no legal, el deber de la civilidad, para poder explicarse unos a otros respecto de esas cuestiones fundamentales cómo las políticas y los principios por los que abogan pueden fundarse en los valores políticos de la razón pública. Ese deber implica también una disposición a escuchar a los demás, así como ecuanimidad a la hora de decidir cuándo resultaría razonable acomodarnos a sus puntos de vista.⁸⁸

En este punto, Rawls incorpora el deber de civilidad como un elemento de la legitimidad. Es decir, pretende que las decisiones para poder alcanzar algún grado de legitimidad puedan ser expresadas, ateniéndose al deber de civilidad, en términos que puedan ser entendidos por todos los ciudadanos. De esta manera se pretende evitar la justificación política basada exclusivamente en doctrinas comprensivas. En este sentido, Rawls agrega un requisito más a la perspectiva liberal de legitimidad que presenta: tiene que ser formulada en términos neutrales con respecto a concepciones religiosas, morales o filosóficas. En este punto coincide con el sentido amplio que la democracia deliberativa, tal como vimos, pretende dotar a la noción de lo público.

Este aspecto revela una de las dimensiones más importantes del liberalismo político rawlsiano: su pretensión de neutralidad. Frente al *factum del pluralismo razonable*, Rawls considera que la justificación política más adecuada es aquella que pueda formularse en términos de *independencia (freestanding)* con respecto a las doctrinas comprensivas, es decir, a partir de valores propiamente políticos. El argumento es sencillo. En vista de que no puede razonablemente esperarse que en un futuro una doctrina comprensiva sea abrazada por todos los ciudadanos, ni siquiera por la mayoría, es necesario apelar a valores políticos al momento de la justificación política. Esta pretensión de neutralidad lleva a sostener que según la concepción política de la justicia, las instituciones básicas y las políticas públicas no han de estar concebidas para favorecer a ninguna doctrina comprensiva particular.

Después de analizar la concepción rawlsiana de legitimidad podemos extraer algunas conclusiones. Si atendemos a los requisitos que plantea nuestro autor es posible advertir que su concepción normativa de legitimidad cumple con los mismos requisitos que en el apartado anterior sostuvimos tiene que cumplir cualquier noción de legitimidad que pretenda reglar el derecho a gobernar. En otras palabras, la propuesta rawlsiana de legitimidad parece ser un ejemplo del planteo de legitimidad que definimos

⁸⁸ Rawls, J., *Liberalismo Político*, p. 252

más arriba en este capítulo. Más precisamente, el principio liberal de legitimidad encarna de manera precisa los tres requisitos de legitimidad que planteamos previamente: consentimiento, adecuación a valores y conformidad a la ley.

El *principio liberal de legitimidad* tal como lo presentamos previamente pretende respetar el requisito del consentimiento requerido por parte de los ciudadanos se manifiesta abiertamente al plantear, mediante el deber de civilidad, la posibilidad de que los ciudadanos argumenten sus posiciones en términos que todos puedan entender y de los que se pueda (razonablemente) esperar un acuerdo. Este principio de legitimidad, por otra parte, encarna una adecuación a la ley particularmente explícita al tomar a la constitución como criterio de corrección de las decisiones legítimas. Por último, es en la consideración ideal de los ciudadanos donde encarna la búsqueda de valores más allá del ámbito del derecho positivo importantes para pensar la legitimidad política. Nos referimos a valores de igualdad, libertad y búsqueda de la justicia⁸⁹.

3.2. *Legitimidad descriptiva*

Nos ocuparemos ahora de presentar la perspectiva descriptiva de la legitimidad. Tal como adelantamos al principio de este apartado, este tipo de enfoque de la legitimidad suele ser más usual en los tratamientos de las ciencias sociales. El caso más paradigmático de este acercamiento lo encarna la obra de Max Weber, padre fundador de la sociología moderna, quien le dedico particular atención al problema de la legitimidad, entendida ésta sobre todo como parte del esquema de dominación moderno. En lo que sigue intentaremos reconstruir los puntos centrales de su planteo. El objetivo será mostrar las diferencias con el enfoque anterior a fin de establecer lo más claramente posible los ámbitos de cada uno de los modos de concebir la cuestión de la legitimidad. Esperamos que luego de mostrar las características propias de cada enfoque pueda quedar clara la especificidad de cada aproximación al concepto de legitimidad

La perspectiva de Weber con respecto a la legitimidad se encarga de describir y analizar las maneras en las que los ciudadanos ven como legítimos a las distintas formas de dominación. Así, la legitimidad no se refiere a una serie de requisitos, sino a determinadas creencias que los ciudadanos poseen. La legitimidad depende

⁸⁹ La definición de “ciudadano razonable”, según Rawls, apunta a destacar el sentido de justicia que un ciudadano democrático debe poner en juego al momento de deliberar sobre cuestiones de justicia fundamental.

exclusivamente de cada forma de dominación. El peso de esta creencia como un elemento ineludible para definir a la legitimidad es el responsable de que esta estrategia haya sido considerada como una “justificación interna” del poder⁹⁰.

Analícemos ahora cómo Weber concibe la cuestión de la legitimidad⁹¹. El problema de la legitimidad aparece, sobre todo en *Economía y sociedad*, como perteneciente a los análisis de la sociología de la dominación⁹². Cuando se refiere explícitamente a la cuestión de la legitimidad, Weber sostiene que existen tres tipos de justificaciones internas, es decir, “tres tipos puros de la dominación legítima”. Veamos a qué se refiere Weber cuando piensa en estas tres formas de la dominación. En primer lugar está la legitimidad de la costumbre. Ésta se encuentra consagrada por una validez inmemorial y el respeto de los hombres hacia ella. En segundo lugar se encuentra la legitimidad basada en el carisma la cual se sustenta en las cualidades propias del caudillo (capacidad para las revelaciones o el heroísmo). Por último, se encuentra la legitimidad basada en la legalidad, es decir, en la validez de los preceptos legales y normas racionalmente creadas.

Como veremos enseguida, los planteos de Weber con respecto a la legitimidad también ponen en juego los conceptos de autoridad y obligación tal como hicimos referencia más arriba. La diferencia es, tal vez, terminológica. Weber apela al vocablo ‘dominación’ para nombrar al conjunto de fenómenos que asociamos con las cuestiones de la autoridad y la obligación política. Ésta, nuestra interpretación, parece confirmarse cuando analizamos algunos pasajes centrales de *Economía y sociedad* en donde se tratan estos temas a los que estamos aludiendo.

“La ‘dominación’ nos interesa aquí ante todo en cuanto está relacionada con el ‘régimen de gobierno’. Toda dominación se manifiesta y funciona en forma de gobierno. Todo régimen de gobierno necesita del dominio en alguna forma, pues para su desempeño siempre se deben colocar en manos de alguien poderes imperativos.”⁹³

Es, por lo menos a nuestro ojos, claro que el concepto de dominación que plantea Weber hace referencia al ejercicio de la autoridad, es decir, de los “poderes

⁹⁰ Bobbio, N., *Teoría general de la política*, Trotta, Madrid, 2009, p. 160

⁹¹ Weber, M., “La política como vocación” en Weber, M. *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 84-85

⁹² Sobre todo en el noveno capítulo de *Economía y Sociedad*, “La sociología de la dominación”. Cfr. Weber, M., *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*, FCE, Madrid, 2002.

⁹³ Weber, M., *Economía y sociedad*, p. 701

imperativos” en el contexto particular de una formación política precisa, dentro de un “régimen de gobierno”. La dominación de la que habla Weber tiene que ver con la autoridad política ejercida de tal manera que aquellos a los que reclama obediencia puedan verla como legítima, puedan otorgarle legitimidad en función de algunos rasgos especiales que este ejercicio de la autoridad reviste. De esta manera se incorpora a la discusión el problema de la legitimidad entendido principalmente como la manera en que la dominación se autojustifica frente a quienes tienen la obligación de obedecerla. Veamos cómo el propio Weber concibe esta relación entre la justificación de una forma de dominación y el ejercicio de ésta.

“La subsistencia de toda ‘dominación’, en el sentido técnico que damos aquí a este vocablo, se manifiesta del modo más preciso mediante la autojustificación que apela a principios de legitimidad. Hay tres principios últimos de esta clase. La ‘autoridad’ de un poder de mando puede expresarse en un sistema de *normas racionales* estatuidas (pactadas u otorgadas), las cuales encuentran obediencia en tanto que normas generalmente obligatorias cuando las invoca ‘quien puede hacerlo’ en virtud de esas normas. Así, tal sistema de normas racionales legitima al que dispone del mando, y su poder es legítimo en tanto que es ejercido de acuerdo con las mismas. Se obedece a las normas y no a la persona. Por otro lado, la obediencia puede basarse en la *autoridad personal*. Esta puede tener su fundamento en la santidad de la *tradición* y, por tanto, de lo acostumbrado, de lo que ha sido siempre de un modo determinado, lo cual prescribe obediencia a determinadas personas. Finalmente, puede basarse en la consagración a lo extraordinario, en la creencia en un *carisma*, es decir, en la efectiva revelación o gracia concedida a ciertas personas en tanto que redentores, profetas y héroes de toda clase. A ello corresponden los tipos fundamentales ‘puros’ de la estructura de dominación. Mediante su combinación, mezcla, asimilación y transformación tienen lugar las formas que se encuentran en la realidad histórica.”⁹⁴

Este extenso, pero fundamental pasaje es revelador de la concepción weberiana de la autoridad. Analicemos las implicancias que para nuestro objetivo podemos encontrar en el mismo. En lo que sigue nos centraremos en lo que entendemos son los dos aspectos más importantes de este pasaje. En primer lugar conviene hacer referencia a la estrategia metodológica que emplea Weber para definir las distintas formas de legitimidad. Las tres fuentes de la legitimidad son entendidas como “tipos fundamentales ‘puros’”, es

⁹⁴ Weber, M., *Economía y sociedad*, p. 706

decir, se tratan de herramientas heurísticas destinadas a delinear aspectos generales de las diversas concepciones de la legitimidad, pero tal como plantea su autor no están destinadas a agotar las posibilidades que se encuentran en la realidad efectiva; de allí que proponga que “[m]ediante su combinación, mezcla, asimilación y transformación tienen lugar las formas que se encuentran en la realidad histórica”.

En segundo lugar, este pasaje revela las distintas maneras en las que los ciudadanos pueden *creer* en la legitimidad de la forma de dominación a la que están sujetos. La ventaja de la descripción de Weber es que el repertorio de creencias que propone puede abarcar a sociedades modernas, diferenciadas y secularizadas (sobre todo cuando se refiere a la legitimidad basada en las normas racionales) como a formaciones sociales premodernas sustentadas todavía en la tradición y en el carisma como fuentes de legitimidad de la autoridad. De esta manera, Weber parece contemplar fuentes formales como sustantivas de la legitimidad que no sólo conviven, sino que podrían entrecruzarse en diversos escenarios.

El breve recorrido que propusimos para entender los aspectos centrales de la interpretación weberiana de la legitimidad alcanza, creemos, para diferenciarla de la perspectiva normativa a la que nos dedicamos previamente. Como vimos, mientras que las que las perspectivas normativas se centran en especificar las condiciones mínimas y necesarias para considerar legítimas a las instituciones, los enfoques descriptivos se centran en los mecanismos a partir de los cuales los ciudadanos creen en la legitimidad de sus formas de dominación. La ventaja que creemos ver en los acercamientos normativos radica en que la interpretación prescriptiva de la legitimidad apela a lo que un régimen político debería ser para poder considerarlo como legítimo. De esta manera, la interpretación normativa se convierte en una herramienta para evaluar críticamente las pretensiones de legitimidad, se trata de un criterio de demarcación que puede orientar la práctica hacia formas cada vez más legítimas. En el presente trabajo nos dedicaremos exclusivamente a las formas normativas de la legitimidad, en particular para pensar determinadas configuraciones de la legitimidad democrática.

* * *

El objetivo que perseguimos en este capítulo fue aclarar los conceptos centrales involucrados con la temática de la legitimidad. La complejidad y vastedad de este tema nos obligó a precisar los elementos involucrados en el mismo. Creemos que no es

posible una justa comprensión de lo que implica la cuestión de la legitimidad sin alusiones a la idea de autoridad o de obligación política. Es sólo sobre el trasfondo de estos conceptos que el derecho a gobernar adquiere la relevancia que creemos es necesario remarcar. Por otro lado, hemos también realizado precisiones de tipo metodológicas en relación con la legitimidad. Este tema es pasible de una interpretación tanto descriptiva como normativa; el enfoque propiamente filosófico se encarga de la segunda de estas opciones, y creímos necesaria una aclaración conceptual de este enfoque y sus implicancias políticas.

CAPÍTULO TERCERO

LEGITIMIDAD, DEMOCRACIA y DELIBERACIÓN

El objetivo de este capítulo es, a partir de lo tratado previamente, describir y analizar la manera en la que la legitimidad es entendida en la democracia deliberativa. Este punto no sólo es central para los objetivos de nuestro trabajo, sino que además es uno de los elementos más importantes de la misma concepción deliberativa. No sería arriesgado sostener que uno de los aportes más importantes de la democracia deliberativa es proponer una nueva perspectiva acerca de la legitimidad de las decisiones colectivas. Sin embargo, la manera de interpretarla es una cuestión en disputa. Este capítulo pretende aspira a un profundización de la concepción normativa de la legitimidad democrática. El tratamiento que proponemos de esta concepción en este capítulo consta de tres partes. En primer lugar, circunscribiremos nuestra discusión no ya a la cuestión de la legitimidad en general, sino a la cuestión específica de la legitimidad democrática. Luego, nos concentraremos exclusivamente en el problema de la legitimidad democrática en el planteo deliberativo. Trataremos de precisar cuáles son los elementos que este tratamiento considera imprescindibles, para después, enfocarnos en los distintos modelos de legitimidad deliberativa que más discusión han despertado. Por último, ensayaremos un balance crítico de las distintas versiones de legitimidad deliberativa enfocándonos en su concepto de racionalidad y sus implicancias políticas.

1. LEGITIMIDAD Y DEMOCRACIA

1.1. La cuestión de la legitimidad democrática

En el capítulo anterior realizamos un primer acercamiento al concepto de legitimidad y precisamos una definición del mismo. La legitimidad política, sostuvimos allí, consiste en el derecho a gobernar y concluimos que existen al menos dos maneras de entender este derecho: una prescriptiva y otra descriptiva. En lo que sigue nos ocuparemos de la legitimidad propiamente democrática desde un punto de vista estrictamente conceptual, es posible afirmar que la definición misma de democracia parece implicar ya una noción de legitimidad. “El gobierno del pueblo” conlleva que cualquier decisión política que no emane, en algún sentido, del pueblo no puede ser considerada como legítima en un contexto democrático. Si la legitimidad es, como dijimos más arriba, el derecho de gobernar, en un sistema democrático dicho derecho se

relaciona con el pueblo. Es el pueblo el que ejerce u otorga dicho derecho. Sin embargo, este panorama dista de ser simple al no existir una sola definición de democracia y de los términos que la componen.

Concentrémonos en el concepto medular de la democracia y que, según lo anterior, estructura la idea de legitimidad que conlleva, la voluntad popular. La relación conceptual, entre democracia y alguna forma de la voluntad popular es de carácter necesario. No hay idea de democracia sin voluntad popular, pero este concepto es sin duda equívoco. No existe una única manera de comprenderlo, y ha tenido a lo largo de la historia diferentes interpretaciones. El desafío ahora reside en cómo captar esa voluntad popular. ¿Cómo se escucha la voz del depositario último de la soberanía, el pueblo, tal como lo entienden los planteos democráticos? Ateniéndonos exclusivamente a las teorías democráticas contemporáneas, podríamos resumir las opciones a dos tipos distintos de procedimientos: los agregativos y los deliberativos.

El mecanismo por excelencia de las estrategias agregativas es, como se sabe, la regla de la mayoría. Tal como señaláramos en el primer capítulo, uno de los exponentes más claros de la vertiente agregativa fue Joseph Schumpeter quien en su libro *Capitalismo, socialismo y democracia* presentaba la siguiente definición:

“[El] método democrático es aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo.”⁹⁵

En esta breve, pero elocuente definición se condensa lo esencial del modelo agregativo y su concepción de la legitimidad. La democracia, de acuerdo con esta visión, consiste en un procedimiento orientado a producir decisiones políticas a partir de la agregación de preferencias que se expresan mediante el voto popular. Los ciudadanos que votan eligen entre opciones fijadas de antemano y sobre las que no tienen ninguna participación en su producción, y los partidos políticos compiten entre sí por la preferencia de esos ciudadanos. La opción que recibe más votos es considerada como la vencedora y, por lo tanto, portadora de la legitimidad para ser aplicada. El problema de la perspectiva agregativa resulta obvio: la cuestión de la legitimidad se reduce a una mera agregación de preferencias sin ninguna discusión en torno al contenido de esas

⁹⁵ Schumpeter, J. *Capitalismo, socialismo y democracia*, T. II, Folio, Barcelona, 1996, p. 343 citado en Pasquino, G., *Nuevo curso de ciencia política*, FCE, México, p. 319

preferencias y de la motivación que llevó a elegir las sobre las otras opciones. En otras palabras, la legitimidad del resultado viene dada por una exclusiva adecuación al procedimiento.

Un ejemplo pueden servirnos para pensar las implicancias de esta concepción de legitimidad. Imaginemos una votación entre dos opciones, A y B. Una vez emitidos todos los votos la opción A se impone sobre la opción B por la diferencia de un solo voto. De acuerdo con la perspectiva agregativa, este resultado es tan justo como si la opción A hubiese ganado por un margen mayor de diferencia. Lo que importa es la diferencia final entre las opciones, sin importar la cantidad. Ahora bien, el resultado de la elección entre A y B por un solo voto de diferencia, ¿reviste a los ojos de los votantes con la misma legitimidad que si la diferencia hubiese sido mayor? ¿Aquellos que perdieron en la elección están tan obligados a acatar el resultado como si se hubiese perdido por más? ¿No afectaría esto a la estabilidad de los gobiernos que emergen de situaciones así? Éstas, y otras más, son preguntas que el planteo agregativo no puede responder satisfactoriamente.

La perspectiva deliberativa reacciona frente a esta concepción reduccionista de la democracia y de la legitimidad. Como veremos enseguida, la legitimidad es la piedra de toque de este modelo y es un aspecto al que los teóricos de la deliberación han dedicado sus mejores esfuerzos. Nuestro objetivo final en este trabajo es proponer una interpretación propia de la legitimidad deliberativa. Para eso, es necesario, primero, tratar de entender cómo se plantea el problema entre los teóricos de esta corriente.

2. LEGITIMIDAD Y DELIBERACIÓN

2.1. El concepto de legitimidad en la democracia deliberativa

Es justamente en respuesta a estas deficiencias de las teorías agregativas a las que hacemos referencia que surge la democracia deliberativa y su concepción de la legitimidad. Como en el caso del paradigma agregativo, la concepción de legitimidad que presenta la vertiente deliberativa también puede ser considerada como normativa. Desde las primeras formulaciones, el modelo de la democracia deliberativa se caracterizó por intentar proponer un concepto más amplio y exigente de legitimidad del que podían proponer las teorías agregativas. Estas exigencias implican repensar dos elementos relacionados, la racionalidad involucrada en las decisiones colectivas y el procedimiento por el que se toman esas decisiones.

Los teóricos de la deliberación apuestan por una forma de racionalidad comunicativa en detrimento de una racionalidad puramente instrumental, centrada en la perspectiva medios-fines. Sólo apelando a una forma dialógica de la razón es posible dar cuenta de las justificaciones por las que se espera que los ciudadanos apoyen o no las decisiones colectivas. Por otro lado, el procedimiento de decisión colectiva que propone la teoría de la deliberación no se centra exclusivamente en la regla de la mayoría, sino en el intercambio racional de argumentos en un contexto de igualdad entre los ciudadanos.

Mucho se ha discutido si la complejidad de las cuestiones políticas contemporáneas admiten un procedimiento dialógico tal como el que propone esta corriente. Sin embargo, antes de rendirse frente a estas críticas es necesario tener en cuenta dos aspectos del procedimiento deliberativo. En primer lugar, cabe recordar que aquí lidiamos con un modelo normativo que lejos de describir las condiciones actuales de la democracia, se encarga de proponer criterios de corrección para evaluar esas condiciones reales. En segundo lugar, la votación no está completamente descartada, sino que se apela a ella como una estrategia complementaria a la deliberación. Existe entre los deliberativistas la convicción según la cual, la votación mejora cuando se accede previamente a una deliberación en las condiciones aquí propuestas.

Habiendo aclarado las pretensiones normativas de la legitimidad deliberativa es posible entender la intuición básica que subyace a las diferentes formulaciones que podemos encontrar de la misma. La legitimidad deliberativa trabaja sobre la idea de que la autorización para ejercer el poder político debe emerger de un intercambio racional entre ciudadanos considerados libres e iguales. Este es el punto en común que puede encontrarse en todas formulaciones de la democracia deliberativa en torno a la cuestión de la legitimidad. Un antecedente ineludible en el estudio de la legitimidad en relación con la deliberación puede encontrarse en el artículo “On Legitimacy and Political Deliberation” de Bernard Manin quien lleva a cabo un detenido examen de la cuestión de la legitimidad en la teoría política moderna y contemporánea. ¿Qué es lo que otorga legitimidad? ¿La sola voluntad del individuo? ¿La unanimidad o la mayoría? El pensamiento moderno clásico, tal como aparece en Sièyes o Rousseau, concebía a la unanimidad como la verdadera fuente de la legitimidad. Es también con Rousseau donde aparece, en tiempos modernos, la idea de la deliberación, aunque con matices diferentes a los contemporáneos. Para el ginebrino –según muestra Manin–, la *délibération* equivale a la decisión, y no al procedimiento de formación de la voluntad

previo a la decisión misma. La legitimidad para Rousseau reside en la voluntad de un individuo totalmente determinada de antemano.

Frente a esta situación, Manin propone reinterpretar el concepto de deliberación y el rol que tiene en la toma de decisiones colectivas. El proceso de deliberación no es equivalente a una decisión, sino que la deliberación es un proceso en el que, a partir de la confrontación de distintos puntos de vista, es posible aclarar la información y precisar las propias preferencias; es posible incluso modificar los objetivos iniciales⁹⁶. A través de ese proceso se forma la voluntad de los individuos, elemento esencial para considerar la legitimidad de las decisiones políticas.

“[L]a fuente de legitimidad no es la voluntad predeterminada de los individuos, sino el proceso de su formación, esto es, la misma deliberación.”⁹⁷

Más adelante agrega:

“Debemos, por lo tanto, desafiar la conclusión fundamental de Rousseau, Sièyes y Rawls: una decisión legítima no representa la voluntad de todos, sino que aquella que resulta de la deliberación de todos. Es el proceso por el cual la voluntad de todo es formada lo que confiere legitimidad al resultado, y no la suma de las voluntades previamente formadas. El principio deliberativo es tanto individualista como democrático. Implica que todos participen en la deliberación, y en este sentido, la decisión tomada puede ser razonablemente considerada como emanada del pueblo (principio democrático). La decisión también procede de la libertad de los individuos: estos individuos que deliberan juntos forman sus opiniones mediante la deliberación y al finalizar el procedimiento, cada uno opta libremente por una solución u otra (principio liberal e individualista). Debemos afirmar, incluso arriesgándonos a contradecir una antigua tradición, que la ley legítima es el resultado de la deliberación general y no la expresión de la voluntad general.”⁹⁸

La conclusión que podemos derivar de los argumentos de Manin consta de tres elementos. En primer lugar, la deliberación no implica unanimidad de todos los involucrados en la discusión, a diferencia de lo que Manin cree ver en Sièyes, Rousseau y Rawls. En segundo lugar, la deliberación no es un sinónimo de decisión, sino que es

⁹⁶ Manin, B., “On Legitimacy and Political Deliberation”, *Political Theory*, Vol. 15, N° 3, 1987, p. 351

⁹⁷ Manin, B., *Op. Cit.*, p., 352

⁹⁸ Manin, B., *Op. Cit.*, p., 352

un proceso que la antecede y que pone en condiciones de decidir. Y, por último, la deliberación es el proceso de formación de la voluntad general y *eo ipso* es la fuente de legitimidad de las decisiones que de ella emanan. No hay legitimidad sin deliberación.

A partir de lo anterior podemos interpretar las características más importantes de la legitimidad que propone la democracia deliberativa. Estas concepciones presentan de cuatros rasgos. En primer lugar, pertenecen a planteos teóricos y normativos. No analizan el estado en el que la legitimidad se plantea efectivamente en un caso concreto, sino que pretenden establecer las condiciones de posibilidad de una concepción de legitimidad más exigente. En segundo lugar, entienden a la deliberación como un elemento central para pensar la noción de legitimidad. La deliberación entre ciudadanos libres e iguales es la piedra de toque de la legitimidad que estos teóricos plantean, y representa una superación de las teorías basadas agregación de preferencias o la negociación. Esto implica repensar la racionalidad que subyace al proceso democrático mismo. Se avanza ahora hacia un esquema comunicativo en el que los ciudadanos se puedan justificar mutuamente las razones por las que apoyan o no determinadas iniciativas y donde se puedan alcanzar mayores niveles de reflexividad a las decisiones políticas al someterlas al escrutinio público mediante la deliberación. En tercer lugar, el procedimiento de deliberación de donde surge la legitimidad debe atenerse siempre a determinadas reglas que puedan garantizar la imparcialidad y la equidad entre los ciudadanos al momento de discutir racionalmente los asuntos que conciernen a todos. La deliberación no es una mera charla, sino un proceso concreto que atiende a generar horizontalidad entre los participantes y razonabilidad en las propuestas. Por último, los mismos teóricos de la deliberación piensan que sus propuestas no son sino maneras de robustecer y actualizar el ideal democrático pensándolo desde la dimensión deliberativa. Esto exige pensar instituciones públicas que posibiliten la discusión colectiva y den forma a una esfera pública acorde con estas demandas teóricas y políticas.

2.2. Condiciones de la legitimidad deliberativa: sustancia y procedimiento

La legitimidad democrática se debate entre dos estrategias, el procedimentalismo y el sustantivismo. En otras palabras, ¿qué es lo que otorga legitimidad en un esquema democrático? ¿Atender a un procedimiento en el que todos los ciudadanos involucrados puedan expresar sus opiniones mediante el voto o la discusión, o, el respeto a determinados valores que están más allá del procedimiento? Estas dos maneras de

concebir las condiciones de la legitimidad representan dos formas de priorizar diferentes elementos al momento de evaluar las pretensiones de legitimidad de una decisión. De acuerdo con el procedimentalismo, una decisión es legítima si la misma fue tomada respetando todas las exigencias que impone el procedimiento elegido para decidirla. El sustantivismo, por su parte, sostiene que lo que otorga legitimidad a una decisión es el respeto a determinados valores morales o políticos, independientemente de los resultados de la discusión o votación. Planteados así, estas opciones parecen los extremos de un dilema, sin embargo, la práctica política demuestra una negociación entre estos polos de la cuestión.

La tensión entre procedimiento y sustancia también está presente en la reflexión de los teóricos de la deliberación. ¿Qué es lo esencial para determinar la legitimidad en los planteos deliberativos? Existen, como era de esperarse, formulaciones que responden de diferente manera a esta pregunta. Hay modelos que privilegian el procedimiento sobre los valores sustantivos, así como también existen propuestas que acentúan los valores. Sin embargo, la tendencia predominante es buscar un equilibrio entre estas magnitudes de la legitimidad. Una formulación razonable de la legitimidad deliberativa no despreciaría, por supuesto, el procedimiento de deliberación, pero tampoco dejaría de atender a los valores políticos que cohesionan a la sociedad y que representan derechos de los ciudadanos.

Como dijimos, en la sección siguiente nos ocuparemos de dar cuenta de diferentes perspectivas que ejemplifican las posturas señaladas. Adelantaremos ahora algo sobre lo que volveremos luego, los límites del procedimentalismo y el sustantivismo. En el caso de adoptar una de estas posturas sin atender a la otra, estaríamos frente a problemas que cuestionarían la legitimidad misma de la decisión. Una consideración puramente procedimental de la legitimidad deliberativa puede implicar, sin embargo, consecuencias no deseadas. ¿Es posible que en un procedimiento deliberativo que respete el libre acceso en la discusión en condiciones de equidad se decida excluir a una porción de la ciudadanía del resguardo de algunos derechos? Un escenario así representaría lo que se conoce como la tiranía de la mayoría, y plantea de por sí una determinada prioridad: la decisión colectiva prima sobre los derechos individuales.

Algo similar sucede con el sustantivismo, es decir, en la perspectiva de otorgar legitimidad exclusivamente en base a valores. ¿Cuán democrática puede ser una medida que privilegie los aspectos sustantivos sobre los procedimentales? ¿Cuánto espacio deja para la democracia una postura como esta? Esto abre la posibilidad de conflictos de

interpretación en lo tocante al peso de estas dimensiones en la consideración de la legitimidad de las decisiones. Lo cierto es que estos dilemas no pueden ser resueltos *a priori* de una vez y para siempre. Por el contrario, exigen el examen detallado en cada momento concreto y atendiendo a las especificidades propias de la situación. El objetivo de los teóricos de la deliberación es complementar la discusión democrática con elementos sustantivos para llegar así a estándares más altos de legitimidad.

3. MODELOS DE LEGITIMIDAD DELIBERATIVA

3.1 Clasificación de modelos de legitimidad deliberativa

Tal como adelantamos en la introducción del presente capítulo, en lo que sigue presentaremos algunos modelos de legitimidad deliberativa. Trataremos de analizar cómo cada uno de ellos enfoca el problema de las condiciones de legitimidad para las decisiones en el contexto de la democracia deliberativa. Nuestro objetivo es mostrar que no existe una sola forma de interpretar las características y las exigencias de legitimidad que presentamos más arriba. Nos centraremos en los trabajos de Gerald Gaus, Joshua Cohen, Jürgen Habermas, Seyla Benhabib y la colaboración entre Amy Gutmann y Dennis Thompson. Por un lado, el trabajo de Gaus y Cohen son ejemplos de un *procedimentalismo deliberativo puro*⁹⁹. Esto implica que la legitimidad en este modelo está asegurada en tanto que el procedimiento deliberativo para la toma de decisiones cumpla con algunos estándares de equidad procedimental; lo que importa aquí es que la toma de decisión colectiva opera a través de la deliberación pública entre todos los afectados en condiciones de equidad política¹⁰⁰. La otra categoría en la que se encuentran los modelos deliberativos es la del *procedimentalismo racional deliberativo*; allí –con diferencias entre ambos– se encuentran los trabajos de Habermas, Benhabib y las formulaciones de Gutmann y Thompson.

En términos generales el *procedimentalismo racional deliberativo* hace referencia sobre todo a la idea de racionalidad referida a los argumentos que se dan en la deliberación a favor o en contra de algunas alternativas. La diferencia entre las diversas perspectivas del *procedimentalismo racional deliberativo* reside en la interpretación de

⁹⁹ Esta clasificación la tomamos de Fabienne Peter quien la expone en su trabajo *Democratic Legitimacy*, Routledge, Nueva York, 2009

¹⁰⁰ Peter, F., *Op. Cit.*, p. 69

lo que significaría una justificación racional¹⁰¹. Las perspectivas de Habermas y de Benhabib representan un caso particular de este procedimentalismo: una decisión colectiva que revista un determinado estándar de racionalidad sería el resultado esperado al que el procedimiento deliberativo podría llegar.

La perspectiva de Gutmann y Thompson, por su parte, comparte con la perspectiva habermasiana el hecho de que postulan un resultado ideal al que habría que llegar, sin embargo sostienen que no es posible dar con un procedimiento que pueda concretar ese resultado de una manera infalible: se trataría entonces de un *procedimentalismo racional deliberativo imperfecto*. Para Gutmann y Thompson el objetivo de la democracia deliberativa sería resolver dilemas morales. Ambas posturas comparten no sólo que la deliberación no podría dar cuenta plenamente de estos objetivos, sino que además podría producir inconvenientes relativos a la deficiencia racional de algunos resultados y serían necesarios ajustes para balancear consideraciones entre justicia y la calidad de esos resultados¹⁰². En las páginas que siguen nos ocuparemos más detenidamente de los planteos aquí presentados.

3.2. Formas del procedimentalismo puro I: Gerald Gaus

En su artículo “Reason, Justification and Consensus: Why Democracy Can’t Have It All”, Gerald Gaus propone dos objetivos. En primer lugar, intenta llevar adelante una crítica de lo que considera son algunos de los fundamentos de la democracia deliberativa. Su tesis es que los aspectos centrales de esta perspectiva no terminan cumpliendo los objetivos que prometen. Mostrar estas deficiencias lo lleva a su segundo objetivo: presentar una concepción de la democracia capaz de superar estos aspectos negativos del ideal deliberativo. Al dar cuenta de estos dos objetivos, Gaus enuncia una concepción de la legitimidad democrática que lo hace exponente de lo que podríamos denominar un procedimentalismo puro.

En la interpretación (ciertamente crítica) de Gaus, la teoría de la democracia deliberativa se reduce a tres ideales: el ideal de la razón, el de ideal de la justificación pública y el ideal regulativo del consenso político real. Gaus sostiene que el ideal de la razón, si bien no es precisamente una innovación, ha adquirido un sentido radical entre los demócratas deliberativos: sólo las razones que pueden ser aceptadas por todos son

¹⁰¹ Peter, F., *Op. Cit.*, p. 70

¹⁰² Peter, F., *Op. Cit.*, p. 73

públicas, y por lo tanto, justificatorias. Esto conduce al segundo ideal, el de la justificación pública. De acuerdo con éste, una política o principio P está justificado sólo si pueden (en algún sentido) ser aceptado por todos los miembros del público. Por último, la combinación de estos dos principios llevaría al tercero, el ideal regulativo del consenso político real. Se trata de un ideal en el sentido de un modelo al que la práctica de la discusión política basada en los dos ideales anteriores debe intentar acercarse lo más posible.

Contra esta somera reconstrucción de la democracia deliberativa, Gaus presentará una larga y compleja argumentación tendiente a demostrar que las diferentes nociones de justificación pública y las diversas versiones de la razonabilidad no terminan, tal como él interpreta a la corriente deliberativa, en el consenso político y que en vez de acercarnos a esa instancia de consenso, los dos primeros ideales nos alejan de ella¹⁰³. En otras palabras, ninguna versión de la democracia deliberativa, según nuestro autor, puede aspirar a conservar al mismo tiempo los tres ideales a los que hacíamos referencia. La perspectiva democrática de Gaus, en cambio, es –tal como él mismo lo reconoce– de corte rousseuniano y considera que las visiones contradictorias (y por lo tanto prescindentes de la idea del consenso) son el corazón mismo de una democracia saludable¹⁰⁴. La reconstrucción de los puntos de Gaus apunta más a dilucidar el ideal procedimentalista de la legitimidad que propone que a evaluar la exactitud de sus argumentos, pero para dar cuenta de lo primero tenemos que dar, al menos, una visión de los últimos.

Reconstruyamos esquemáticamente los argumentos de Gaus. Tal como dijimos, este autor sostiene que el ideal de razón y el ideal de la justificación pública nos alejan del ideal regulativo del consenso político real¹⁰⁵. El punto fundamental de su artículo consiste en afirmar que no existe un acuerdo acerca de lo razonable en lo tocante a la justificación pública. El ideal de la razón y el de la justificación terminan siendo incompatibles y no permiten arribar al consenso. Gaus parece sostener que existe una incompatibilidad conceptual (y, por lo tanto, necesaria) entre el ideal de la razón expresada en los ensayos de justificación pública y la idea de consenso. Es decir, no es posible encontrar una idea de razonabilidad que funde una perspectiva de la justificación pública sobre la que se pueda llegar a un consenso.

¹⁰³ Gaus, G., “Reason, justification and consensus” en Bohman, J, Rehg, W. (ed), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, MIT Press, Cambridge (MA), 1997, p. 207

¹⁰⁴ Gaus, G., *Op. Cit.*, p. 237

¹⁰⁵ Gaus, G., *Op. Cit.*, p. 207

Para dar cuenta de esto Gaus propone tres ideas de justificación pública comunes entre –según sostiene– los teóricos de la democracia deliberativa que contienen referencias a alguna idea de razonabilidad. De acuerdo con la primera versión de la justificación pública que propone, un principio o política P estaría públicamente justificada si y sólo si todos, habiendo razonado de buena fe, perfectamente y con perfecta información, aceptarían P¹⁰⁶. La segunda idea de la justificación pública sostiene que un principio o política P estaría públicamente justificada si y sólo si toda persona razonable, aceptaría P (o, viceversa, si toda persona razonable no rechazaría P)¹⁰⁷. Por último, tercera idea de justificación pública sostiene que un principio o política P estaría públicamente justificada si y sólo si todos tienen fundamentos razonables para aceptar P (o, viceversa, nadie tiene fundamentos razonables para rechazar P)¹⁰⁸.

El problema de definiciones de justificación pública, tal como lo señala Gaus, radica en las exigencias de racionalidad que implican. En primer lugar, las condiciones para el razonamiento de buena fe, de manera perfecta y con buena información son improbables de encontrar. En segundo lugar, una persona razonable no está exenta (tal como lo muestran las investigaciones centradas en el problema de los sesgos valorativos al momento de decidir) de sostener creencias irrazonables. Por último, hablar de fundamentos razonables y por lo tanto de una noción de “razón mínimamente creíble” (*minimally credible belief o reason*) no está exento de disputas que amenacen la posibilidad del consenso. En síntesis, las pretensiones de racionalidad que proponen las ideas de justificación pública de la democracia deliberativa son inalcanzables si pretendemos llegar a alguna forma de consenso. Las causas de estos desacuerdos hay que buscarlas, según Gaus, en la condición pluralista de las sociedades contemporáneas.

“El problema es que no sólo vivimos en una sociedad con diversas interpretaciones de la buena vida, sino con diversas ideologías que entran en conflicto y cuyos detractores consideran como *profundamente* erradas.”¹⁰⁹

Las implicancias de estas conclusiones para una teoría de la democracia deliberativa parecen ser fatales. Si Gaus está en lo correcto, no habría forma de sostener, de manera

¹⁰⁶ Gaus, G., *Op. Cit.*, p. 209

¹⁰⁷ Gaus, G., *Op. Cit.*, p. 211

¹⁰⁸ Gaus, G., *Op. Cit.*, p. 214

¹⁰⁹ Gaus, G., *Op. Cit.*, p. 215

simultánea, los ideales que constituyen el núcleo de esta teoría de la democracia. Por eso, Gaus propone una concepción “arbitral” (de corte lockeano) de la democracia, la cual –según nuestro autor– podría funcionar mejor en el escenario de las democracias contemporáneas marcadas por un pluralismo irreductible.

“El arbitraje está, pues, basada en el supuesto de que (1) hay una irreconciliable diferencia de opiniones; (2) para continuar con vida práctica, se debe encontrar una solución a esta disputa; (3) esta solución no necesita ser aceptada por todas las partes como la solución correcta, pero (4) la autoridad del árbitro para decidir requiere que se busque llegar a la mejor respuesta. Aquellos que argumentan sinceramente y están comprometidos con la justificación pública y que desean seguir con sus vidas requieren este tipo de arbitraje para sus diferencias. El cual *respeto su compromiso con la sinceridad* ya que no impone a nadie que abandone lo que considera como la mejor razón. También *respeto el compromiso de los ciudadanos con la justificación pública* porque nadie impone su voluntad o su razonamiento a otros: las personas remiten sus razones al árbitro, el cual provee de una solución imparcial a la diferencia. Por último, el árbitro respeta el compromiso a la deliberación, ya que éste intenta actuar sobre la base de las mejores razones posibles y considera el mérito de los puntos de vistas enfrentados.”¹¹⁰

La concepción de la democracia que presenta Gaus evita los problemas de apelar a un criterio de racionalidad externo, encarnado en el Ideal de la Razón, tal como entiende que hace la democracia deliberativa. De ahí que su propuesta pueda ser entendida como una forma de procedimentalismo puro. En sus propias palabras:

“Argumenté que la democracia puede ser entendida como un mecanismo de arbitraje. En sus deliberaciones cada ciudadano presenta lo que él o ella considera que es la mejor justificación pública; el mecanismo del voto constituye una manera justa de dirimir los desacuerdos profundos acerca de lo que es públicamente justificado. [esta concepción de la democracia] No busca el consenso político, sino el debate razonado acerca de lo que es mejor justificado, y los procedimientos que realicen un trabajo aceptable para dar con esa justificación.”¹¹¹

Ahora bien, si nos detenemos en lo anterior, podemos encontrar algunos aspectos interesantes de la propuesta de Gaus. En primer lugar, este autor no parece estar

¹¹⁰ Gaus, G., *Op. Cit.*, pp. 233-234. Cursivas en el original.

¹¹¹ Gaus, G., *Op. Cit.*, p. 234

abiertamente en contra de la perspectiva deliberativa *per se*. Si atendemos a sus argumentos es posible suponer que las objeciones de Gaus se centran en la confianza de algunos deliberativistas de una posible convergencia de los ideales de razón, de justificación pública y de consenso. Su trabajo ha tratado de mostrar la imposibilidad conceptual de dicha coincidencia. Sin embargo, su concepción arbitral de la democracia no deja de apelar a la deliberación de los ciudadanos como un mecanismo inherente a la justificación pública de las decisiones colectivas. Y esto es importante para nuestros objetivos. Creemos que en la propuesta de Gaus hay dos puntos que son particularmente interesantes para nuestro tema.

En primer lugar, Gaus propone una noción de democracia que, a un tiempo, apela a la deliberación, y que descrea de la posibilidad de un criterio externo de corrección. Esto es, sin dudas, una versión procedimentalista pura de la democracia. En segundo lugar, esta noción que propone implica además una noción clara de la legitimidad de las decisiones colectivas. Creemos que es posible encontrar (aunque más no sea *in nuce*) una noción de legitimidad política que sea, por lo tanto, puramente procedimental. Dejando de lado el ideal regulativo del consenso, podríamos suponer que en el modelo de Gaus una decisión sería legítima si es aceptada por la mejor justificación posible dentro del contexto del debate razonado que propone su concepción de la democracia. Por último, como el consenso es conceptualmente inviable, la confirmación de dicha justificación se verificaría mediante el voto de los ciudadanos. Este sería un claro ejemplo de una versión puramente procedimental de la legitimidad democrática.

A modo de balance destacaremos lo que consideramos son dos falencias que adolece la argumentación de Gaus. En primer lugar, su examen de la democracia deliberativa es parcial. Gaus toma la parte por el todo al momento de evaluar los alcances y los límites de la democracia deliberativa. Sus conclusiones sobre esta corriente no se sustentan en un análisis pormenorizado de los distintos argumentos de los teóricos deliberativos, y sus críticas están más fundadas en aspectos discutibles de la democracia deliberativa que en la discusión detallada de los puntos que los propios teóricos de la deliberación intentan defender. En segundo lugar, sus pretensiones de un procedimentalismo puro fallan. Como vimos, sus críticas al ideal de la razón y la posibilidad de un consenso en torno a él lo mueven a proponer un modelo arbitral y puramente procedimental de democracia. Su concepto de legitimidad democrática es, por lo tanto, también puramente procedimental.

Sin embargo, Gaus parece no poder escapar de las mismas críticas que le dirigió a los modelos deliberativos, los cuales presentaban pretensiones normativas muy altas con respecto a su idea de racionalidad. Su concepción arbitral de la democracia se basa sobre la idea de una justificación pública que surja de un “debate razonado”. Sin embargo, ¿cómo debemos definir un “debate razonado” sin apelar a algún criterio de razonabilidad que descartó cuando analizaba las versiones de la justificación pública? ¿No debemos acaso, para definir un “debate razonado”, apelar a las mismas nociones de “razón mínimamente creíble”, razonamiento de buena fe o incluso de persona razonable que antes había descartado? Gaus pone de manifiesto los límites de un enfoque puramente procedimental: no es posible prescindir de toda noción sustantiva.

3.3. Formas del procedimentalismo puro II: Joshua Cohen

Joshua Cohen presenta en varios artículos su propia interpretación de lo que debe ser la democracia deliberativa. En ellos nos parece clara la impronta, de inspiración rawlsiana, que intenta pensar la idea de democracia desde la perspectiva normativa de una sociedad bien ordenada. Es en especial en “Deliberation and Democratic Legitimacy” donde propone estudiar la concepción de la democracia deliberativa. Su aporte en este artículo resulta particularmente interesante (e importante) debido a que representa el intento de introducir nuevamente la noción del bien común en el debate en torno a la democracia. Es más: su noción de la democracia deliberativa es inescindible de esta idea, hasta el punto que establece que el objeto del debate son concepciones alternativas del bien común.

El argumento de Cohen opera por etapas. En primer lugar, presenta una “concepción formal de la democracia deliberativa” de la que, en segundo lugar, derivará un “procedimiento deliberativo ideal” que pueda captar la noción de justificación a través de la discusión pública y el razonamiento entre ciudadanos iguales; Cohen cree además que este modelo puede servir para modelar instituciones deliberativas. Según nuestra interpretación de su propuesta, Cohen estaría proponiendo una manera puramente procedimental de entender la legitimidad en el planteo deliberativo, pero para probar este punto debemos primero reconstruir su posición. Si atendemos a la concepción

formal de la democracia deliberativa que propone nuestro autor, encontraremos cinco elementos que aquí resumimos¹¹²:

1. Una democracia deliberativa es una asociación permanente e independiente, cuyos miembros esperan continuar de esta manera en un futuro indefinido.
2. Los miembros de esta asociación comparten (y es de público conocimiento el hecho de que comparten) la perspectiva según la cual los términos de asociación proveen el marco para la deliberación o esos marcos son el resultado de la deliberación. Para ellos, la deliberación entre iguales es la base de la legitimidad
3. Una democracia deliberativa es una asociación pluralista. Si bien comparten el compromiso de una resolución deliberativa de los conflictos que implican la decisión colectiva, también tienen fines divergentes y no piensan que un grupo particular de preferencias, convicciones o ideales tengan prioridad sobre otros.
4. Debido a que los miembros de la asociación democrática considera los procedimientos deliberativos como la fuente de legitimidad, es importante para ellos que los términos de la su asociación no sólo sean el resultado de su deliberación, sino que también éstos sean reconocidos como tales, es decir, como el resultado de una deliberación.
5. Los miembros se reconocen unos a otros como portadores de capacidades deliberativas, p. ej., las capacidades requeridas para participar de un intercambio público de razones y las capacidades para actuar sobre la base del resultado de dicho ejercicio de razonamiento público.

Estos son los rasgos formales que, según Cohen, resumen el ideal deliberativo. Si atendemos a ellos, vemos que cubren casi todos los puntos posibles con los que debe contar una concepción de la democracia: la constitución de la asociación, fin de la misma, la concepción de los ciudadanos y la manera de concebir la legitimidad. Sin embargo estos ideales necesitan encarnar en un modelo que establezca cuáles serían las condiciones para implementar esos aspectos formales. Cohen propone un “procedimiento deliberativo ideal” que pueda dar forma concreta a la descripción

¹¹² Cohen, J, *Op. Cit.*, p. 72-73

formal de la democracia deliberativa que describimos previamente. El objetivo además es establecer un criterio de corrección que las instituciones deberían encarnar tanto como sea posible¹¹³. El procedimiento ideal que plantea Cohen consta de cuatro partes¹¹⁴:

1. La deliberación ideal es libre en la medida en que satisface dos condiciones. En primer lugar, los participantes se consideran mutuamente vinculados sólo por los resultados de su deliberación y por las precondiciones de esa deliberación. En segundo lugar, los participantes asumen que pueden actuar sobre la base de esos resultados, asumiendo el hecho de que arribar a una decisión a través de la deliberación es una razón suficiente para obedecerla.
2. La deliberación es razonada en el sentido de que las partes que participan de ella deben presentar sus razones para presentar propuestas, para apoyarlas o para criticarlas. Las partes dan razones con la expectativa de que son esas razones (y no, por ejemplo, el poder de las partes) las que determinaran el destino de esas propuestas. Las razones son ofrecidas con el objetivo de hacer que otros aceptes esas propuestas, dados los fines divergentes pero también el compromiso de establecer las condiciones de la asociación a través de la libre deliberación entre iguales. La concepción deliberativa enfatiza el hecho de que las decisiones colectivas deben realizarse de manera deliberativa, y que no sólo esas decisiones se ajusten a las preferencias de los ciudadanos.
3. En una deliberación las partes son iguales tanto formal como sustantivamente. Son formalmente iguales en el sentido de que las reglas que regulan el procedimiento no privilegian individuos. Cada uno con capacidades deliberativas tiene igual posición en cada momento del proceso deliberativo. Cada uno puede agregar asuntos a la agenda, proponer soluciones y ofrecer razones a favor o en contra de alguna propuesta. Y cada uno tiene igual voz en las decisiones. Los participantes son sustantivamente iguales en el sentido de que dada una determinada distribución de poder y recursos ésta no determina las chances de contribuir a la deliberación, tampoco hace que esa distribución juegue un rol autoritativo en su deliberación.

¹¹³ Cohen, J, *Op. Cit.*, p.73

¹¹⁴ Cohen, J, *Op. Cit.*, p. 74-75

4. Finalmente la deliberación ideal apunta a producir un consenso racionalmente motivado (entendido como el encontrar razones que resulten persuasivas para todos aquellos que están comprometidos a actuar sobre la base de una evaluación razonada de alternativas llevada a cabo entre iguales). Incluso bajo condiciones ideales no hay una promesa que aparezcan razones que muevan a ese consenso. En el caso de no aparecer estas razones, la deliberación concluye en una votación sujeta a alguna regla de la mayoría. El hecho de que concluya de esta manera no elimina, sin embargo, la distinción entre las formas deliberativas de la decisión colectiva y las formas agregativas no-deliberativas. Las consecuencias institucionales son diferentes en ambos casos, y el resultado de votar entre aquellos que están comprometidos a encontrar razones que sean persuasivas para todos es diferente del resultado de una agregación que procede en ausencia de este compromiso.

Nuestro interés en el procedimiento que delinea Cohen estriba en ver cómo en éste se concibe la idea de legitimidad. Previamente Cohen había afirmado que “los resultados son democráticamente legítimos si y sólo si pueden ser el objeto de un acuerdo libre y razonado entre iguales. El procedimiento deliberativo ideal es el procedimiento que captura este principio”¹¹⁵. Ahora bien, si analizamos los distintos elementos que conforman el procedimiento ideal que plantea Cohen (y que como dijimos, no pretende ser sino una encarnación de su concepción formal de la democracia deliberativa), es posible apreciar que no existe un criterio externo de corrección al mismo procedimiento que nos permita evaluar las decisiones en su legitimidad. El procedimiento ideal sólo pretende dar forma a una deliberación de la manera más simétrica posible entre los ciudadanos que se comprometieron a tomar las decisiones colectivas mediante la deliberación. Es por eso que la concepción de legitimidad que se infiere de la propuesta de Cohen pueda ser catalogada –al menos para nosotros– como perteneciente a un procedimentalismo puro, sobre todo, en lo tocante a la ausencia de criterios externos en la determinación de la misma.

¹¹⁵ Cohen, J, *Op. Cit.*, p. 73

3.4. Formas del procedimentalismo racional I: Seyla Benhabib

Seyla Benhabib desarrolla un modelo de democracia deliberativa que no sólo pretende contestar a las críticas más usuales que se les suelen dirigir a formulaciones teóricas, sino que también pretende presentar una noción más robusta de legitimidad para este planteo normativo. El problema de la legitimidad adquirirá en su propuesta teórica un lugar de importancia. En su artículo, “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, sostiene que la legitimidad debe ser considerada como uno de los bienes que las sociedades democráticas deberían luchar por obtener. Además, en las complejas sociedades contemporáneas, la legitimidad debe ser pensada como el resultado de la deliberación pública, libre e irrestricta sobre todos los asuntos de interés público. En este sentido, la esfera pública es esencial para pensar la legitimidad de las instituciones democráticas¹¹⁶.

En la concepción de Benhabib las decisiones democráticas pueden ser vistas como el resultado de un procedimiento libre y razonado de deliberación entre ciudadanos considerados iguales, tanto desde el punto de vista político como moral. Sin embargo, el procedimiento por sí sólo no alcanza, en la perspectiva de esta autora, para dotar de legitimidad a las decisiones que emergen de dicha instancia. Complementaria a la dimensión procedimental se encuentra también una concepción particular de la racionalidad que debe dar forma al procedimiento y, por consiguiente, a las decisiones que de él surjan. Benhabib sostiene que esa racionalidad no es otra que la que se encuentra implícita en la regla democrática, y es justamente el enfoque filosófico de la teoría de la democracia el que permitiría una clarificación y articulación de esa forma de racionalidad práctica¹¹⁷.

Queda definir ahora qué tipo de racionalidad es la que Benhabib prefigura para complementar el procedimiento democrático deliberativo. Este punto en particular resulta particularmente interesante en el planteo que estamos analizando desde el momento en que, lejos de apelar a alguna reformulación de la racionalidad práctica kantiana –aspecto en el que coinciden casi todos los teóricos de esta corriente normativa–, decide, en cambio, apelar a una *desustancialización* de la idea hegeliana

¹¹⁶ Benhabib, S., “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy” en Benhabib, S. (ed), *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 68

¹¹⁷ Benhabib, S., *Op. Cit.*, pp.. 68-69

del espíritu objetivo como forma de racionalidad democrática. En palabras de nuestra autora:

“Cuando inspeccionamos detenidamente la forma de la racionalidad práctica que se encuentra en el centro de la regla democrática, el concepto hegeliano de ‘espíritu objetivo’ se nos aparece como particularmente apropiado. Para volver a hacer este concepto útil hoy debemos pensarlo sin el recurso a una presencia metafórica de supersujeto; debemos desustancializar el modelo de un supersujeto pensante y actuante que todavía en la filosofía de Hegel. Sin esta metáfora del sujeto implícito determinándolo, el término ‘espíritu objetivo’ referiría a esas reglas, procedimientos y prácticas que si bien son anónimas son también inteligibles y en las que cualquier intento de reconstrucción de la lógica de las democracias debe enfocarse.”¹¹⁸

Detengámonos un momento en las implicancias de esta concepción de racionalidad que propone Benhabib. La apelación al modelo hegeliano, desde nuestro punto de vista, implica tanto una exigencia como una ventaja. La exigencia, que bien aclaró la propia Benhabib, de recurrir a este elemento de la filosofía hegeliana consiste en la necesidad de la desustancialización del concepto de “espíritu objetivo”. Esta necesidad viene dada por las coordenadas filosóficas generales de un momento histórico que se reconoce como posmetafísico y que no puede asumir ya la teleología inherente al sistema hegeliano. Sin embargo, la noción de “espíritu objetivo”, tal como la define Benhabib, puede resultar operativa para dar forma a una racionalidad democrática en la medida en que se presenta como una alternativa a una racionalidad universalista de corte kantiano. Tal vez Benhabib al apelar a las “reglas, procedimientos y prácticas” anónimos, pero inteligibles que pueden encontrarse en cualquier sociedad pretenda ofrecer un modelo menos abstracto de racionalidad pero también más dialógico e intersubjetivo del que podemos encontrar en algunas variantes kantianas.

La racionalidad democrática –inferimos del planteo de Benhabib– tiene que ver más con la eticidad (*Sittlichkeit*) que con la razón universal. Este punto tiene un innegable atractivo político en tanto que la racionalidad a la que apunta puede referenciarse en los parámetros culturales de cada sociedad en un momento histórico dado¹¹⁹. De este modo, si la racionalidad práctica es una forma desustancializada del espíritu objetivo significará que los criterios de corrección a los que se apelarán serán aquellos propios de

¹¹⁸ Benhabib, S., *Op. Cit.*, p. 69

¹¹⁹ El espíritu objetivo hace referencia a configuraciones históricas y sociales en las que se incluyen distintos tipos de instituciones de la vida social, tales como la familia, la Ley y el gobierno.

una determinada configuración cultural y, por lo tanto, serán accesibles a todos los que participen en las decisiones colectivas. En este punto, fuerza es admitirlo, también puede residir una limitación de este tipo de racionalidad. Las concepciones universalistas de la racionalidad pueden superar algunos planteos que desde la perspectiva que plantea Benhabib podrían llegar a parecer reduccionistas. Esto es, cada cultura tiene puntos ciegos que no puede evitar, por lo que apelar a una racionalidad basada en esta reformulación del “espíritu objetivo” puede hacernos presas de esos mismos puntos ciegos¹²⁰.

Por último, una aclaración sobre la dimensión procedimental. El procedimiento que postula Benhabib no es imaginable sin adecuación a reglas precisas y claras. La deliberación, entendida como el centro del procedimiento democrático, librada al azar no puede proveer de resultados de calidad y es muy posible que sin restricciones sustantivas el resultado obtenido no sea sino una manifestación de distorsiones injustas. Por eso, Benhabib propone respetar las siguientes características:

“...1) la participación en dicha deliberación está regida por normas de igualdad y simetría; todos tienen posibilidad de iniciar actos de habla, cuestionar, interrogar y abrir el debate; 2) todos tienen el derecho de cuestionar el tópico asignado de conversación; y 3) todos tienen el derecho de iniciar argumentos reflexivos sobre las mismas reglas del procedimiento discursivo así como sobre la manera en que éstas son aplicadas o desarrolladas.”¹²¹

Llegados a este punto podemos volver a hacernos la pregunta por la legitimidad en este modelo con la que comenzamos este apartado. A la luz de los desarrollos anteriores es posible apreciar que los dos elementos hasta aquí analizados en la propuesta de Benhabib, la racionalidad y el procedimiento, resultan no sólo esenciales para pensar la legitimidad, sino que también aparecen como complementarios. Así, una decisión legítima, de acuerdo con la versión de la democracia deliberativa que presenta nuestra autora, sería aquella que se toma de acuerdo con un procedimiento que garantiza la equidad en la participación de todos los ciudadanos, pero que al mismo tiempo representa o encarna alguna forma de racionalidad situada en un contexto histórico y

¹²⁰ Imaginemos por caso una sociedad en cuyas leyes e instituciones no se refleja equidad en lo relativo a cuestiones de género. ¿Cómo superar esa situación basándose en un tipo de racionalidad que justamente se apoya en esas referencias culturales? Sin dudas, resulta difícil imaginar una superación de esta situación.

¹²¹ Benhabib, S., *Op. Cit.*, p. 70

cultural preciso. Si nuestra interpretación de lo que Benhabib quiere decir con “espíritu objetivo” está en lo correcto, la forma de racionalidad práctica que privilegia sería aquella que encarna ciertos valores y normas contextualizadas, comunes a una determinada comunidad en la que todos pueden reconocerse. Esta combinación nos hace ubicar al proyecto de legitimidad de Benhabib dentro de aquellos que representan un procedimentalismo racional.

3.5. *Formas del procedimentalismo racional I: Jürgen Habermas*

La propuesta de democracia de Jürgen Habermas no puede entenderse de manera aislada de su proyecto ético normativo general. Y si bien la idea de una “democracia discursiva” no puede reducirse a una mera aplicación la ética del discurso, también es cierto que en la reconstrucción que puede realizarse de la perspectiva democrática habermasiana conviene tener presente el horizonte normativo que la ética discursiva propone. En este sentido debemos hacer un pequeño rodeo en torno a sus presupuestos éticos. Habermas califica a su proyecto ético como un intento de reformular, a partir de una teoría de la comunicación, algunos aspectos de la propuesta moral de Kant . Éste, por lo tanto, se construye en un diálogo con la ética del filósofo de Königsberg; diálogo que no está exento de desavenencias y divergencias que nuestro autor no intenta ocultar. En términos generales podríamos decir que la ética del discurso comparte con la kantiana la perspectiva de aspirar a ser deontológica, universalista, cognitivista y formalista; se distancia, por su parte, en que el proyecto moral kantiano no deja de ser en el fondo monológico, mientras que la perspectiva del discurso es, por el contrario, dialógica.

El núcleo de la ética del discurso que propone Habermas está compuesto por dos principios: el procedimiento de la argumentación moral o principio D, por un lado, y el principio de universalización U, por otro. El principio D establece que “sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico”¹²². Por su parte, el principio U, sostiene que “en el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la

¹²² Habermas, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, p., 101

observación general de la norma tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos”¹²³.

Es necesario notar que ambos principios, en su articulación, apuntan a dotar a la perspectiva habermasiana de un carácter dialógico y normativo. El principio D supera la instancia monológica (que había caracterizado a la reflexión moral kantiana) al establecer como condición de validez de las normas “el asentimiento de los afectados”. De esta manera, el criterio de corrección para considerar la validez de una norma se relaciona con una dimensión intersubjetiva. El principio U, por otro lado, plantea requisitos sobre las condiciones en las que se debería dar esa instancia intersubjetiva de asentimiento: no debería haber coacción, una universalización coaccionada no sería válida. A partir de lo anterior es posible constatar tanto la filiación como la distancia que la ética del discurso tiene con la kantiana. Aquella se trata de una ética deontológica y universalista pero reformulada en términos comunicativos. En palabras de Habermas:

“La estrategia de la ética del discurso de obtener los contenidos de una moral universalista a partir de los presupuestos generales de la argumentación tiene perspectivas de éxito precisamente porque el discurso representa una forma de comunicación más exigente, que apunta más allá de las formas de vida concretas, en que las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento se generalizan, abstraen y des-limitan, es decir, se extienden a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de lenguajes y acción.”¹²⁴

En definitiva, los aportes de la intersubjetividad son los que la separan del idealismo y el monologuismo kantianos. Por último, conviene tener en cuenta que si bien la propuesta ética no es un equivalente a la formulación política, existen puntos de encuentro a destacar. Más adelante consideraremos en particular el caso del Principio D aplicado a cuestiones jurídico-políticas y como éste puede capturar la idea de racionalidad implícita en la toma de colectiva de decisiones.

En “Tres modelos normativos de democracia”, Habermas presenta su propuesta de una democracia discursiva, la cual aparece como un modelo superador a un tiempo del liberalismo y del republicanismo. La estrategia habermasiana será contraponer su modelo a las posturas republicanas y liberales para destacar las ventajas del enfoque discursivo. La idea que subyace es que tanto liberalismo como republicanismo

¹²³ Habermas, J., *Op. Cit.*, pp., 101-102

¹²⁴ Habermas, J., *Op. Cit.*, pp., 111-112

representan posiciones limitadas. Tomará, en particular, tres criterios íntimamente relacionados a partir de los cuales realizar esta contraposición: el concepto de ciudadano, el concepto de derecho y la naturaleza del proceso de formación de la voluntad política. Este último aspecto está íntimamente relacionado con la cuestión de la legitimidad, a la que nos ocuparemos en lo que sigue.

La legitimidad de las decisiones democráticas no está, en Habermas, desvinculada de las precisiones sobre la idea de racionalidad que cruza todo su proyecto filosófico. De nuevo en “Tres modelos normativos de democracia” Habermas precisa más esta cuestión al sostener que

“con la teoría discursiva entra de nuevo en juego una idea distinta: los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión y de la voluntad funcionan como las más importantes esclusas para la racionalización discursiva de las decisiones de un gobierno y de una administración sujetos al derecho y a la ley. Racionalización significa más que mera legitimación, pero menos que constitución del poder. El poder disponible de modo administrativo modifica su propia estructura interna mientras se mantenga retroalimentado mediante una formación democrática de la opinión y de la voluntad común, que no sólo controle a posteriori el ejercicio del poder político, sino que, en cierto modo, también lo programe.”¹²⁵

En el pasaje anterior se sugiere la idea de que la racionalización que propone la perspectiva discursiva incide en la consideración de la legitimidad. Los procedimientos discursivos –en los que podemos destacar el principio U del que hablábamos– dan cuenta de un nivel superior de racionalidad que contribuye de manera decisiva a la legitimidad de las decisiones políticas. Las decisiones alcanzadas por estos procedimientos entonces serían no sólo más legítimas, sino además más racionales. En *Facticidad y validez...* aparece una idea semejante:

“La generación del poder legítimo mediante política deliberativa representa, como hemos visto, un procedimiento para resolver problemas, que ha menester saber y de la elaboración de ese saber, a fin de programar la regulación de los conflictos y la persecución de fines colectivos. La política viene a ocupar los huecos funcionales que se abren por sobrecarga de otros mecanismos de integración social. Para ello se sirve

¹²⁵ Habermas, J., “Tres modelos normativos de democracia” en Habermas, J., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, p. 1999, p. 244

del lenguaje del derecho. Pues el derecho es un medio a través del cual las estructuras de reconocimiento recíproco que nos resultan conocidas por las interacciones simples y por las relaciones cuasinaturales de solidaridad, pueden transferirse de forma abstracta, pero vinculante, a los ámbitos complejos y crecientemente anónimos de una sociedad funcionalmente diferenciada.”

En ambos fragmentos parece percibirse lo mismo. El procedimiento discursivo está en condiciones de proveer mejores condiciones para la resolución de los conflictos y la racionalización del poder del Estado. No parece haber referencias a la necesidad de criterios externos de corrección, pero tampoco se trata de una deliberación espontánea: se vincula necesariamente con los espacios parlamentarios y la esfera pública. Lo que inspira esta concepción de la legitimidad es en el fondo una racionalidad procedimental y discursiva, la cual podría pensarse que responde a criterios propios.

El compromiso habermasiano con una racionalidad de tipo discursiva lo lleva a considerar de una manera particular la cuestión de la legitimidad de las decisiones democráticas. Es justamente esta exigencia de racionalidad lo que lo lleva a evitar una concepción puramente procedimental de la legitimidad. El objetivo no es dar con una decisión que sea el mero resultado de un proceso comunicativo, sino que además sea el producto de un tipo especial de racionalidad tal como lo suponen los principios de su ética discursiva (los principios D y U, como vimos).

3.6. Formas del procedimentalismo racional II: Amy Gutmann y Dennis Thompson

En su conocido libro, *Democracy & Disagreement*, Amy Gutmann y Denis Thompson presentan una influyente (y temprana) versión de la democracia deliberativa con una interesante concepción de la legitimidad política. El planteo de estos autores parte de dos premisas íntimamente relacionadas. En primer lugar, reconocen cuatro fuentes del desacuerdo moral propio de la vida contemporánea: la escasez, la generosidad limitada, los valores incompatibles y nuestra comprensión siempre incompleta. En segundo lugar, las respuestas que los desacuerdos morales reciben desde las dos variantes de la teoría democrática, el procedimentalismo y el constitucionalismo, son insatisfactorias. El argumento que presentaran estos autores apunta a mostrar cómo un enfoque democrático que otorgue más lugar a la deliberación puede responder mejor a los desacuerdos morales que están en el fondo de muchos problemas actuales de la

democracia. La vertiente deliberativa, en la exposición de los autores, parece encontrar su lugar más allá de esta dicotomía entre sustancia y procedimiento.

Para dar cuenta de sus objetivos, Gutmann y Thompson llevan adelante una profunda crítica de los modelos democráticos procedimentalistas y sustantivistas. Comencemos por reconstruir las objeciones que le dedican al planteo procedimental. Quienes apoyan esta perspectiva sostienen que la regla de la mayoría provee la manera más justa de resolver los conflictos morales. La intuición que subyace a esta regla y sobre la que se asienta su legitimidad es clara: el resultado de la regla de la mayoría es legítimo porque el procedimiento es justo, no porque el resultado sea correcto¹²⁶. Sin embargo, como sucede siempre que nos enfrentamos con el planteo procedimental, surge un mismo problema: en una decisión colectiva, ¿qué debe primar, el resultado de la mayoría o los derechos de la minoría? Gutmann y Thompson tienen una posición clara a este respecto y proponen un límite al procedimentalismo: “Sólo el voto mayoritario no puede legitimar un resultado cuando las libertades u oportunidades básicas de un individuo están en juego”¹²⁷. El argumento que proponen para justificar esta restricción es claro: este método no satisface la mínima comprensión de la reciprocidad¹²⁸. Esto no significa rechazar la idea misma de procedimiento; por el contrario, cualquier idea de democracia requiere apelar a una forma procedimental. Sin embargo, los límites de la misma deben ser, como se dijo, las libertades y las oportunidades básicas de los individuos.

La sugerencia de estos autores es que la perspectiva procedimentalista debería incorporar la deliberación. Es más: la deliberación es inseparable de la discusión sobre los procedimientos.

“Al decidir si la regla de la mayoría u otro procedimiento está justificado, los ciudadanos deben deliberar acerca del valor sustantivo del procedimiento alternativo. Los procedimentalistas por lo tanto necesitan incorporar a la deliberación como precondition para la resolución adecuada de disputas políticas acerca de los procedimientos. La necesidad de una deliberación así socava un objetivo importante del procedimentalismo, evitar el desacuerdo moral en el ámbito político.”¹²⁹

¹²⁶ Gutmann, A. y Thompson, D., *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1996, p. 28

¹²⁷ Gutmann, A. y Thompson, D., *Democracy and Disagreement*, p. 30

¹²⁸ *Ibidem*

¹²⁹ Gutmann, A. y Thompson, D., *Democracy and Disagreement*, p. 32

El dilema entre la sustancia y el procedimiento revela que el problema de los valores es ineludible. Si bien quienes apoyan la perspectiva procedimental pretenden resolver los desacuerdos morales sin apelar a una discusión sobre valores y confían en el solo procedimiento, el debate sobre los valores se vuelve necesario al momento de ponderar o no un tipo de procedimiento sobre otro. En este sentido, parecería ser que la única opción posible es elegir cuándo dar la discusión sobre los valores: antes de la discusión propiamente dicha (al elegir el procedimiento), o al momento de deliberar.

Para Gutmann y Thompson, el otro lado de la cuestión, el sustantivismo, no proporciona un mejor panorama. Bajo el nombre de “democracia constitucional” los autores entienden la interpretación sustantivista de la democracia, la cual presenta problemas tan atendibles como la versión procedimental. El elemento definitorio de la democracia constitucional es que prioriza algunos derechos cuyo objetivo primordial es producir un resultado justificado al proteger intereses vitales de los individuos¹³⁰. La perspectiva sustantiva está en lo correcto al ampliar el tipo de consideraciones que el enfoque procedimental ignora, y por eso propone valores sustantivos.

Sin embargo, la democracia constitucional que examinan Gutmann y Thompson presenta desafíos propios y particulares. El problema surge menos al momento de enunciar los valores sustantivos de manera abstracta (¿quién podría oponerse a la libertad básica de otro ciudadano?) que al momento de interpretarlos. “La abstracción” afirman estos autores “compra el acuerdo en torno a los principios al precio del desacuerdo sobre su interpretación.”¹³¹ Esta situación demanda, tal como sucede en el caso de la democracia procedimental más instancias de deliberación.

“Para ilustrar las dificultades de interpretación, consideremos a la búsqueda por parte de los constitucionalistas por principios para gobernar las inequidades sociales y económicas. ¿Qué políticas satisfaría, por ejemplo, el principio rawlsiano de ‘justa igualdad de oportunidades’ o el ‘principio de diferencia’? ¿Permite (o demanda) la justa igualdad de oportunidades -la cual requiere que todos los miembros de la sociedad tengan una oportunidad adecuada de acceder a cargos y posiciones- un tratamiento especial con los afroamericanos o con las mujeres al momento de contratar en los Estados Unidos de hoy? ¿Requiere el principio de diferencia -el cual estipula que las desigualdades sociales sean en función ‘del mayor beneficio para los menos aventajados’- acceso universal al sistema de salud? Los demócratas

¹³⁰ Gutmann, A. y Thompson, D., *Democracy and Disagreement*, p. 34

¹³¹ Gutmann, A. y Thompson, D., *Democracy and Disagreement*, p. 35

constitucionanlistas que usan estos principios (o similares) para restringir el proceso democrático necesitan responder a estas cuestiones a un nivel de especificidad suficiente que pueda resolver los conflictos que conllevan, o deberán admitir más deliberación en su concepción acerca de cómo deben resolverse los conflictos morales en una democracia.”¹³²

Gutmann y Thompson consideran que la deliberación representa una alternativa frente a los problemas que enfrentan tanto los modelos procedimentalistas como a los sustantivas. Frente a esto presentan lo que sería una “democracia del medio” (*middle democracy*) que, haciendo hincapié en la deliberación, pueda no sólo resolver las limitaciones de los modelos mencionados, sino que además pueda enfrentar mejor las fuentes del desacuerdo moral. Es más: la deliberación democrática trata el problema del desacuerdo moral en sus propios términos¹³³. Recordemos cuáles eran las cuatro fuentes de desacuerdo moral. Según señalamos antes, estas fuentes son: la escasez, la generosidad limitada, los valores incompatibles y el nuestra comprensión siempre incompleta. Gutmann y Thompson están persuadidos de que la democracia deliberativa podría dar respuestas satisfactorias a estas cuatro fuentes del desacuerdo.

En primer lugar, con respecto a la escasez propia de las sociedades modernas es probable que no puedan tomarse decisiones políticas que satisfagan a todos los involucrados, y es probable que muchos no obtengan aquello que están reclamando. Sin embargo, nuestros autores están convencidos de que la deliberación contribuye a la legitimidad de las decisiones tomadas en estas condiciones, y esto es porque, a diferencia de otros planteos democráticos, la democracia deliberativa toma en cuenta los reclamos de cada uno de acuerdo con sus propios méritos. En otras palabras, la perspectiva de la deliberación puede incorporar voces a la discusión que de otra manera permanecerían excluidas, incluso al riesgo de intensificar el conflicto. Pero puede incorporar también las insatisfacciones morales legítimas, las cuales también quedarían excluidas en otro procedimiento¹³⁴.

El problema de la generosidad limitada también es encarado de una manera particular por la perspectiva deliberativa. La deliberación implica la generación de foros en los cuales se mueva a los ciudadanos a adoptar una perspectiva más amplia de la que

¹³² *Ibidem*

¹³³ Gutmann, A. y Thompson, D., *Democracy and Disagreement*, p. 41

¹³⁴ Gutmann, A. y Thompson, D., *Democracy and Disagreement*, p. 42

tienen con respecto a los problemas sobre los que se delibera¹³⁵. Este aspecto fue recuperado por muchos teóricos de la deliberación, los cuales sostienen que la práctica de la discusión tiene un efecto particular: puede modificar las preferencias y opiniones que se tenían antes de la deliberación misma. Gutmann y Thompson parecen apuntar a este aspecto cuando confían que la deliberación puede hacernos más sensibles a la perspectiva de los ciudadanos con los cuales deliberamos. Esto se relaciona con la tercera fuente del desacuerdo moral a la que hacíamos referencia más arriba: la incompatibilidad de valores. La deliberación puede servir para aclarar la naturaleza del conflicto moral y nos puede ayudar a distinguir entre instancias morales o inmorales, así como también entre los valores compatibles e incompatibles.

Por último, la deliberación también puede proponer una salida para la comprensión incompleta que caracteriza a los conflictos morales. La democracia deliberativa contiene, más que otros procedimientos, los medios de su propia autocorrección, ya que en el intercambio de argumentos es posible ampliar el conocimiento de la cuestión debatida en función de dar con políticas que puedan ser ampliamente justificadas¹³⁶.

Ahora bien, ¿cuál es la noción de legitimidad que subyace a la propuesta deliberativa de Gutmann y Thompson que intentamos reconstruir más arriba? En el caso de esta variante de la democracia deliberativa, la legitimidad es concebida a partir de una combinación de elementos procedimentales y sustantivos. En este sentido, la deliberación es considerada a partir de dos elementos: por un lado, se trata de un procedimiento racional que, por otro, atendiendo a un contenido sustantivo permite considerar todos los puntos en cuestión y posibilita dar razones de las decisiones tomadas. Las estrategias procedimentales y sustantivas no podían dar cuenta simultáneamente de estos dos aspectos. En este sentido, una decisión de acuerdo con esta interpretación de la democracia deliberativa es legítima si respeta estas dos instancias, y puede, por lo tanto, tratar mejor a los desacuerdos morales.

4. HACIA OTRO TIPO DE RACIONALIDAD DEMOCRÁTICA

4.1. Razón y procedimiento en la democracia deliberativa

Las posiciones que hemos reseñado previamente nos enseñan que existen diversas maneras de entender tanto al procedimentalismo puro como al procedimentalismo

¹³⁵ Ibidem

¹³⁶ Gutmann, A. y Thompson, D., *Democracy and Disagreement*, p. 43

racional. Para nuestros propósitos actuales, tal vez sea necesario discutir cuáles serían las ventajas y desventajas de cada uno de estos dos grandes enfoques en torno a la legitimidad y la racionalidad. La cuestión que nos interesa es determinar qué perspectiva es más funcional a los objetivos que nos hemos planteado para este trabajo. Esto es, ¿qué planteo, procedimentalismo puro o procedimentalismo racional, se adecua mejor a la idea que tenemos para nuestro modelo de legitimidad? No menos importante para nosotros es valorar la racionalidad que subyace a estos procedimientos y analizar sus implicancias tanto conceptuales como políticas.

Comencemos, como se dice, por el principio. Las perspectivas de legitimidad deliberativa que hemos analizado en este capítulo corresponden a lo que podríamos llamar planteos clásicos o tradicionales de la democracia deliberativa. La preocupación que subyace a ellas, como vimos, tiene que ver con la tensión entre el procedimiento deliberativo y los valores sustantivos que deberían tener injerencia en dicho procedimiento¹³⁷. Este panorama coloca a quien analiza estos modelos frente a lo que parece ser un dilema, el cual podríamos resumir en algunos interrogantes. ¿Cuál de estos dos grandes modelos desarrolla una concepción más robusta de la legitimidad deliberativa? ¿Con qué criterios podemos priorizar un enfoque sobre el otro? Responder a estas inquietudes implica aclarar nuestras intuiciones con respecto a cómo considerar la legitimidad de una decisión y, sobre todo, cómo evaluar la racionalidad que la guía.

La posición que intentaremos defender en este apartado sostiene que el procedimentalismo racional presenta algunas ventajas sobre el procedimentalismo puro que no conviene desestimar. De acuerdo con nuestro punto de vista, la opción por la que nos inclinamos no sólo puede generar decisiones con un grado más alto de legitimidad, sino que además conlleva una idea más exigente de racionalidad, la cual es superadora no sólo de los planteos agregativos, sino además de los enfoques deliberativos puramente racionales. Estamos convencidos de que este enfoque por el que abogamos representa un tipo de racionalidad democrática que puede dar cuenta de algunos problemas específicos que la iniciativa puramente procedimental no. Esta toma de posición nos impone, por supuesto, la necesidad de aclarar los defectos que creemos percibir en la postura del procedimentalismo puro y especificar cómo es que un procedimentalismo racional puede dar mejores respuestas.

¹³⁷ Los desarrollos posteriores de la teoría deliberativa complejizarán el tratamiento de la legitimidad de las decisiones; en particular, se incorporaran elementos como la consideración epistémica en la toma de decisiones colectivas, lo cual llevará a un análisis diferente de la cuestión de la legitimidad. Sobre estos modelos nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

¿Cuáles son los problemas con el procedimentalismo puro? Comencemos por la postura de Gerald Gaus. Tal como vimos, su planteo pretende ser crítico de las posturas deliberativas, pero tal como intentó mostrar nuestra lectura de su trabajo, parece que su propia concepción de la democracia no puede evitar caer en algunos de los puntos que le objetaba a la teoría deliberativa de la democracia; sobre todo, aquellos tocantes a la idea de racionalidad y de deliberación. No sólo termina sugiriendo alguna idea de deliberación, sino que también necesitaría una idea de racionalidad que no se puede derivar completamente del procedimiento. Es en este último punto en particular en el que queremos detenernos. La pregunta que, a partir del planteo de Gaus, podemos plantear y que alcanzaría a cualquier propuesta de procedimentalismo puro es: ¿es posible confiar en una razonabilidad implícita al mero procedimiento? ¿No debemos acaso postular una idea de razonabilidad independiente del procedimiento? Las opciones que establecen estos interrogantes son excluyentes y conllevan costos atendibles.

Sin dudas es cierto que proponer un criterio de razonabilidad exterior al procedimiento presupone dificultades atendibles; sin embargo, asumir que el mero procedimiento puede producir una idea de razonabilidad por sí sólo nos parece una posición inspirada por un optimismo desmesurado. Si el mero procedimiento alcanza para establecer niveles satisfactorios de razonabilidad, ¿por qué seguimos preocupándonos de evitar los casos en donde se da una “tiranía de la mayoría”? ¿No debería, acaso, el mero procedimiento evitarlos? La razonabilidad, creemos, debe ser una condición del propio procedimiento que no sólo lo condicione, sino que además ayude a producir resultados más justos y equitativos para todos los involucrados. Estas consideraciones en torno a la razonabilidad también parecen alcanzar a la propuesta de Cohen, quien en su “procedimiento deliberativo ideal” no alcanza a delinear de una manera lo suficientemente clara lo que entiende por “deliberación razonada”. Sólo espera que las partes involucradas en la deliberación presenten razones y que esas razones determinen el destino de las propuestas. Sin embargo, nada dice con respecto al mínimo de razonabilidad que esos argumentos deberían tener.

Podríamos resumir nuestra posición diciendo que el procedimentalismo puro encarna un déficit de razonabilidad, el cual viene dado, como dijimos, por una confianza excesiva en los alcances del mero procedimiento. Esto puede valer, y de hecho lo hace, como un argumento a favor del procedimentalismo racional. Sin embargo, también en este caso debemos distinguir las diversas variantes de mismo y destacar sus alcances y

limitaciones. En las páginas anteriores presentamos tres variantes de esta forma de procedimentalismo, representadas en los trabajos de Jürgen Habermas, de Seyla Benhabib y de Amy Gutmann junto con Dennis Thompson. Aunque con similitudes evidentes, estas propuestas también presentan diferencias no menos atendibles. Ensayaremos un balance de estas posturas con el objetivo de destacar los puntos fuertes y débiles del procedimentalismo racional.

Si ensayamos una mirada de conjunto de estas tres opciones podemos apreciar que existen tres ideas diferentes con respecto a la racionalidad. En un intento de ordenarlas, podríamos decir que el trabajo de Benhabib propone una concepción densa de racionalidad, Habermas una concepción moderada, mientras que Gutmann y Thompson aportan una versión débil de racionalidad. Estos tres planteos incorporan tres nociones de distintas de racionalidad al procedimiento deliberativo, revelando así distintas posibilidades que existen para combinar el elemento racional con el procedimiento democrático deliberativo. Huelga aclarar que las implicancias tanto a nivel político como a nivel conceptual de cada una de estas opciones son diferentes. Trataremos de precisar cuáles son estas implicancias sobre todo para pensar la cuestión de la legitimidad en el planteo deliberativo.

Aunque Benhabib intenta presentar una versión desustancializada del “espíritu objetivo” hegeliano, esta alternativa no deja de representar –según nuestro criterio– el ensayo de una forma de racionalidad densa. Si comprendimos bien el proyecto de Benhabib la metáfora del “espíritu objetivo” haría referencias a esas prácticas y normas que no son siempre inteligibles, pero que son conocidas en una determinada comunidad. Como dijimos antes, estos elementos propondrían una forma de racionalidad situada en un contexto cultural preciso y no apelaría a una dimensión universalista. Nuestra sospecha es la siguiente: ¿es esta forma de racionalidad lo suficientemente crítica de sus supuestos? Bajo la forma de una racionalidad contextualizada, como la que parece sugerir Benhabib, ¿no se corre el riesgo acaso de validar prejuicios? Es esta opacidad a la crítica que intuimos en la versión de la racionalidad práctica propuesta por esta autora la que nos hace denominarla como “densa”.

En el otro extremo del espectro colocaríamos a la propuesta de Amy Gutmann y Dennis Thompson, la cual hemos dado en calificar como portadora de una racionalidad débil. La *middle democracy* pretende, tal como vimos, encontrar un punto medio entre el procedimentalismo y la democracia constitucional. En el diseño de su propuesta hay una referencia a la racionalidad que imaginan que debe guiar su perspectiva y la

relacionan específicamente con la idea de un aprendizaje mediante el intercambio de argumentos (cuestión que luego profundizará la perspectiva epistémica). En particular piensan que la democracia deliberativa puede responder a la comprensión incompleta que caracteriza al conflicto moral en política.

“Comparada con otros métodos para la toma de decisiones, la deliberación aumenta las posibilidades de llegar a políticas justificables. Más que cualquier otro procedimiento político, la democracia deliberativa contiene los medios de su propia corrección. A través del dar y recibir argumentos, llegamos a reconocer los errores individuales y colectivos, y [podemos] desarrollar nuevas perspectivas y políticas que sean más ampliamente justificables.”¹³⁸

Sin embargo, no hay en este planteo una idea de racionalidad fuerte comparable ni con la propuesta de Benhabib ni con la de Habermas. Es justamente la perspectiva que sugiere Jürgen Habermas en su formulación de la democracia discursiva aquella que alcanzamos a denominar como portadora de una racionalidad moderada. Esto es, en nuestro esquema ocuparía un lugar intermedio entre Benhabib y Gutmann y Thompson. La combinación de los dos principios que dan forma a su propuesta –el U y el D– buscan dotar de validez a las normas que surjan de un discurso práctico; más específicamente, la propuesta de Habermas busca apelar a un tipo de racionalidad comunicativa (que se erige como una alternativa de mayor reflexividad que la racionalidad de tipo instrumental) como estrategia para dotar de validez a las normas que surgen de la práctica discursiva. A las claras, este planteo resulta más robusto que la concepción de Gutmann y Thompson y no por ello cae en alguna actualización de la eticidad hegeliana (con sus consiguientes inconvenientes) en la que parece incurrir Benhabib. Por otro lado, una racionalidad de corte comunicativo parece más que adecuada a un proyecto normativo que pretende hacer de la deliberación el elemento central de la toma de decisiones colectivas.

A la luz de lo anterior podemos afirmar que un modelo cercano a los planteos habermasianos podría representar el mejor balance entre procedimiento y racionalidad, y se erigen como paradigma para cualquier planteo que intente conjugar estos dos elementos de manera equilibrada. Si bien es cierto que existen aspectos problemáticos en la propuesta de Habermas (en particular, su idea de consenso), creemos que no deja

¹³⁸ Gutmann, A. y Thompson, D., *Democracy and Disagreement*, p. 43

de ser importante notar las posibilidades que su racionalidad comunicativa habilitan para el planteo deliberativo del que aquí nos ocupamos.

* * *

En las páginas anteriores intentamos dar cuenta de la variedad y complejidad de enfoques que constituyen la cuestión referida al tema de la legitimidad en la teoría deliberativa de la democracia. Hemos ensayado también –siguiendo a Peter– una clasificación de los distintos acercamientos a esta cuestión para, finalmente, proponer un balance crítico de los mismos. El enfoque deliberativo de la democracia pretende – más allá de las diferencias que pueden existir entre las diversas formulaciones de este ideal– incorporar a la política democrática estándares más altos de racionalidad, con el objetivo final de que éstos repercutan en la toma de decisiones y permitan arribar a decisiones de mejor calidad (de las que tendríamos si siguiéramos métodos puramente agregativos) con un grado más alto de legitimidad. Las decisiones que presenten un nivel mayor de reflexividad y que, al mismo tiempo, sean producto de la deliberación pública e irrestricta de los ciudadanos entendidos como libres e iguales pueden aspirar – tal es la convicción de los teóricos de la deliberación– a un grado mayor de legitimidad por parte de quienes deben obedecerlas.

Como vimos, la cuestión de la racionalidad no se manifiesta de la misma manera en todos los pensadores de esta corriente. Existen diversas maneras de concebirla con las consiguientes divergencias de concepciones políticas. Luego de detenernos en estos diferentes modos de concebir la relación entre deliberación, racionalidad y legitimidad podemos afirmar, como conclusión a este capítulo, que el procedimentalismo racional, sobre todo aquel que encarna la filosofía de Habermas, parece ser la variante de la legitimidad deliberativa que mejor puede conjugar las pretensiones de racionalidad con las condiciones procedimentales equitativas necesarias para la toma de las decisiones colectivas. Nuestro propio criterio de legitimidad deliberativo, que presentaremos en el último capítulo de este trabajo, aspira a ser una variante del procedimentalismo racional, aunque, como intentaremos mostrar luego, con un acento más marcado en la dimensión epistémica que el proyecto habermasiano.

CAPÍTULO CUARTO

CONOCIMIENTO y POLÍTICA

En términos generales, el recorrido que propone este capítulo es explorar las posibles vinculaciones que pueden darse entre el conocimiento y la política. La meta que aquí nos asignamos es esclarecer la cuestión de la legitimidad en los planteos de la democracia deliberativa en su vertiente epistémica. Pero para dar cuenta de esto creemos que es necesario, antes, atender a una serie de temas que ayudarán a comprender mejor esta cuestión. Con este fin en mente, dividiremos este capítulo en cinco secciones. En la primera de ellas, nos ocuparemos de analizar, desde un punto de vista conceptual, las diferentes maneras que tiene de darse la relación entre conocimiento y política. En la segunda sección, nos abocaremos especialmente a una de estas posibilidades de relación, la interpretación epistémica de la democracia. Allí trataremos de poner de relieve cuáles son los elementos que existen en la concepción de la democracia que nos permiten pensar una interpretación epistémica de la misma. En las secciones tercera y cuarta de este capítulo nos ocuparemos de la legitimidad en esta interpretación epistémica de la democracia. Nos ocuparemos de la perspectiva epistémica agregativa y del enfoque epistémico deliberativo respectivamente. La quinta sección estará consagrada a un balance crítico de estas dos maneras de concebir la legitimidad. Por último (y también en esa última sección) presentaremos nuestros argumentos tendientes a mostrar por qué la interpretación epistémica y deliberativa es preferible a las otras opciones.

1. RELACIONES ENTRE POLÍTICA Y CONOCIMIENTO

La política y el conocimiento son dos aspectos diferentes de la experiencia. Nadie podría negar esa situación. Mientras que la política se encarga de ordenar la vida de los individuos que viven en sociedad, la práctica del conocimiento, por su parte, es una actividad que tiende a aumentar nuestro saber acerca del mundo. Por otro lado, el eje de la política es el poder; el aspecto central del conocimiento, por su parte, es la verdad. Sin embargo, estas dos actividades se han relacionado de diversas maneras a lo largo de la historia. La forma de vinculación entre conocimiento y política es un tema tan amplio que nos obliga a circunscribir nuestra mirada. Aquí nos ocuparemos de los

diferentes enfoques filosófico-políticos que atendieron a la relación entre conocimiento y política.

Esta indagación muestra que esta relación no siempre fue igual a lo largo del tiempo. Para entender las diferentes formas en las que se manifestó proponemos tres criterios para pensar la vinculación entre política y poder. En primer lugar, consideraremos la prioridad del conocimiento sobre la política. En segundo lugar, trataremos la prioridad de la política sobre el conocimiento. Por último, nos ocuparemos de una posición que atiende las implicancias políticas del conocimiento colectivo. Nuestro interés, al proponer dicho ordenamiento es primordialmente conceptual; y aunque recurramos a distintos momentos de la reflexión política que se ocuparon de esta relación entre saber y poder, nuestro objetivo será tratar de esclarecer los supuestos conceptuales de estas posibles maneras de entender la imbricación entre el conocimiento y la instancia política.

1.1. La prioridad del conocimiento sobre la política

En el presente apartado nos concentraremos en la prioridad del conocimiento sobre la política. Creemos que este paradigma está más claramente representado en la filosofía de Platón. Sin embargo, conviene hacer una aclaración sobre este punto. El pensamiento de este filósofo, como el de cualquier gran pensador, suele abarcar distintos momentos en los cuales algunas de sus preocupaciones son vistas desde diferentes ángulos. La política es un ejemplo de esto. Hay matices entre los diálogos en los que trata detenidamente la cuestión política, y más específicamente el vínculo entre ésta y la filosofía. Dicho de otro modo, tal vez encontremos diferentes preocupaciones sobre la política si nos centráramos en *República*, *El Politico* o *Las Leyes*. Aquí nos ocuparemos exclusivamente de *República* por representar más cabalmente el criterio que queremos presentar. Es, a nuestro juicio, en este diálogo donde es posible encontrar más claramente las preocupaciones ontológicas y epistemológicas de Platón orientadas a un proyecto político concreto.

¿Cuál es el proyecto político de Platón? Platón sostiene que los problemas que aquejan a la *polis* no cesaran de existir hasta que los filósofos gobiernen (o, lo que es lo mismo, hasta que los que gobiernan, filosofen). Filosofía y política están indisolublemente unidas. El filósofo no elige gobernar, sino que está llamado a eso porque está en posesión de un conocimiento peculiar, al cual sólo él puede acceder

luego de un arduo entrenamiento y de un largo período de educación. Es este acceso privilegiado lo que legitima el mandato político del filósofo sobre la *polis*. El saber (filosófico) funda la autoridad política. La implicancia de esta conclusión parece clara: la democracia debería dejar lugar a un gobierno ejercido por filósofos. En otras palabras, Platón propone un gobierno de los que saben.

“... Puesto que son filósofos aquellos capaces de comprender lo que existe siempre de una manera inmutable y no lo son aquellos que no pueden alcanzar este conocimiento y oscilan sin cesar entre lo múltiple y cambiante, ¿a quiénes habremos de escoger para jefes de la ciudad? (...)

–Designar como guardianes –contesté– a los más capaces de velar por el cumplimiento de las leyes y de las instituciones de la ciudad.”¹³⁹

En *República* presenta los lineamientos centrales de la teoría de las Ideas, los cuales implican tanto aspectos ontológicos como gnoseológicos. Es en la famosa alegoría de la línea donde queda clara esta distinción. No sólo hay una división entre un orden sensible y otro inteligible, sino que además hay una clara diferenciación entre el ámbito de la opinión (*doxa*) y el de la ciencia (*episteme*). Y aquí se revela uno de los aspectos más interesantes del proyecto político de Platón. El filósofo es aquel que puede acceder al segundo sector de la línea. Puede aprehender las dimensiones ontológicas y gnoseológicas: puede captar los entes matemáticos y las Ideas, puede dar cuenta del razonamiento discursivo como de la dialéctica. En particular, aspira al conocimiento de la Idea de Bien que cumple el rol de ser paradigma de la perfección, la cual el filósofo intentará plasmar en la vida política de la ciudad.

“... y, tras ver el Bien en sí, sirviéndose de éste como paradigma, [los reyes-filósofos deben] organizar durante el resto de sus vidas –cada uno a su turno– el Estado, los particulares y a sí mismo, pasando la mayor parte del tiempo con la filosofía, pero, cuando el turno llega a cada uno, afrontando el peso de los asuntos políticos y gobernando por el bien del Estado, considerando esto no como algo elegante sino como algo necesario...”¹⁴⁰

¹³⁹ Platón, *República*, 484b-c

¹⁴⁰ Platón, *República*, 540 a-b

Ahora bien, conviene notar un aspecto importante en la concepción del conocimiento de Platón. Este saber al que aspira el filósofo y que, como dijimos, fundamenta la autoridad política es puramente abstracto: la *episteme* platónica está compuesta por matemática y filosofía. Lo cual nos lleva a preguntarnos: ¿cómo es que la comprensión de la matemática y la filosofía puede dar respuestas a los problemas prácticos de la *polis*? ¿No hubiese necesitado, en lugar de un conocimiento abstracto, desarrollar, como dirá luego Aristóteles, una “filosofía de las cosas humanas” para fundamentar el poder? Creemos que la apelación a este conocimiento abstracto como fundamento de la política se entiende mejor si lo interpretamos desde una perspectiva basada en la analogía.

La característica más importante del orden inteligible, a nivel ontológico, es la inmutabilidad. Los entes matemáticos y las Ideas –y sobre todo, la Idea de Bien– destacan por estar exentos de la degeneración o la corrupción a las que están expuestos los elementos que conforman el orden sensible. La idea de un triángulo es incorruptible frente al paso del tiempo, así como la Idea de lo Bello o de lo Justo; por eso siempre hay un resto de perfección que no alcanza a plasmarse en las manifestaciones sensibles de los entes del orden inteligible. El conocimiento de este orden versa, entonces, sobre objetos que no cambian; es un conocimiento de lo eterno e inmutable. Esta es la diferencia fundamental con la opinión: un conocimiento sobre lo mutable y lo contingente. Las implicancias políticas de esta concepción parecen claras. Platón quiere instalar en las cosas humanas aquella estabilidad que ve sólo en el orden inteligible.

El ideal del rey filósofo intenta plasmar entre los hombres esa estabilidad que reina entre los entes inteligibles. Por eso decíamos que Platón parece apelar a la analogía como base de su razonamiento político: sus reformas de la vida política pretenden generar un orden análogo al que encuentra en el *topos uranus* de las Ideas. El conocimiento de la Idea de Bien, *primus inter pares* de las Ideas, es lo que posibilitaría esa reforma. Por eso el filósofo debe gobernar. Sólo él, a la manera de un pintor, podrá plasmar en el lienzo de la *polis* el modelo ideal y abandonar así de una vez por todas las oscilaciones y la inestabilidad propia de la vida política griega. En este sentido entendemos que Platón encarna el paradigma de la prioridad del conocimiento sobre la política. Platón intenta moldear la *polis* a la imagen del orden inteligible, aspirando a la estabilidad que allí rige y para eso apela al conocimiento de lo eterno e inmutable.

Además este gesto esconde una implicancia política no menor: Platón al considerar al conocimiento de la Idea de Bien como condición para la intervención

política, reduce los problemas políticos a problemas de conocimiento. Esta es, creemos, la marca más fuerte del platonismo en política. Los problemas políticos no tienen una especificidad propia, sino que aparecen como subsumibles al conocimiento abstracto, propio de la comprensión filosófica. Este elitismo epistémico que Platón propone como modelo político contraviene el sentido común democrático característico de la época griega clásica. Es más, como sostiene, Robert W. Sharples, Platón relega el ámbito de la opinión pública a lo intrínsecamente irracional; importa más el argumento razonado que la opinión mayoritaria¹⁴¹. La monarquía ilustrada que propone nuestro filósofo, aunque esté orientada al bien común y no al interés del que manda, es del todo contraria al espíritu de la democracia griega. No piensa que la consulta a los demás ciudadanos al momento de tomar decisiones tengo el menor valor; sólo el conocimiento del filósofo alcanza¹⁴².

1.2. La prioridad de la política sobre el conocimiento

La modernidad instala no sólo un nuevo paradigma de conocimiento, sino que además plantea una nueva relación entre política y saber. Esta impronta puede evidenciarse, con diferente intensidad, en los filósofos modernos, particularmente en aquellos en los que el centro de su reflexión estaba en la cuestión política. El caso de Hobbes es un claro ejemplo de esto. Es más, Hobbes es ejemplo del paradigma de la prioridad de la política sobre el conocimiento. El *Leviathan* es, sin dudas, una obra ineludible al analizar los elementos esenciales de la concepción moderna del Estado. Allí Hobbes propone la forma de un Estado cuyo objetivo es impedir el peor de los males: la desintegración de la sociedad de los hombres y el consecuente retorno al estado de naturaleza. Se trata de una obra ambiciosa fundada sobre la convicción de que la antropología negativa en la que se basa representa el punto de partida más adecuado para diseñar un Estado que pudiera evitar la guerra de todos contra todos. Nuestro interés en este caso se centrará mostrar cómo Hobbes entiende la relación entre el conocimiento y la política. Esta relación exige una resolución desde el momento en que las controversias entre las opiniones privadas son fuente de conflicto, las cuales demandan la existencia de un juez que pueda poner fin a esas diferencias y, por lo tanto, al conflicto que entrañan.

¹⁴¹ Sharples, R. W., "Plato on Democracy and Expertise" en *Greece & Rome*, Vol. 41, N° 01, 1994, p. 50

¹⁴² Sharples, R.W., *Op. Cit.*, p. 53

Antes de definir los elementos de su concepción del Estado, Hobbes parte de una serie de precisiones que podríamos calificar como antropológicas en la primera parte del *Leviathan*, denominada “Del Hombre”. Allí destaca el capítulo quinto, “De la Razón y de la Ciencia” donde presenta su concepción de la razón como *cómputo*, como una razón exacta “como la Aritmética es un arte cierto e infalible”¹⁴³. En este sentido, Hobbes es un fiel representante del racionalismo del siglo XVII que encontraba en la matemática un ideal de certeza más allá de la duda que habían instalado las diferentes corrientes escépticas. Pero el interés de Hobbes no es meramente especulativo, sino que alcanza a percibir las implicancias prácticas en caso de no alcanzarse alguna forma de certeza. En el capítulo al que aludíamos puede leerse:

“Porque la razón es, por sí misma, siempre, una razón exacta, como la Aritmética es un arte cierto e infalible. Sin embargo, ni la razón de un hombre ni la razón de un número cualquiera de hombres constituye la certeza; ni un cómputo puede decirse que es correcto porque gran número de hombres lo haya aprobado unánimemente. Por tanto, así como desde el momento que hay una controversia respecto a un cómputo, las partes, por común acuerdo, y para establecer la verdadera razón, deben fijar como módulo la razón de un árbitro o juez, en cuya sentencia puedan ambas apoyarse (a falta de lo cual su controversia o bien degeneraría en disputa o permanecería indecisa por falta de una razón innata), así ocurre también en todos los debates, de cualquier género que sean.”¹⁴⁴

Más adelante agrega:

“Cuando los hombres que se juzgan a sí mismos más sabios que todos los demás, reclaman e invocan a la verdadera razón como juez, pretenden que se determinen las cosas, no por la razón de otros hombres, sino por la suya propia; pero ello es tan intolerable en la sociedad de los hombres, como lo es en el juego, una vez señalado el triunfo, usar como tal, en cualquiera ocasión, la serie de la cual se tienen más cartas en la mano. No hacen, entonces, otra cosa tales hombres sino tomar como razón verdadera en sus propias controversias las

¹⁴³ Hobbes, T., *Op. Cit.*, p. 33

¹⁴⁴ *Ibidem*

pasiones que les dominan, revelando su carencia de verdadera razón con la demanda que hacen de ella.”¹⁴⁵

En este temprano capítulo del *Leviathan*, tal como se desprende de los fragmentos citados, es posible encontrar la anatomía de lo que luego será una de las fuentes del conflicto político. Hobbes desconfía que los debates puedan resolverse mediante un acuerdo entre las partes que discuten. Esto es lo que lo mueve a proponer la necesidad de un juez o árbitro que resuelva la disputa, y cuya resolución sea vinculante para ambas partes. Como luego quedará claro, quien debe resolver las disputas no es otro sino el soberano. La necesidad de esta resolución responde a que los hombres, al discutir, son incapaces de adoptar un punto de vista imparcial. De acuerdo con Hobbes hay un impulso natural en los hombres a considerarse más sabios que los demás y, por lo tanto, consideran su razón como la única verdadera. Esta situación no hace sino prolongar indefinidamente el conflicto.

Este escenario reaparece mucho más adelante en la obra, en el capítulo treinta y siete titulado “De los Milagros y su Uso”, y aunque a primera vista pueda parecer que se trata de una materia abstracta, concerniente sólo al ámbito religioso, sus implicancias políticas son más que relevantes. Este capítulo, perteneciente a la tercera parte “De un Estado Cristiano”, comienza definiendo a los milagros como “las obras admirables de Dios y, por consiguiente, se llaman también *maravillas*”¹⁴⁶ y pasa enseguida a la significación política de estos acontecimientos.

“Además, corresponde a la naturaleza de un milagro que sea producido para procurar crédito a los mensajeros, ministros y profetas de los dioses, y que los hombres puedan saber, por conducto de tales hechos, que han sido llamados, enviados y empleados por Dios, y, por consiguiente, se sientan más propensos a obedecerles.”¹⁴⁷

Luego:

“Del mismo modo, si consideramos todos los milagros hechos por mano de Moisés, y por todos los demás Profetas, hasta el cautiverio, y, posteriormente,

¹⁴⁵ *Ibidem*

¹⁴⁶ Hobbes, T., *Op. Cit.*, p. 362, cursivas en el original.

¹⁴⁷ Hobbes, T., *Op. Cit.*, p. 363-364

los de nuestro Salvador y sus Apóstoles, encontraremos que su finalidad era siempre suscitar o confirmar la creencia de que ellos no venían por su propio impulso, sino enviados por Dios”¹⁴⁸

La finalidad de los milagros, como el mismo Hobbes nota, es mostrar esos hechos extraordinarios como signos de la representación de Dios y mover a los hombres a obedecer a quienes los ejecutan. Este es el verdadero contenido político de los milagros: disputar la obediencia política al soberano al arrogarse la representación de Dios. Sin embargo, Hobbes desactiva esta potencialidad de los milagros al mostrar lo que éstos realmente son: el resultado del desconocimiento de las leyes de la naturaleza:

“Si consideramos, además, que la admiración y la extrañeza son consiguientes al conocimiento y la experiencia con que los hombres están dotados, en mayor o menor escala, se sigue que la misma cosa puede ser milagro para unos, y no para otros. Y así ocurre que hombres ignorantes y supersticiosos consideran portentosas ciertas obras que otros hombres saben que proceden de la Naturaleza (la cual no es obra inmediata sino ordinaria de Dios), y no las admiran en absoluto. Tal es el caso de los eclipses de sol y de luna, considerados como hechos sobrenaturales por el común de las gentes, mientras que otros, basándose en el conocimiento de las causas naturales, predecían la hora exacta en que acaecerían. O como cuando un hombre sagaz, conociendo los actos privados de otro individuo ignorante e inculto, le dice lo que ha hecho anteriormente, y esto parece, a este último, algo maravilloso; ahora bien, entre hombres cautos y prudentes no resulta fácil hacer milagros como éstos.”¹⁴⁹

Bien mirados nada hay de extraordinario en los milagros, sino sólo un desconocimiento de los mecanismos que rigen los diversos fenómenos de la naturaleza. Esta situación exige una resolución y mueve a Hobbes a proponer lo que él llamo “la razón pública”. Así como había tratado al referirse a la cuestión de las disputas entre los hombres y donde recomendaba remitirse a la opinión de juez o árbitro, aquí vuelve a insistir en la necesidad de una figura externa que zanje la cuestión sobre la disputa entre opiniones privadas. La necesidad de solucionar los conflictos en torno a la interpretación de los milagros es más urgente todavía en la medida en que implica, tal

¹⁴⁸ Hobbes, T., *Op. Cit.*, p. 364

¹⁴⁹ Hobbes, T., *Op. Cit.*, p. 363

como lo mostramos, la cuestión de la obediencia de los hombres que creen en los milagros. La respuesta de Hobbes es remitir esta confrontación al soberano quien determinará la cuestión apelando a la “razón pública”; y no sólo eso, sino que además propone la prioridad de esta razón pública sobre las razones privadas al momento de determinar la pertinencia o no de los milagros.

“La cuestión ya no es si lo que nosotros vemos realizado es un milagro, si el milagro que oímos o leemos fue un acto real y no una creación de la lengua o de la pluma, sino, en definitiva, si el relato es verdadero o falso. En esta cuestión no hemos de inquirir nuestra propia razón o conciencia privada, sino la razón pública, esto es, la razón del supremo representante de Dios, que actúa como juez suyo; en efecto, lo haremos juzgar siempre, puesto que le hemos dado un poder soberano, a fin de que haga todo lo necesario para nuestra paz y defensa. Un hombre particular (puesto que el pensamiento es libre) tiene siempre la libertad de creer o no creer íntimamente ciertos actos que han sido presentados como milagros, considerando, según su propio testimonio, qué beneficio puede derivar, de la creencia de los hombres, para aquellos que lo reconocen o lo combaten, y conjeturar a base de ello si son milagros o mentiras. Pero cuando se llega a la confesión de esta fe, la razón privada debe someterse a la pública, es decir, al representante de Dios.”¹⁵⁰

No se trata aquí de que el soberano esté en posición de un conocimiento especial, como podía suponerse en el caso de la monarquía ilustrada platónica, sino que el soberano detenta el criterio de corrección del conocimiento políticamente admisible. El soberano sólo asiente aquel conocimiento que no ponga en cuestión la estabilidad y la unidad del poder. Es la estabilidad del Estado lo que debe primar y sólo cabe admitir como *correcto* sólo aquel conocimiento que contribuya a esa estabilidad. La razón pública en sentido hobbesiano es la aplicación de este criterio de corrección que garantiza la unidad del poder político y que intenta garantizar su carácter de indisputable.

Muchos recurren también al último fragmento citado para confirmar la vinculación de Hobbes con la tradición liberal. Aquí se confirma la libertad de pensamiento: “Un hombre particular (puesto que el pensamiento es libre) tiene siempre la libertad de creer o no creer íntimamente ciertos actos...”. Sin embargo esta libertad

¹⁵⁰ Hobbes, T., *Op. Cit.*, p. 369

no puede cuestionar la decisión soberana. Es justamente esta exclusión a la libertad individual de pensamiento lo que Carl Schmitt considera como el germen que desembocará en el estado liberal y neutral de los siglos XIX y XX:

“La distinción de lo privado y lo público, entre la fe y la confesión, *fides* y *confessio*, *faith* y *confession*, ha calado tan hondo, que de ellas se han derivado consecuentemente en el curso de los siglos posteriores el Estado de derecho y el Estado constitucional liberal. De aquí, es decir, del agnosticismo, no de la religiosidad de los sectarios protestantes, arranca el Estado moderno ‘neutral’. El punto de inserción, mirado desde el punto de vista de la historia constitucional, es doble: el comienzo de la moderna libertad individualista del pensamiento y de conciencia construida en sentido jurídico, no teológico, y el comienzo de las libertades peculiares de la estructura del sistema constitucional liberal. Esto en primer lugar, y en segundo, el origen del Estado como poder externo justificado por la incognoscibilidad de la verdad substancial, el origen del *stato neutrale e agnostico* de los siglos XIX y XX.”¹⁵¹

Más allá de la letanía schmittiana por la pérdida del carácter mítico del Estado y su consecuente conversión en un Estado liberal y neutral, es necesario notar que la razón pública hobbesiana opera sobre la distinción entre un ámbito íntimo de creencias privadas y un ámbito público estatal en donde la estabilidad es el bien que debe mantenerse a toda costa, y la causa de la subordinación de las razones privadas a la razón pública. En conclusión, este es el núcleo de la prioridad de la política sobre el conocimiento: el intento de preservar la estabilidad política a salvo de las diferentes disputas en torno a un conocimiento específico.

1.3. Las implicancias políticas del conocimiento colectivo.

Es en la *Política* de Aristóteles donde creemos ver el ejemplo de nuestro tercer paradigma para entender la relación entre política y conocimiento. Nos referimos a las implicancias políticas del conocimiento colectivo. La idea central que encierra este modelo es que, a diferencia de los casos de Platón y Hobbes, no hay una prioridad del conocimiento sobre la política o viceversa. El paradigma de las implicancias políticas

¹⁵¹ Schmitt, C., *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Granda: Comares, 2004, p 51. Cursivas en el original.

del conocimiento colectivo es la aplicación política de la concepción de las ventajas que conlleva el conocimiento colectivo. Los argumentos del Estagirita en relación a esto son todavía atendibles. Al comienzo del capítulo décimo del libro tercero de la *Política* Aristóteles se pregunta quién debe ejercer la soberanía en la *polis*. Y varias son las opciones que tiene en mente:

“Se plantea un problema: ¿quién debe ejercer la soberanía en la ciudad? ¿Acaso la masa o los ricos, o los ilustres, o el mejor de todos, o un tirano?”¹⁵²

¿Quién debe gobernar la polis? ¿La democracia, la oligarquía, la aristocracia, un monarca o un tirano? Cada una de las posibles opciones para pensar los titulares de la soberanía plantea problemas. Sin embargo, a comienzos del capítulo undécimo Aristóteles afirma que:

“Pero el que la masa debe ser soberana más que los mejores, pero pocos, puede parecer una solución y, aunque tiene cierta dificultad, ofrece quizá también algo de verdad.”¹⁵³

A partir de aquí Aristóteles introduce su argumento del conocimiento colectivo y de las implicancias políticas de éste. La tesis de Aristóteles es la siguiente: el conjunto de individuos reunidos puede razonar mejor que sus partes aisladas. Para justificar esta postura, Aristóteles se basa en su clásica posición según la cual, el todo es superior a sus partes.

“En efecto, los más, cada uno de los cuales es un hombre mediocre, pueden, sin embargo, reunidos, ser mejores que aquellos, no individualmente, sino en conjunto.”¹⁵⁴

El conjunto de hombres reunidos puede ser mejor, incluso si, tomados por separado, estos individuos son mediocres. Esto, aunque a primera vista pueda resultar contraintuitivo, resulta, como dijimos, coherente con el argumento de la prioridad ontológica del todo sobre la parte que sustenta la opinión de que la *polis* no es sólo una

¹⁵² Aristóteles, *Op. Cit.*, 1281a11-13

¹⁵³ Aristóteles, *Op. Cit.*, 1281a39-41

¹⁵⁴ Aristóteles, *Op. Cit.*, 1281a41-1281b2

agregación de individuos, sino algo distinto. Pero en este caso, Aristóteles agrega algo más: el conjunto de mediocres reunidos sería mejor que éstos individualmente. El todo resultante no sólo sería distinto a las partes, sino que además sería, desde el punto de vista epistémico, mejor. Jeremy Waldron denomina la “Doctrina de la Sabiduría de la Multitud” a este aspecto de la filosofía aristotélica. La tesis central de esta doctrina y que capta la actitud de Aristóteles que estamos describiendo es:

“El pueblo actuando como un solo cuerpo es capaz de tomar mejores decisiones, al combinar su conocimiento, su experiencia y sus perspectivas, que cualquier miembro individual de dicho cuerpo sin importar lo excelente que éste sea para hacerlo por sí mismo.”¹⁵⁵

La estrategia argumentativa de Aristóteles es recurrir a analogías que pueden iluminar el caso de las propiedades del conjunto, sobre todo en lo tocante a su superioridad epistémica. Las analogías que propone el Estagirita son tres: dos culinarias y otra relativa a la medicina. Creemos que el razonamiento analógico (propio de los pensadores griegos clásicos) puede ayudarnos a entender la cuestión del razonamiento colectivo. Analicemos las analogías que propone nuestro filósofo. Concentrémonos ahora en la primera de ellas, la primera culinaria.

“Lo mismo que los banquetes, en que han contribuido muchos, son mejores que los sufragados por uno solo. Al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y, reunidos, la multitud se hace como un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos; así también ocurre con los caracteres y la inteligencia.”¹⁵⁶

La clave para entender esta analogía reside en comprenderla desde el punto de vista de la agregación de las facultades. Los banquetes en los que muchos contribuyen son más cuantiosos y variados debido a que cada uno aporta su parte. Aristóteles piensa que en una discusión colectiva cada individuo contribuye con “su parte de virtud y prudencia” la cual se agrega con la de los demás dando como resultado “un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos”. Este hombre resultante no sería

¹⁵⁵ Waldron, J., “The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's Politics”, *Political Theory*, Vol. 23, N°. 4, 1995, p 564

¹⁵⁶ Aristóteles, *Op. Cit.*, 1281b1-9

sino una metáfora para referirse a una racionalidad colectiva formada a partir de la agregación de las facultades individuales, las cuales superarían a las del hombre tomado aisladamente. Este aspecto también es advertido por Waldron cuando sostiene que para Aristóteles, la deliberación entre muchos es una manera de confrontar las posiciones éticas de unos ciudadanos con otros, lo que posibilita que una posición eche luz sobre otra dando pie a un cuestionamiento y análisis recíproco. Esto propiciaría el surgimiento de una posición mejor que la de los puntos de vistas aislados¹⁵⁷. Esta sabiduría sólo emerge cuando los ciudadanos se encuentran juntos¹⁵⁸.

En este mismo sentido avanza la segunda analogía culinaria: lo que *a priori* puede no tener buen sabor, realza, al ser mezclado con los otros ingredientes, el sabor general de la preparación final:

“Pues todos reunidos, tienen suficiente sentido y, mezclados con los mejores, son útiles a las ciudades, de la misma manera que el alimento no puro mezclado con el puro hace el conjunto más provechoso que una pequeña cantidad de alimento puro. Pero cada uno por separado es imperfecto para juzgar.”¹⁵⁹

Esta analogía agrega un elemento interesante a considerar: la cuestión de la diversidad. Es probable que una pequeña cantidad de alimento puro no pueda saciar demasiado; de la misma manera, una cantidad exagerada de alimento no puro puede malograr la preparación. Es la diversidad que consigue sólo a través la mezcla donde reside el secreto de la buena preparación; de la misma manera, la mezcla entre los ciudadanos virtuosos y los mediocres los que produciría un mejor juicio del que podrían lograr estos elementos por separado. Tal vez, la combinación de los mediocres podría evitar sesgos en el juicio de los expertos y así llegar a un mejor resultado.

Sin embargo, Aristóteles no rehúye ni escapa a la cuestión de la experticia y su relación con la política. La tercera analogía que presenta tiende a poner de manifiesto esta cuestión. Ya Platón también había empleado la comparación entre el médico y el gobernante para señalar que el trabajo del Rey; éste tal como sucede con el médico, requiere de un conocimiento particular para realizar su función. La figura del médico (junto con la del capitán de un barco o la de un arquitecto) constituye la cifra de un oficio calificado, inaccesible para cualquiera. Aristóteles no sólo es consciente de eso,

¹⁵⁷ Waldron, J., *Op.Cit.*, pp. 569-570

¹⁵⁸ Waldron, J., *Op.Cit.*, p. 576

¹⁵⁹ Aristóteles, *Op. Cit.*, 1281b34-37

sino que también está al tanto de que esta racionalidad colectiva que intenta justificar implica que personas no del todo preparadas estén en condiciones de juzgar. En este contexto es que apela a la analogía del médico desde una dimensión diferente a la de Platón:

“Esta ordenación del régimen político suscita una primera dificultad: podría parecer que el juzgar quién es el que cura bien es propio de la misma persona que es capaz de curar y sanar al enfermo de la afección presente; es decir, el médico. Y lo mismo podría decirse de las demás prácticas y artes. Como el médico debe rendir cuentas ante médicos, así también los demás ante sus iguales. Pero el término médico significa a la vez el practicante ordinario, el que dirige un tratamiento y en tercer lugar el instruido en ese arte. (Tales categorías existen, por así decir, en todas las artes). Y concedemos la facultad de juzgar no menos a los instruidos que a los expertos”¹⁶⁰

Esta analogía es presentada como un contraargumento que el propio Aristóteles presenta para probar los límites de su tesis. Sólo el médico puede juzgar quién está en condiciones de curar y, por lo tanto, de ser médico. En otras palabras, sólo reconocemos a un experto por el juicio de otro experto. Por eso es que los expertos (p.ej. los médicos) rinden explicaciones sólo a los expertos. La complicación que ve Aristóteles es que no usamos el término ‘médico’ de una sola manera significando siempre el experto. ‘Médico’ es tanto el que practica (siendo tal vez en sentido estricto sólo un “curandero”), el que dirige un tratamiento y el instruido, es decir, el experto. Lo que Aristóteles quiere señalar es que usamos la palabra ‘médico’ para referirnos a tres niveles distintos de conocimiento, siendo sólo uno de ellos un verdadero experto. Lo cual trae a colación el problema del criterio de corrección: ¿cuál es el criterio necesario para considerar a alguien médico o, para nuestro caso, experto? La manera que encuentra Aristóteles para refutar este contraargumento es ingeniosa e implica considerar la experticia no sólo desde el lugar de quien ejerce sino también desde la perspectiva de quien se beneficia de ella.

“[Y] porque en algunas cosas el que las hace no es el único juez ni el mejor; es el caso de aquellos de cuyas obras entienden también los que no poseen ese

¹⁶⁰ Aristóteles, *Op. Cit.*, 1281b38-1282a6

arte. Por ejemplo, apreciar una casa no es sólo propio del que la ha construido, sino que la juzga incluso mejor el que la usa (y la usa el dueño); y un piloto juzga mejor un timón que el carpintero, y un banquete el invitado y no el cocinero.”¹⁶¹

De esta manera, Aristóteles evita el elitismo platónico y reivindica al conocimiento no experto como parte del conocimiento válido para juzgar. Así es posible sostener la tesis de que el conjunto de individuos reunidos puede ser mejor que sus partes aisladas y de esta manera, responde a quién debe ejercer la soberanía. Aristóteles ofrece, pues, una justificación epistémica de la democracia o, mejor, una justificación de la democracia basada en sus virtudes epistémicas.

1.4. Soluciones a la tensión entre política y conocimiento

Los tres paradigmas de la relación entre conocimiento y política que presentamos más arriba proponen también tres maneras distintas de resolver la tensión que creemos percibir entre la dimensión cognoscitiva y la política. Trataremos de explicitar la respuesta que cada uno de estos modelos propone para la tensión entre conocimiento y política.

El paradigma de la prioridad del conocimiento sobre la política supone una solución que aquí llamaremos epistocrática¹⁶². La política es subsumible al conocimiento, que es lo que en última instancia determina la solución a los conflictos políticos y las demandas de justicia. Este enfoque niega de plano la autonomía de la política y en la versión platónica que describimos previamente también niega un conocimiento específico sobre la dimensión práctica en general y sobre la política en particular: el conocimiento de los primeros principios metafísicos es el punto de vista necesario para resolver los conflictos prácticos a los que debe enfrentarse una sociedad. La solución epistocrática sólo se sostiene a partir de un elitismo epistémico que excluye a la mayoría de los ciudadanos de la posibilidad del conocimiento y, por lo tanto, de la participación política. La manera más tradicional de pensar este elitismo sería bajo la forma de una monarquía ilustrada, pero no es el único caso. Hay versiones incluso democráticas de la solución epistocrática. Una de ellas es la que propone John Stuart

¹⁶¹ Aristóteles, *Op. Cit.*, 1282a17-23

¹⁶² Tomamos este término de Estlund, D., *La autoridad democrática. Los fundamentos de las decisiones políticas legítimas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011

Mill en la que sostiene que los votos de las personas educadas deberían contar más que los de aquellos menos formados. En este caso, el elitismo propio de la propuesta de Mill no se reduce a una persona, a un gobernante ilustrado, sino que se extiende al grupo de los educados.

La prioridad de la política sobre el conocimiento parece ser el opuesto simétrico del modelo anterior. Aquí la política no sólo es autónoma, sino que incluso determina el criterio de corrección entre lo verdadero y lo falso. De ahí que denominemos soberana a la solución que propone este paradigma. La divisa hobbesiana, *Auctoritas, non veritas facem legem*, describe a la perfección la esencia de lo que estamos señalando. Ahora es el conocimiento el que está, de alguna manera, subordinado a la política. Así como el elitismo cognoscitivo era la marca distintiva de la solución epistocrática, aquí el rasgo definitorio viene dado por la presencia del decisionismo. Es la decisión soberana, y sólo ella, lo que prima al momento de zanjar las discusiones. Cualquier criterio externo a la decisión, como puede ser el conocimiento, se presenta como un desafío a esa decisión, la cual aspira a ser la clave de bóveda del proceso político.

Por último, el paradigma que atiende a las implicancias políticas del conocimiento colectivo propone una solución democrática a la tensión entre política y saber. Esta solución plantea un círculo virtuoso entre el saber y el poder político. La igualdad implícita en este paradigma supone aprovechar los aportes de cada uno, y gracias a la diversidad epistémica que se genera en el contexto de grupos heterogéneos, es posible llegar a mejores soluciones y decisiones. La intuición de base es que mientras más personas puedan participar de la decisión, más enriquecida por los puntos de vistas y conocimientos resultará esa decisión colectiva. Las diferentes versiones de la concepción epistémica de la democracia se basan, todas ellas, en esta misma intuición. La instancia colectiva, aunque no exenta de dificultades, produce un tipo de racionalidad específico y diferente de la individual.

Estos tres paradigmas que hemos identificado y descrito son tres actitudes posibles de encarar la relación entre el conocimiento y la política. Hemos recurrido a ejemplos teóricos precisos, no con una intención de realizar una exégesis histórica, sino con el fin de rescatar la estructura conceptual subyacente a dichos planteos. Aclaradas estas posibilidades de vinculación, en lo que sigue nos ocuparemos especialmente del último de los paradigmas mencionados, aquel referido al conocimiento colectivo, el cual está encarnado especialmente en la interpretación epistémica de la democracia. En lo que resta de este capítulo nos ocuparemos de describir las características de esta

interpretación, sus implicancias políticas y sus diferentes variantes (tanto agregativas como deliberativas).

Sin embargo, debemos todavía preguntarnos: ¿están los paradigmas epistocrático y soberano completamente superados? ¿Tienen lugar en la política contemporánea? Si bien cuando, en nuestra reconstrucción, presentamos esos modelos, ninguno de ellos estaba asociado con una forma democrática (ni Platón, ni Hobbes propusieron una democracia), esto no significa que estas actitudes con respecto al lugar del conocimiento en la política estén exentas de una reformulación en clave democrática. Más precisamente, David Estlund advierte justamente de los peligros que puede traer una deriva epistocrática representada, en especial, en una democracia de expertos. Nuestra tarea será entonces advertir también las posibles recaídas que una formulación epistémica de la democracia pueda tener en algunas de estas opciones.

2. CONOCIMIENTO Y DEMOCRACIA

2.1. El significado epistémico de la democracia

En lo que sigue defenderé que la democracia es pasible de una interpretación epistémica. Está claro que la dimensión epistémica no es un elemento que surja a primera vista en la definición de la democracia, sin embargo creemos que existe una forma de poner de relieve esta característica que podemos encontrar en ella. Parte de la interpretación se basa en algunos aspectos ya señalados por Aristóteles y que más arriba reseñamos. Fue justamente el filósofo griego quien se percató de que, al momento de decidir colectivamente, “varias cabezas son mejores que una” y que la diversidad inherente a una decisión colectiva implica un componente epistémico: varias personas pueden considerar una cuestión mejor de lo que lo haría una persona en soledad, varias personas pueden percatarse de errores de los que un solo individuo sería incapaz. El supuesto que subyace a esta posición parece sostener que la potencialidad epistémica de un colectivo es superior a la de los individuos tomados aisladamente. Por eso podemos decir que las visiones que recuperan este aspecto de la democracia, de alguna manera, se remontan a Aristóteles en lo esencial de su argumento.

Estas intuiciones aristotélicas son en la actualidad desarrolladas en profundidad y explotadas en sus dimensiones epistemológicas y sociales. Una de las representantes más interesante de estos intentos es Hélène Landemore quien sostiene que la democracia “es valiosa en parte porque canaliza la sabiduría colectiva de los

ciudadanos”¹⁶³. La superioridad de la democracia, de acuerdo con esta autora, reside en que es capaz de proveer (en mayor medida que cualquier otra forma de gobierno) lo que llama “diversidad cognitiva”¹⁶⁴. En otras palabras, la pluralidad inherente a la misma democracia garantiza la existencia y convivencia de diferentes puntos de vista. Lo interesante de la tesis de Landemore es que no considera que sea necesario identificar un grupo de expertos para explotar esta capacidad epistémica de la democracia; por el contrario, esa perspectiva sería contraproducente.

“El poder de la hipótesis formulada aquí es que, si es cierto, la democracia sería preferible a la oligarquía sobre la base de argumentos epistémicos *incluso si se pudieran identificar por adelantado a los individuos más inteligentes y virtuosos en cualquier población*. En otras palabras, incluso si pudiéramos acordar sobre quiénes son los mejores y más brillantes y diseñar lo que sería una aristocracia perfecta, estaríamos mejor tomando la decisión como un grupo que delegando las decisiones políticas en este subgrupo de los mejores y más brillantes. Reformulando, la razón para incluir a todos en el proceso de decisión colectiva no se debe al hecho de que no podemos reconocer a aquellos que conocen. La razón es que existen buenos argumentos teóricos para creer que, en política, quien conoce mejor es el mismo grupo.”¹⁶⁵

Si Landemore está en lo correcto, las implicancias de su propuesta serían más que atendibles. Esta potencialidad epistémica de la democracia refutaría la de dos paradigmas epistémico-políticos que planteamos en las primeras secciones de este capítulo. Al postular que es el grupo, gracias a la diversidad cognitiva, quien mejor conoce, esta situación vuelve *prima facie* superfluos tanto al paradigma epistocrático como al soberano. El paradigma epistocrático ve disputado el estatuto mismo del conocimiento sobre el que se asentaba. El acceso privilegiado al conocimiento no estaría garantizado por el más apto para eso, sino por el grupo. Es más: delegar en una sola persona la tarea de acceder al conocimiento resulta contraproducente, incluso si se trata del más apto, el más capaz o el más inteligente, como piensa Platón que es el caso del filósofo. Los resultados de la reflexión individual, incluso si se trata de las personas

¹⁶³ Landemore, H., “Democratic Reason. The Mechanisms of Collective Intelligence in Politics” en Landemore, H., y Elster, J. (eds) *Collective Wisdom. Principles and Mechanisms*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, p. 251

¹⁶⁴ Landemore, H., *Op. Cit.*, 252

¹⁶⁵ *Ibidem*. Cursivas en el original.

más inteligentes, se verían restringidos por las propias limitaciones y sesgos de quien piensa en soledad. Ejemplos de estas miradas parciales son los sesgos valorativos e ideológicos que podemos encontrar en nuestras propias reflexiones cotidianas.

Por ejemplo, a quién se sienta inspirado, digamos, por el pensamiento de izquierda le costará aceptar –al menos *prima facie*–, pongamos por caso, las ventajas que reporta para un país la economía de mercado; nuestro progresista imaginario sólo podrá modificar su postura si se encuentra con algún con algún amigo que, desde otra concepción ideológica, le de razones y argumentos para matizar su posición. Esta situación propia de los sesgos y las consideraciones personales es superable desde la perspectiva de pensamiento colectivo que plantea la interpretación epistémica de la democracia.

El paradigma soberano, por su parte, también se vería desacreditado por el significado epistémico de la democracia. Esta última perspectiva interpreta de manera distinta el intercambio de razones entre los individuos privados. Hobbes, como vimos más arriba, sostenía que las discusiones entre razones privadas tenía un potencial desestabilizante que hacía necesaria la figura de un juez o un árbitro que dirimiera ese conflicto. La razón pública del soberano era la instancia que cumplía con esta función. Sin embargo, de acuerdo con esta perspectiva que rescata la dimensión epistémica de la democracia, las confrontaciones entre los puntos de vistas privados, lejos de representar una amenaza a la estabilidad política es el suelo del que surge el conocimiento colectivo, y la posibilidad de decisiones mejores y más imparciales.

Sin embargo, hasta ahora Landemore presentó la potencialidad epistémica de la democracia basándose en la diversidad cognitiva que le es inherente. Quedan por analizar los argumentos que justifican esta pretensión relativa al conocimiento. Otro elemento que Landemore considera esencial para determinar las posibilidades epistémicas que brinda la democracia es la “razón democrática”:

“Denomino razón democrática al tipo de inteligencia colectiva distribuida entre los ciudadanos y entre varias instituciones y prácticas que pueden ser vistas como específicas de la política democrática.”¹⁶⁶

La razón democrática no es cualquier tipo de inteligencia colectiva o una de las formas de referirse al razonamiento colectivo sin más; por el contrario, se trata de una

¹⁶⁶ Landemore, H, *Op. Cit.*, p. 254

forma de razonamiento colectivo orientado específicamente al ámbito de las instituciones democráticas. Esta formulación recuerda sin dudas a los planteos de John Rawls sobre la razón pública, y aunque Landemore reconoce la cercanía con estas formulaciones, pretende tomar distancia de las posiciones rawlsianas por considerar que no son suficientemente inclusivas y que además representan limitaciones *a priori*. Es justamente desde la perspectiva de la razón democrática que Landemore propone interpretar los procesos de decisión colectiva como la regla de la mayoría o la deliberación colectiva como artefactos cognitivos que permiten a los individuos realizar cálculos sociales más allá de sus habilidades individuales¹⁶⁷.

Por último e íntimamente relacionado con lo anterior, Landemore presenta la idea de la competencia epistémica. Este concepto no significa sino “la competencia que uno tiene en virtud de conocer algo o de tener cierto tipo de conocimiento”¹⁶⁸. Conviene sin embargo distinguir este concepto de otros con los que puede confundírsele. La competencia epistémica no implica de forma necesaria una competencia moral. La virtud moral se caracteriza por la predisposición a promover el bien común; existe sin embargo la posibilidad de personas perfectamente competentes desde el punto de vista epistémico, pero moralmente deficientes. Por otro lado, la competencia epistémica es diferente al hecho de tener conocimiento sobre algo. La información no constituye sino “los datos crudos acerca de los hechos políticos que se supone que los ciudadanos necesitan para dar cuenta de juicios con valor epistémico (*enlightened*)”¹⁶⁹. A su vez, la competencia epistémica puede dividirse en una dimensión individual y otra colectiva. Hablar de competencia epistémica colectiva no significa una mera agregación de competencias individuales, sino una combinación de los aportes individuales y otros factores contextuales propios de cada grupo. Entre estos últimos factores habría que destacar especialmente el grado de diversidad de puntos de vistas y de concepciones que presenta un grupo en un momento dado. Esto es, en un contexto en el que es posible encontrar un nivel considerable de diversidad de opiniones y puntos de vistas sumadas a las competencias individuales es esperable suponer un nivel más alto de competencia epistémica. Nuestra autora lo define así:

¹⁶⁷ Landemore, H, *Op. Cit.*, p. 255. La incorporación que hace Landemore de la regla de la mayoría como artefacto cognitivo sólo tiene sentido si ésta es precedida por una deliberación; de no ser el caso no tendría demasiado sentido considerar a este procedimiento como un ejemplo de razonamiento colectivo.

¹⁶⁸ *Ibidem*

¹⁶⁹ *Ibidem*

“[C]ompetencia epistémica colectiva es esencialmente una función de dos cosas: competencia colectiva individual y la diversidad cognitiva del grupo”¹⁷⁰.

A estas alturas es posible comprender la tesis que presentamos al principio de este apartado: la democracia tiene un significado epistémico. Con la ayuda de los planteos de Landemore es posible poner de manifiesto la potencialidad epistémica que conlleva la democracia. Son los mismos procedimientos colectivos de discusión y de decisión inherentes a la idea de democracia los que guardan relación con un costado epistémico. Al discutir y decidir con otro se activan las competencias intelectuales colectivas y la diversidad cognitiva permite apreciar distintas valoraciones sobre un mismo fenómeno. Por eso es que la homogeneidad del grupo que toma las decisiones, incluso si este grupo está compuesto por los más aptos desde el punto de vista intelectual, presenta limitaciones infranqueables.

La democracia es la única forma de gobierno que habilita esta heterogeneidad necesaria para explotar las competencias epistémicas colectivas y la diversidad de puntos de vista. Esto es exactamente lo que en Aristóteles aparece *in nuce* y que permite una justificación instrumental o consecuencialista de la democracia: existen razones que nos permiten pensar que las decisiones tomadas democráticamente serán mejores que aquellas tomadas por una sola persona o por un grupo reducido de personas, incluso si éstas son consideradas como las mejores. Aquí coinciden todos los planteos epistémicos de la democracia. Esta forma de gobierno permite llegar a decisiones correctas, entendiendo aquí por corrección no un valor absoluto, sino, por el contrario, relativo. Es decir, las decisiones correctas a las cuales –según la consideración epistémica– la democracia nos permiten llegar lo son en relación con los otros medios de decisión

¹⁷⁰ Landemore, H, *Op. Cit.*, p. 256. ¿Implica esta definición necesariamente una superioridad de la competencia colectiva sobre la competencia epistémica individual? No creo que sea lo que Landemore tiene en mente; sin embargo, éste ha sido un problema con el que todas las teorías epistémicas de las democracias deben enfrentarse. En sus últimos escritos, Carlos Nino sostenía que la competencia epistémica individual, o “el acceso individual a la verdad moral” como él la llamaba, era posible, pero la justificación que proponía apelaba a algo parecido a un método trascendental kantiano (Ver Alles, N., “Verdad moral y democracia en Carlos Nino. Consideraciones sobre el constructivismo, el conocimiento moral y la deliberación”, *ISONOMÍA Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México D.F., N° 44, 2016). Nuestra posición al respecto no rechaza la competencia epistémica individual, pero sí recomienda una atención especial en su tratamiento en la medida en que puede ser portadora de sesgos valorativos que distorsionen su comprensión de los fenómenos a los que se dedica.

colectiva disponibles como, por ejemplo, la negociación o en relación con otros medios de decisión como sería aquel que sólo una persona decidiera¹⁷¹.

Hasta este punto no hemos hecho mención a la distinción entre modelos agregativos y deliberativos de democracia. La razón de esto estriba en que esta potencialidad epistémica que más arriba reseñamos alcanzaría tanto a las perspectivas que se basan en la deliberación colectiva como a aquellas que recurren a mecanismos agregativos, como la regla de la mayoría. Aunque por supuesto con diferencias entre ellas es posible afirmar que tanto la deliberación como la simple votación conllevan una dimensión relativa al conocimiento.

2.2. Conocimiento, política y legitimidad

Queda todavía una pregunta por responder: ¿por qué habríamos de preferir una concepción de la democracia que trabaje sobre la base de una concepción epistémica? Para responder a esta pregunta es necesario antes dar un pequeño rodeo sobre las implicancias del conocimiento en política. La primera aclaración que debe hacerse, como mencionamos al comienzo del presente capítulo, es que la política en general y la democracia en particular constituyen una realidad esencialmente distinta al conocimiento. Esta aclaración puede sonar superflua, sin embargo las críticas a los modelos epistémicos han considerado, erróneamente, que las pretensiones de éstos se centran en reducir los problemas políticos a problemas de conocimiento; algo que, como mencionamos, sólo aparece en el paradigma epistocrático. Nada más lejos de la concepción epistémica de la democracia. Parafraseando un poco el lenguaje de la sociología contemporánea podemos decir que el conocimiento y la democracia (o la política en general) son dos subsistemas autónomos independientes uno de otro. En otras palabras, cada uno tendría su propia lógica, dinámica y objetivos.

El aspecto central de la política estriba en la gestión del poder, mientras que el conocimiento pretende aumentar el conocimiento disponible sobre el mundo. Incluso reconociendo esta autonomía, no vemos motivos para no proponer una suerte de vinculación entre la dimensión política y la dimensión del conocimiento. Aquí nos interesaremos sólo en las vinculaciones de tipo normativo entre democracia y conocimiento. Es decir, no nos ocuparemos de analizar las múltiples relaciones que de

¹⁷¹ Más adelante nos ocuparemos exclusivamente de analizar el concepto de respuesta correcta y sus posibles implicancias.

hecho se dan entre estas dos instancias, sino que nos ocuparemos de presentar algunos elementos que nos señalen cómo debería darse esa relación. En especial, proponemos una justificación consecuencialista de este vínculo. Es decir, creemos que los resultados que se seguirían de plantear esta vinculación son deseables porque propiciarían un estado de cosas mejor al que habría si esta relación no se diera. Esta justificación consta de una razón que consideramos fundamental.

A nuestro juicio, el conocimiento puede aclarar los distintos aspectos de la situación que se está discutiendo en un determinado momento y sobre la que se debe tomar una decisión. Supongamos un esquema deliberativo en el que un grupo de personas deben decidir sobre un asunto particular de manera colectiva. La dimensión deliberativa se manifiesta en el hecho de que las personas llegarían a una decisión mediante el intercambio libre y no coaccionado de argumentos. Pero, ¿qué sucede cuando la deliberación no alcanza para llegar a una decisión correcta debido a una deficiencia epistémica¹⁷² de quienes deliberan, en este caso, un desconocimiento de aquello sobre lo que se discute? Puede haber una interminable deliberación, pero el hecho de desconocer los aspectos fundamentales de aquello sobre lo que se debate vuelve superfluo tanto a la deliberación como el resultado al que llegan. En este sentido el conocimiento sobre un aspecto particular se vuelve imprescindible. En el caso de una deliberación, en la misma no sólo deben presentarse argumentos morales y puntos de vista, sino que también deben intervenir juicios con un valor epistémico relevante en relación con el hecho que se discute. De lograrse esto, la circulación del conocimiento puede poner al conjunto en una mejor posición para la toma de decisiones.

Para ilustrar esto podemos apelar a un ejemplo hipotético. Imaginemos una deliberación no muy compleja en la que se discute qué extensión debería tener una campaña de vacunación. En dicha deliberación se presenta la posición de aquellos que, sin alcanzar a negar totalmente la efectividad de las vacunas, dudan de si en realidad éstas son tan necesarias como aseguran los médicos e incluso sospechan que puedan acarrear más problemas que beneficios. Si se trata de una posición sostenida por sujetos razonables, éstos estarán dispuestos a escuchar otros puntos de vistas e incluso

¹⁷² Por deficiencia epistémica entendemos aquí la situación en la cual un conocimiento relevante para la discusión política se vuelve inaccesible ya sea por alguno de estos tres motivos: a) algún grado de incapacidad cognitiva, b) desconocimiento de hechos relevantes o c) inaccesibilidad al conocimiento de hechos relevantes. En los tres casos el resultado es el mismo: el conocimiento se ve descartado de ser considerado.

aceptarán modificar su posición inicial en caso de ser confrontados con evidencia palmaria. Imaginemos también que en esa deliberación existen personas con conocimientos epimediológicos, y explican no sólo las ventajas de la vacunación, sino la necesidad de extender dicha campaña a grupos de personas que no se habían considerado originalmente.

En el escenario (optimista) que estamos postulando, los especialistas expondrán sus consideraciones basándose no sólo en conocimientos, sino también en evidencia médica reciente y, sobre todo, en las consecuencias lamentables que podrían haberse evitado en otras campañas de haber vacunado a tiempo a la población. Esos argumentos objetivos que brindarán los especialistas en salud pueden modificar o alterar los puntos de vistas de los escépticos y pueden también reforzar la adhesión al rol del Estado en la tarea de la protección de su población, tarea que encarna un valor moral, el de la protección de la vida de sus ciudadanos. Como vemos, este pequeño ejemplo muestra cómo sería posible una deliberación que incluyera distintos tipos de argumentos, los cuales podría no sólo influir en la posición de las personas que deliberan, sino también poner al conjunto de los ciudadanos en una mejor posición para la toma de decisiones colectivas.

Estas consideraciones sobre el conocimiento y sus implicancias sobre la calidad de las decisiones democráticas nos llevan a preguntarnos sobre la cuestión de la legitimidad. ¿Es el conocimiento un elemento necesario o, por el contrario, accidental en la consideración de las decisiones democráticas? Según las razones que presentamos más arriba, ignorar los aportes del conocimiento al tratar algún tema en particular puede volver a la deliberación democrática superflua, y si la idea misma de deliberación pierde su sentido también lo hace la perspectiva de legitimidad que ésta conlleva. Por eso, para evitar este posible resultado debemos considerar como necesaria la relación entre conocimiento y decisiones políticas. En otras palabras, de acuerdo con nuestra opinión, el conocimiento se vuelve un elemento importante y necesario para el examen de la legitimidad de las decisiones colectivas. Incorporar la dimensión del conocimiento vuelve más exigente desde el punto de vista normativo al ideal de legitimidad y esto sólo es posible desde un punto de vista epistémico de la democracia. El riesgo de este enfoque es, por supuesto, exagerar el requisito de apelación al conocimiento como elemento de la legitimidad. En tal caso estaríamos frente al paradigma epistocrático que comentamos al comienzo de este capítulo ya que implicaría una subordinación de la política al conocimiento. Por eso el elemento del conocimiento no puede hegemonizar

la consideración de la legitimidad, sino que debe ser un elemento más para tener en cuenta al evaluar las decisiones colectivas.

3. FORMAS DE LA INTERPRETACIÓN EPISTÉMICA DE LA DEMOCRACIA I: MODELOS NO DELIBERATIVOS

3.1. El teorema de Condorcet ampliado: Christian List y Robert Goodin

Entre los modelos de democracia epistémica no deliberativos, aquel basado en el teorema de Condorcet es sin dudas el más popular y ha sido ampliamente discutido. La idea detrás de este modelo es tan simple como atractiva y sostiene que bajo determinadas condiciones los grupos pueden tomar mejores decisiones que los individuos, incluso si estos individuos no compartieran información entre ellos. El teorema de Condorcet constituye una demostración matemática de esta intuición. Este teorema consta de unos pocos elementos. En primer lugar, las opciones para elegir deben ser *prima facie* dos, y debemos estimar que una de ellas es la correcta. En segundo lugar, debemos suponer que la capacidad de los votantes para elegir la opción correcta debe ser apenas un poco superior al azar.

Si entre dos opciones tenemos un 50% de probabilidades de dar con una opción correcta ($1/k$ siendo k la cantidad de opciones disponibles; $1/2 = 50\%$), la capacidad de dar con la respuesta de correcta debe ser al menos de 51% y, correspondientemente, un 49% de dar con la respuesta incorrecta. Por último, el teorema del Condorcet tiene su fundamento en la ley de los grandes números. Así si en un grupo relativamente pequeño, digamos de mil personas, las posibilidades de dar con la respuesta correcta es de 69%; a medida que el tamaño del grupo vaya aumentando también lo hará la probabilidad de dar con la respuesta correcta. Llegando a 99,97% en el caso de contar con un electorado de diez mil personas.

El atractivo de esta teoría, como dijimos, es evidente. La intuición que parece encarnar es que a mayor número de votantes más cerca se estaría de dar con la respuesta correcta. Sin embargo, existe un problema no menor al momento de considerarlo como viable para la votación. En política no todas las decisiones pueden reducirse a un esquema de dos opciones, plataforma tradicional de este teorema. Sin embargo, en su artículo “Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem”, Christian List y Robert Goodin piensan que el teorema de Condorcet puede ampliarse a un esquema de más de dos opciones.

En el contexto de una rehabilitación de este punto de vista epistémico de la democracia, List y Goodin creen pertinente realizar una advertencia de orden metodológico. La potencialidad epistémica de la democracia, sostienen estos autores, es relativa. En el mejor de los casos, la democracia puede ser considerada como una regla de decisión epistémicamente “imperfecta”, es decir, puede dar cuenta de la verdad (*track the truth*), pero sólo de una manera imperfecta¹⁷³. Esto es, la discusión plural que posibilita la democracia no garantiza el que demos (siempre y en todo lugar) con la verdad, sino que tan sólo aumenta las chances de hacerlo; de ahí su carácter de “imperfecto” en su potencialidad epistémica. En definitiva, esta idea debe alertarnos de considerar que la democracia, en tanto vista desde la perspectiva epistémica, puede garantizar alguna forma de certeza. Juzgar este enfoque de otra manera sería una mala interpretación de los méritos epistémicos de la regla de la mayoría, tal como los supone la posición de Condorcet. Habiendo mencionado este recaudo, el argumento central de Goodin y List para actualizar el teorema de Condorcet es el siguiente:

“[L]o que produce el resultado [correcto] es la ley de los grandes números. Imagine arrojar una moneda que tiene $p_{\text{caras}} = p_{\text{cruces}} = 0,50$ probabilidades de caer cara o cruz. En un número pequeño de lanzamientos (digamos 100), las veces en las que cae cara o cruz bien podrían ser 60:40, lo que constituye una considerable desviación de la proporción esperada de 50 y 50 por ciento. Pero en un número largo de lanzamientos (digamos 1000), los resultados pueden ser 530:470, lo cual se acerca más a la proporción esperada de 50 por ciento y 50 por ciento. El punto de la ley de los grandes números es que, aunque las desviaciones *absolutas* de los números esperados crecen a medida que el número de intentos aumenta, esas desviaciones absolutas son una *proporción* decreciente del total mientras el número de intentos aumenta”¹⁷⁴.

En otras palabras, las desviaciones importantes de los resultados esperados (60:40) son sólo un momento propio, digamos, de “los pequeños números”. Pero si evaluamos las probabilidades desde el punto de vista de “los grandes números” esas desviaciones se achican y se acercan progresivamente al porcentaje esperado. Llevando este resultado al extremo, si el número de lanzamientos de la moneda de los que se

¹⁷³ List, C. & Goodin, R., “Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol 9, N° 3, 2001, p. 280

¹⁷⁴ *Ibidem*

habla en el fragmento citado se acerca al infinito, más cerca estaremos también del 50% y 50%. Esta ponderación está en la base de la extrapolación al ámbito de las decisiones colectivas de una democracia. Para funcionar, esta extrapolación debe cumplir un requisito especial: tener un poco más de chance que el azar de dar con la respuesta correcta. Respetando esta exigencia, List y Goodin muestran que, contrariamente a la consideración usual de la aplicación del teorema de Condorcet a las votaciones, es posible extender el número de las opciones a más de dos. Lo interesante de su perspectiva es que las tendencias que obtienen muestran que las chances de dar con una respuesta correcta aumentan más cuando más opciones tenemos disponibles. A continuación del fragmento citado anteriormente, estos autores agregan:

“Lo mismo sucede con los votantes. Entre los votantes entre los que son $p = 0,51$ más propensos a votar por una propuesta, la distribución estadística esperada de los votos sería 51 por ciento a favor y 49 por ciento contra dicha propuesta. De manera semejante, entre los votantes que son $p_1 = 0.40$ más propensos a votar por la opción 1 y $p_2 = p_3 = 0.30$ más propensos a votar por las opciones 2 y 3 respectivamente, la distribución estadística esperada de los votos sería de 40 por ciento para la opción 1 y 30 por ciento para las opciones 2 y 3. Donde el número de votantes es pequeño puede haber una desviación suficiente de estos patrones que rompa el balance hacia la opción 1 y que se dirija a las otras opciones. Pero esto se vuelve cada vez menos probable de suceder a medida que el número de votantes aumenta, ya que las proporciones reales se aproximan más y más a las esperadas a medida de que crezca la cantidad de votantes. De esta manera, si cada individuo es más propenso a votar por la opción ‘correcta’ que por cualquier otra opción, entonces es más probable que más individuos vayan a votar por la opción ‘correcta’ que por cualquier otra – y esa probabilidad crece cada vez más a medida que crece la cantidad de votantes involucrados”¹⁷⁵.

Las implicancias del planteo anterior son notables. No sólo es posible pensar en más dos opciones, sino que incluso en un escenario de tres (o más opciones) las probabilidades de dar con la respuesta correcta, al crecer el electorado aumentan de manera aún más notoria que si se trataran de sólo dos posibilidades de elección. Las demostraciones matemáticas parecen más que elocuentes. Si comparamos los resultados

¹⁷⁵ *Ibidem*

que la aplicación del teorema de Condorcet arroja en su forma tradicional con aquellos en los que se dan más de dos opciones, es posible encontrar diferencias nada despreciables¹⁷⁶. En el caso estándar de sólo dos opciones entre las que elegir –teniendo sólo un 0,51 % de dar con la opción correcta–, los resultados en función de la cantidad de votantes son los siguientes: con 11 personas, 0,527; con 51 personas, 0,557; con 101 personas, 0,580 y con 301 personas, 0,636. En cambio con tres opciones –siendo 0,5, 0,3 y 0,2 los porcentajes de dar con la respuesta correcta–, los resultados son más que significativos. Con 11 personas, 0,664; con 51 personas, 0,937; con 101 personas, 0,987 y con 301 personas, ≈ 1 . Como resulta evidente, al aumentar el número de opciones disponibles, el acercamiento a 1 se da mucho más rápidamente que en el caso tradicional de sólo dos opciones.

4. FORMAS DE LA INTERPRETACIÓN EPISTÉMICA DE LA DEMOCRACIA II: MODELOS DELIBERATIVOS

4.1. El procedimentalismo epistémico de Peter

Fabienne Peter presenta una interesante variante de la versión epistémica de la democracia deliberativa. Ésta deviene particularmente atendible por dos motivos. En primer lugar, se coloca en el contexto de una reinterpretación del problema de la legitimidad en los demás modelos deliberativos, y en segundo lugar, su aporte propone un enfoque original para repensar la relación entre deliberación, conocimiento y legitimidad.

Asumiendo un compromiso con elementos del planteo rawlsiano, Peter presenta una taxonomía en la cual ordena los modelos vigentes de democracia deliberativa y sus pretensiones con respecto a la legitimidad. En particular, toma, tal como hicimos referencia en el capítulo tercero, como paradigma la distinción que John Rawls hace en *Teoría de la Justicia* entre las concepciones procesales de la justicia. Rawls propone una distinción entre tres formas de entender la justicia procesal: la justicia procesal perfecta, la justicia procesal imperfecta y la justicia puramente procesal¹⁷⁷. Las tres formas de justicia refieren a tres maneras diferentes de organizar una distribución para lograr una división justa; se diferencian mediante la apelación o no a algún criterio independiente del procedimiento para llegar al resultado esperado.

¹⁷⁶ List, C. & Goodin, R., *Op. Cit.*, p. 281

¹⁷⁷ Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, pp. 89-90

En el caso de justicia procesal perfecta, por un lado, es posible presentar un criterio independiente (es decir, definido de manera separada al procedimiento) de lo que sería una división justa; por otro, es posible dar con un procedimiento que genere de manera cierta el resultado prefigurado por aquel criterio. En el caso de la justicia procesal imperfecta también existe un criterio independiente para llegar al resultado correcto, pero a diferencia del modelo anterior no hay ningún procedimiento que pueda producir ese resultado con seguridad. Por último, en la justicia puramente procesal no existe un criterio independiente para el resultado debido, tan sólo existe un procedimiento justo o imparcial; el resultado será igualmente correcto o imparcial, sea el que fuere, siempre y cuando se haya observado correctamente el procedimiento.

Peter parte de la clasificación rawlsiana para pensar la relación entre justicia y procedimiento como un modelo a partir del cual plantear las diversas formas de darse de la legitimidad de las decisiones democráticas. Su tratamiento del problema de la legitimidad se basa en el supuesto, según el cual, las mismas distinciones entre las diferentes versiones del procedimentalismo, que Rawls postuló para pensar las formas de la justicia distributiva resultan no sólo útiles, sino también analogables al tratamiento de la cuestión de la legitimidad. La analogía entre justicia distributiva y legitimidad resulta, a nuestro juicio, válida debido a que, en ambos casos, la idea de procedimiento resulta ineludible del tratamiento de estas temáticas. Como veremos en seguida, la idea de procedimentalismo resulta fundamental en el propio planteo de Peter sobre la legitimidad.

“Llamo *procedimentalismo racional* –dice Peter– a la categoría de concepciones de la legitimidad democrática que tienen la misma estructura que la justicia procedimental ya sea perfecta o imperfecta, en contraste con el *procedimentalismo puro*, el cual tiene la misma estructura que la justicia puramente procesal”¹⁷⁸.

Si tomamos la taxonomía propuesta por Rawls para clasificar las perspectivas de justicia distributiva, y la aplicamos, tal como hace Peter, para considerar la cuestión de la legitimidad democrática podemos ver que esta cuestión nos lleva a plantear el tema del criterio de legitimidad. Así los casos que caigan dentro de la categoría del *procedimentalismo racional* no sólo tienen en cuenta el procedimiento democrático

¹⁷⁸ Peter, F., *Op. Cit.*, p. 66. Las cursivas son nuestras

como un elemento necesario para la legitimidad de las decisiones colectivas, sino que además comprenden diversos criterios independientes a dicho procedimiento. Por su parte, los casos que se considere que pertenecen al *procedimentalismo puro*, se centraran exclusivamente en la dimensión del procedimiento.

En el capítulo anterior adelantamos aspectos de la clasificación de Peter, sobre todo para ilustrar las posiciones de Gerald Gaus, Jürgen Habermas, y la que desarrolla Amy Gutmann junto a Dennis Thompson. Sin embargo, ninguna de las perspectivas reseñadas son ejemplos de la concepción epistémica de la democracia deliberativa. La segunda parte de la taxonomía que propone Peter atenderá justamente a clasificar a los modelos que incorporen la cuestión del conocimiento. Llegado a este punto, el planteo de nuestra autora recupera una definición clásica de lo que sería una interpretación epistémica de la democracia propuesta por Joshua Cohen en un artículo pionero. En “An Epistemic Account of Democracy”, Cohen sostiene que en “la interpretación epistémica el voto tiene tres elementos fundamentales: 1) un estándar independiente de corrección para las decisiones (es decir, una versión de la justicia o del bien común que es independiente de consenso actual y del resultado de los votos), 2) una interpretación cognitiva de la votación (el voto expresa creencias acerca de lo que son las políticas correctas de acuerdo al estándar independiente, no las preferencias personales de algunas políticas), y 3) considera a la toma de decisiones como un proceso de ajuste de creencias, ajustes que son asumidos en parte a la luz de la evidencia acerca de la respuesta correcta que es provista por la creencia de otros”¹⁷⁹. A partir de esta interpretación, Peter evaluará las diferentes perspectivas epistémicas, tanto deliberativas como agregativas. Es así que se completará su taxonomía con las perspectivas de John Dewey, David Estlund y la suya propia. Es así que mientras que la posición de éstos son variantes de un *procedimentalismo epistémico racional* (perfecto el primero, e imperfecto el último), su propia postura cae dentro de la clasificación de un *procedimentalismo epistémico puro*.

Ahora bien, ¿en qué consiste la perspectiva deliberativo epistémica de Peter? En primer lugar, esta autora defiende que sólo una versión de este tipo es la única que puede dar verdaderamente cuenta de los objetivos del enfoque basados en la deliberación: “las versiones no epistémicas de la democracia no tienen verdaderos argumentos para explicar por qué importa el intercambio de razones”¹⁸⁰. En segundo

¹⁷⁹ Cohen, J., “An Epistemic Conception of Democracy”, *Ethics*, Vol. 97, No. 1, 1986, p. 34.

¹⁸⁰ Peter, F., *Op. Cit.*, p. 116

lugar, el *procedimentalismo epistémico puro*, que, como mencionamos es la postura de Peter, requiere de la deliberación pública entre miembros de un cuerpo democrático en condiciones de igualdad política y equidad epistémica¹⁸¹. Peter considera que su propio posicionamiento se relaciona con el *procedimentalismo deliberativo puro* (es decir, la postura de Thomas Christiano y Gerald Gaus) en la medida en que ambos definen la legitimidad en términos de equidad procedimental; se diferencia en que el *procedimentalismo epistémico puro* incorpora criterios que especifican cuestiones de equidad epistémica. Este último refiere a la dimensión epistémica, pero lo hace desde un enfoque procedimental: se apoya en una epistemología procedimentalista la cual puede dar cuenta del proceso social de aprendizaje que la toma deliberativa de decisiones habilita. Por último, la equidad epistémica que propone el punto de vista de Peter puede contribuir a palear los efectos de una igualdad política muy débil o muy fuerte. En el caso de que la igualdad política sea muy débil, algunos se verán excluidos del proceso deliberativo; la equidad epistémica, de prevalecer, puede servir a los afectados a llamar la atención sobre ese punto. En el caso contrario, si la igualdad política es muy fuerte, algunos pueden pensar que el proceso deliberativo descansa sobre juicios sustantivos. Nuevamente, la equidad epistémica puede desafiar esos presupuestos¹⁸².

Al tratarse de un procedimentalismo de tipo puro, no apela a ningún criterio de corrección independiente. Esta posición se asienta sobre la creencia de que tal criterio no sería fácilmente accesible:

“...la corrección es difícil, cuando no imposible de determinar. (...) La corrección aparece primariamente entonces como algo a lo que aspirar, pero que no está siempre a alcance de la mano. En otras palabras, existen sólo afirmaciones acerca de la corrección, la corrección misma, interpretada como una noción independiente del procedimiento es imprecisa.”¹⁸³

Llegados a este punto conviene precisar algunos aspectos del aporte de Peter, el cual se basa en dos supuestos relacionados entre sí¹⁸⁴. En primer lugar, este tipo de procedimentalismo –tal como lo vimos en la cita anterior– descrea de las ventajas de buscar un criterio externo al procedimiento mismo para dar cuenta de la legitimidad de

¹⁸¹ Peter, F., *Op. Cit.*, p. 132

¹⁸² *Ibidem*

¹⁸³ Peter, F., *Op. Cit.*, p. 133

¹⁸⁴ Peter, F., *Op. Cit.*, p.136

las decisiones –de allí que sea considerado justamente como un *procedimentalismo puro*. Según esta manera de comprender la legitimidad democrática, no es posible dar con un criterio independiente al procedimiento, y, de encontrarse, podría reportar más inconvenientes que ventajas (para Peter un criterio externo de corrección puede evitar algunos prejuicios conocidos, y ahí reside una ventaja; pero no puede eliminar todos los prejuicios posibles y, lo que es peor, podría además sofocar el proceso de descubrir prejuicios aún no advertidos). Esto es, un criterio externo al procedimiento sólo podría generar decisiones legítimas en algunos casos, pero –de acuerdo con Peter– no habría garantía de que pudiera generar la misma legitimidad en todos los casos; para lograr esto, conviene apelar sólo al procedimiento.

En segundo lugar (y como consecuencia de lo anterior), Peter intenta establecer un vínculo entre la forma de la justicia procesal y el valor epistémico: considera que la deliberación pública no sólo es meritoria por los valores de igualdad política que genera (y sin los cuales, no sería posible), sino además por su contribución propiamente epistémica. De esta manera, una decisión tomada de acuerdo con un procedimiento deliberativo que no establece un criterio independiente de corrección es dable de ser considerada más legítima porque no sólo puede esquivar los prejuicios que conllevaría un criterio de corrección, sino que además libera el potencial epistémico de la deliberación al posibilitar una discusión libre en términos de equidad entre los participantes.

Su misma autora evalúa que su *procedimentalismo epistémico puro* presenta compromisos epistémicos modestos o limitados. La razón de esta modestia epistémica reside en basarse en una epistemología que nuestra filósofa denomina como procedimentalista, la cual puede aprovechar más abiertamente las posibilidades relativas al aprendizaje social que la deliberación habilita. Aclaremos un poco este aspecto de la propuesta que estamos analizando. Este aprendizaje social que Peter preconiza (y que es considerado como parte de esta epistemología procedimentalista) no es sino otra manera de referirse a la dinámica epistémica inherente a la práctica deliberativa que destacamos en otros momentos. El intercambio de razones al interior del cuerpo de ciudadanos que delibera (en condiciones de equidad) permite aumentar el conocimiento sobre los problemas que se debaten, pero también implica tomar conciencia de las diferentes representaciones que entre los ciudadanos existen en torno a estos mismos asuntos. En palabras de la autora:

“Una versión de la democracia deliberativa basada en una epistemología procedimentalista presenta a la deliberación pública como un proceso continuo de compromiso crítico y aprendizaje con las representaciones encontradas sobre qué constituyen los problemas, qué se necesita para resolverlos y las razones que la gente tiene para valorar opciones alternativas así construidas.”¹⁸⁵

4.2. *El constructivismo epistemológico de Carlos Nino*

La reflexión de Carlos Nino con respecto a la democracia en general y con respecto a la variante deliberativa en particular ha atravesado distintas etapas. Más precisamente, creemos que es posible dividirla en dos momentos, los cuales son coincidentes con dos de sus obras más importantes. En *Ética y derechos humanos* (sobre todo en la segunda edición de 1989), Nino despliega una interesante justificación de la democracia en la que se insinúan algunos elementos que años después, en *La constitución de la democracia deliberativa* (1996), se identificaran con la corriente deliberativa, y más específicamente con la interpretación epistémica de la misma (interpretación de la que Nino fue un pionero).

En *Ética y derechos humanos*, Nino propone una justificación particular de la democracia. Luego de mostrar las falencias de las justificaciones tradicionales de ésta como expresión de la soberanía popular y como el gobierno que cuenta con el consentimiento de los gobernados, Nino propone entenderla como un *sucedáneo del discurso moral*. De acuerdo con esta comprensión, la democracia sería una “especie de discurso moral *regimentado* que preserva en más alto grado que cualquier otro sistema de decisiones los rasgos del discurso moral originario, pero apartándose de exigencias que hacen que ese discurso sea un método inestable e inconcluyente para arribar a decisiones colectivas”¹⁸⁶. Al desarrollar esta tesis, Nino presentará algunos elementos que más tarde formaran parte de su versión de la democracia deliberativa. Nos referimos en particular a la idea del constructivismo ontológico y epistemológico, y a la intuición de que el procedimiento democrático tiene un valor epistémico. Creemos que reseñar la génesis de estas ideas sirve para apreciar la complejidad y la riqueza de la posición final de nuestro autor.

¹⁸⁵ Peter, F., *Op. Cit.*, p. 126

¹⁸⁶ Nino, C., *Ética y Derechos Humanos*, Editorial Astrea, Buenos Aires, 1989, p. 388

También en *Ética y derechos humanos*, Nino hace referencia a dos ideas relativas a los principios morales que cree percibir en algunos modelos de democracia. Nos referimos a las ideas del constructivismo ontológico, por un lado, y a la del constructivismo epistemológico, por el otro. Nino considera que las posiciones de Jürgen Habermas y Bruce Ackerman son representantes de lo que él considera el constructivismo ontológico en relación con los valores morales; es decir, los principios morales se constituyen como el resultado de una discusión moral, antes de la misma no existen¹⁸⁷. Paralelo a ese constructivismo, existe el constructivismo epistemológico. Éste podría definirse llanamente diciendo que la discusión es un buen método aunque con posibles errores para detectar la verdad moral. Hace referencia al valor epistemológico del discurso, el cual es el recurso que tiene la discusión para detectar fallas en el conocimiento y en la racionalidad, lo cual a su vez lleva a presumir que el resultado del discurso se aproxima a una solución correcta¹⁸⁸.

Nino avanza en la consideración de la democracia como una instancia con valor epistémico. El procedimiento deliberativo de la democracia implica que cada ciudadano intente convencer a la mayor cantidad posible de otros ciudadanos de los beneficios de su propuesta. Así, esta búsqueda de apoyo por parte de otros resulta un “vigoroso incentivo para que cada uno se acerque a posiciones de imparcialidad”¹⁸⁹. Es justamente en este punto en donde aparece la cuestión relativa al conocimiento. Para nuestro autor, el valor epistemológico de la decisión tomada mediante el procedimiento deliberativo es que probablemente más imparcial y por consiguiente tiene un grado de corrección mayor que si a la decisión la hubiera tomado sólo un individuo o una minoría¹⁹⁰.

En palabras de Nino:

“Este enfoque implica que la democracia tiene valor epistemológico. Es un buen método para alcanzar el conocimiento moral puesto que incluye, como componentes esenciales, tanto la discusión como la conformidad mayoritaria, y de este modo nos lleva más cerca de la verdad moral. Por otra parte, un individuo que alcanza juicios morales de un modo no reflexivo o aun a través de una reflexión aislada sin confrontación con individuos de características e intereses diferentes puede no presumir que una conclusión tal hubiera sido

¹⁸⁷ Nino, C., *Op. Cit.*, p. 389

¹⁸⁸ Nino, C., *Op. Cit.*, p. 390

¹⁸⁹ Nino, C., *Op. Cit.*, p. 395

¹⁹⁰ Nino, C., *Op. Cit.*, p. 396

unánimemente aceptada por toda la gente involucrada en condiciones ideales. (...) La discusión con otros tiene asimismo la ventaja de ayudarnos a advertir las deficiencias en el razonamiento que conducen a ciertas actitudes morales”¹⁹¹.

Como vemos, mucho de lo que será la postura de Nino con respecto a la democracia deliberativa estaba de alguna manera *in nuce* en los trabajos de finales de los años ochenta. En la versión madura de su propuesta deliberativa (que el propio autor en ocasiones denomina ‘dialógica’) también encuentra una vinculación entre política y moral, acentuando sobre todo la dimensión epistémica. A la consideración de la democracia como *sucedáneo del discurso moral* viene a agregársele la dimensión del conocimiento de una manera más decidida y clara que en las formulaciones anteriores. Para lograr esto elabora una posición propia que él considera “una concepción constructivista respecto del conocimiento de principios de moralidad social”¹⁹².

La posición de Nino busca un *justo medio* entre las posturas de John Rawls y Jürgen Habermas en lo tocante a la constitución de la verdad moral. Apelando a la terminología expresada en trabajos anteriores, pero reformulándola sensiblemente en sus alcances, Nino sostiene que para dar cuenta de la verdad moral es necesario apelar a dos tipos distintos de tesis, una tesis de tipo ontológica, y otra de tipo epistemológica. La primera haría referencia a la manera en que se constituye la verdad moral, la segunda daría cuenta en cambio de cómo conocemos aquella verdad. Nino cree ver que tanto Rawls como Habermas tienen maneras distintas de concebir y conocer dicha verdad; Nino estima que ambos enfoques están –por motivos opuestos– equivocados.

Para Rawls, de acuerdo con nuestro autor, la verdad moral se constituye “por la satisfacción de presupuestos formales inherentes al razonamiento práctico de cualquier individuo, en particular el presupuesto de acuerdo al cual un principio moral es válido si es aceptable para todas las personas que se encuentren bajo condiciones ideales de imparcialidad, racionalidad y conocimiento de los hechos relevantes”¹⁹³. En el otro extremo, Habermas sostiene que la verdad moral se logra por el consenso resultante de la práctica real de la discusión moral cuando ésta se realiza respetando algunas restricciones a los argumentos presentados. Nino por su parte piensa que la verdad

¹⁹¹ Nino, C., *Op. Cit.*, p. 397

¹⁹² Nino, C., *La constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 154

¹⁹³ Nino, C., *La constitución de la democracia deliberativa*, p. 1601-161

moral es el resultado de la satisfacción de presupuestos formales de una práctica discursiva orientada a lograr la cooperación y a evitar conflictos.

Con respecto al conocimiento de dicha verdad moral, Nino también se ubica en un lugar equidistante de ambos filósofos. Mientras que para Rawls el conocimiento de la verdad moral se alcanza sólo a través de la reflexión individual (que sobre todo en su obra temprana aparece bajo la forma del “equilibrio reflexivo”), para Habermas sólo mediante la discusión colectiva es posible acceder al conocimiento de esta verdad; este método sería el único que podría evitar el sesgo parcial del individuo a favor de sus propios intereses. Para Nino, la discusión es el procedimiento más confiable para conocer la verdad moral, debido a que al discutir es posible aumentar el conocimiento, detectar errores y favorecer el requisito de imparcialidad; esto no desautoriza sin embargo *per se* a la reflexión individual como acceso a esa verdad.

Como puede verse, Nino encuentra un punto intermedio entre ambas posturas al desarrollar su propia versión de las tesis ontológicas y epistemológicas. Del examen que nuestro autor propone, podría suponerse que mientras que la posición de Rawls tiene un perfil más sustantivista¹⁹⁴, la postura de Habermas parece acercarse más a un mero procedimentalismo. Además estas posturas llevan a puntos irreconciliables: mientras que la concepción de Rawls acerca del acceso a la verdad moral implicaría un elitismo moral, la de Habermas conduciría a un no menos problemático populismo moral según el cual, la posición respaldada por todos es automáticamente correcta¹⁹⁵.

A partir de estos elementos Nino presentará su concepción epistémica de la democracia deliberativa o, como él mismo dice, “una teoría consensual o mayoritaria del conocimiento de ciertos tipos de asuntos morales”¹⁹⁶ o, simplemente, *constructivismo epistemológico*¹⁹⁷. La idea sobre la que se asienta esta concepción que Nino propone es que la discusión intersubjetiva colabora tanto con el descubrimiento de la verdad moral como con el detectar errores de hecho y lógicos. Sin embargo, esto no

¹⁹⁴ En este punto conviene ser justo con el propio Rawls y con la lectura que realiza Nino. El filósofo argentino se centra, principalmente, en los planteos de *Teoría de la Justicia* para justificar su interpretación. Es cierto que esta posición se tendría que matizar si atendemos sobre todo a los planteos que aparecerán luego en *Liberalismo Político*; el mismo Nino es conciente de este hecho y deja registro de eso en alguna nota incidental. Sin embargo, este hecho no afecta a la interpretación de *Teoría de la Justicia*.

¹⁹⁵ Nino, C., *La constitución de la democracia deliberativa*, p. 165

¹⁹⁶ Nino, C., *La constitución de la democracia deliberativa*, p. 174

¹⁹⁷ Nino, C., *La constitución de la democracia deliberativa*, p. 166. Resulta interesante el desplazamiento terminológico en este punto. Como vimos, Nino reservaba la expresión de “constructivismo epistemológico” sólo para referirse a la posición habermasiana. En la reformulación posterior que hace de esta temática vemos que hace propia esa definición para su propia propuesta.

debe llevarnos a pensar que cualquier discusión espontánea tiene las características epistémicas que Nino imagina para su versión de la democracia deliberativa. El potencial epistémico de la deliberación (dar con la verdad moral, detectar errores) sólo es realizable si se cumplen con ciertos requisitos que deben guiar la deliberación.

“La capacidad epistémica de la discusión colectiva y de la decisión mayoritaria para detectar soluciones moralmente correctas no es absoluta sino que varía de acuerdo con el grado de satisfacción de las condiciones que subyacen al proceso. Estas condiciones son: que todas las partes interesadas participen en la discusión y decisión; que participen de una base razonable de igualdad y sin ninguna coerción; que puedan expresar sus intereses y justificarlos con argumentos genuinos; que el grupo tenga una dimensión apropiada que maximice la probabilidad de un resultado correcto; que no haya ninguna minoría aislada, pero que la composición de las mayorías y minorías cambie con las diferentes materias; que los individuos no se encuentren sujetos a emociones extraordinarias. *Cuando las condiciones para promover el valor epistémico de la democracia no son satisfechas, ésta no logra su valor.* No todo proceso llamado ‘democrático’ disfruta de los requisitos necesarios para proveerle del valor epistémico”¹⁹⁸

Más adelante agrega:

“...el valor epistémico de la democracia requiere que la gente participe en el debate democrático no sólo para presentar sus intereses sino también para justificarlos sobre la base de proposiciones normativas, que deberían ser generales, universalmente aplicables, finales y aceptables desde un punto de vista imparcial.”¹⁹⁹

4.3. *El neopragmatismo epistémico y deliberativo de Robert Talisse y Cheryl Misak*

Robert Talisse, un exponente de la concepción neopragmatista, afirma en *Democracy after liberalism* que el pragmatismo se encuentra cercano a una concepción epistémica de la deliberación²⁰⁰. Es más: el pragmatismo, en términos generales,

¹⁹⁸ Nino, C., *La constitución de la democracia deliberativa*, p. 180. Las cursivas son nuestras.

¹⁹⁹ Nino, C., *La constitución de la democracia deliberativa*, p. 185

²⁰⁰ Talisse, R., *Democracy and Moral Conflict*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p.102

presenta una versión particular de la relación entre conocimiento y política. Cheryl Misak, por ejemplo, en su análisis sobre la democracia deliberativa y el pragmatismo sostiene no sólo que el pragmatismo tiene una concepción de la verdad, sino que además considera que la verdad y la política son conceptualmente compatibles²⁰¹. El pragmatismo estipula una determinada relación entre teoría y práctica, se trata de una relación circular y dinámica entre aquella y ésta en la cual cada una es responsable por la otra en una interacción continua²⁰².

La concepción pragmatista de la verdad nos provee de un método para llegar a una creencia justificada, pero falible acerca de algún tema en particular. El método en cuestión es exponer nuestras creencias a los rigores de la razón, los argumentos y la evidencia²⁰³. Estos elementos deben ser intercambiados libremente, así podemos llegar a ver si nuestras creencias responden a ellos²⁰⁴. Esta expresión del pragmatismo evita caer en una ontología realista, la cual constituía la barrera conceptual más importante para aceptar la verdad en política²⁰⁵. Ahora bien, ¿cómo esta variante del pragmatismo y su concepción de la verdad pueden ser funcionales para pensar una concepción de la democracia deliberativa en general y epistémica en particular? Tanto la propuesta de Misak como la de Talisse están orientadas a pensar distintos aspectos de la discusión en torno a la democracia deliberativa. Inspirados en la concepción de la verdad que intentamos esquematizar más arriba, sostienen, por un lado, que es la calidad epistémica del resultado de la deliberación democrática la que genera su legitimidad²⁰⁶, y por otro, que si bien es necesario o pertinente atender a la calidad epistémica de las decisiones esto no significa que las decisiones políticas deban recaer en un grupo de expertos. Misak piensa incluso que sería imposible (actualmente como en el futuro) determinar un grupo de expertos en asuntos políticos y morales²⁰⁷. De esta manera, la propuesta pragmatista intenta recuperar el valor epistémico de la deliberación y al mismo tiempo pretende evitar caer en alguna forma de la epistocracia.

Talisse considera esenciales a las “virtudes deliberativas” al momento de considerar su comprensión de la democracia deliberativa. Sostiene que es posible identificar disposiciones y actitudes en los ciudadanos que constituyen lo que podemos

²⁰¹ Misak, C., "Truth and Democracy: Pragmatism and the Deliberative Virtues" en Geenens, R. & Tinnevelt, R. (Eds.) *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, Springer, New York, 2009, p.32

²⁰² Talisse, R., *Op. Cit.*, p. 98

²⁰³ Misak, C., *Op. Cit.*, p. 32

²⁰⁴ Misak, C., *Op. Cit.*, p. 33

²⁰⁵ *Ibidem*

²⁰⁶ Talisse, R., *Op. Cit.*, p.108

²⁰⁷ Misak, C., *Op. Cit.*, p. 35

pensar como “virtudes deliberativas”. Cuando los ciudadanos representan estas virtudes, sus deliberaciones tienen más chances de generar un resultado políticamente inteligente (*wise*)²⁰⁸. Entre estas virtudes podemos contar la honestidad, la modestia, la caridad y la integridad. La combinación de éstas modelaría cierto ideal de ciudadano dispuesto a comprometerse en una deliberación que apunte a producir decisiones políticas de mejor calidad. Así un ciudadano honesto se guía por argumentos o razones y no por preferencias o intereses. Si es modesto entiende también a las propuestas políticas no como resoluciones últimas, sino como hipótesis que deben ser evaluadas en términos de sus efectos. La caridad (*charity*) implica desvincularse de categorías simplistas que obstruyen la deliberación, por último, la integridad lleva a reconocer que a pesar de las diferencias que pueden separar a los ciudadanos, éstos están unidos en la tarea del autogobierno.

Misak, al recuperar estas virtudes, considera que las mismas tienen un valor epistémico que conviene rescatar, incluso terminan constituyendo requisitos para la búsqueda de la verdad. “Escuchar a otros –dice Misak– no es solamente una cuestión de buena educación, también es bueno porque podemos aprender algo.”²⁰⁹. Las virtudes deliberativas tal como las presentamos generan una disposición particular entre los participantes de la discusión, la cual puede resultar particularmente positiva al aumentar las chances de dar con la decisión correcta. De nuevo, Misak lo expone con precisión y claridad:

“La mejor manera de dar con la respuesta correcta a nuestros interrogantes morales y políticos es tomar en cuenta todas las razones. Dado que no existe un grupo identificable de razonadores (*reasoners*) excelentes en el ámbito moral y político, las perspectivas de todos necesitan ser tenidas en cuenta. Los mecanismos para realizar esto varían. Pero una cosa es cierta: alguna forma de democracia es requerida.”²¹⁰

Esta variante del pragmatismo incluye la noción de verdad al debate político, pero de una manera nueva. Deja de lado las implicancias de una ontología realista y presenta una versión unificada de la creencia y la verdad que es “metafísicamente

²⁰⁸ Talisse, R., *Op. Cit.*, p. 112

²⁰⁹ Misak, C., *Op. Cit.*, p. 36

²¹⁰ Misak, C., *Op. Cit.*, p. 35

neutra” y que se mantiene cerca de las prácticas humanas de indagación y discurso²¹¹. Verdad, corrección y deliberación parecen conjugarse en la propuesta pragmatista de Talisse y Misak. El costo de esta incorporación es una teoría deflacionista de la verdad, la cual permanece fiel a la tradición pragmatista. Coherente con lo anterior, esta variante presenta un fuerte espíritu antielitista o antiepistocrático, sobre todo en la postura de Misak:

“La razón por la que la justificación epistémica es una justificación de la política democrática, y no de una política jerárquica en la cual una elite toma las decisiones, es porque no tenemos ni tendremos un equipo identificado de expertos en asuntos morales y políticos. Todos se involucran en la deliberación política y moral, y no resulta obvio que tener una educación especial nos haga mejores para la deliberación -basta mirar a los políticos, sacerdotes, filósofos morales y teóricos políticos y preguntarse si parecen especialmente decentes o especialmente sabios cuando se trata de asuntos prácticos. Algunas personas son buenas para examinar asuntos morales o políticos, pero no está claro que ellos estén *preparados (trained)* para hacer eso. Incluso si pudiéramos identificar a la gente genuinamente sabia, es probable que esta clase de pericia se vea corrompida por el mero hecho de ser identificada -la persona sabia puede empezar a considerarse como un experto en cuestiones morales.”²¹²

De esta manera, la epistocracia no sería viable en términos de principios, sino tampoco en términos fácticos: no podríamos –y tal vez no nos convenga– identificar a un grupo de expertos para que delibere sobre cuestiones morales o políticas.

4.4. *El procedimentalismo epistémico de Estlund*

En *La autoridad democrática. Los fundamentos de las decisiones políticas legítimas* David Estlund presenta su propia concepción normativa de la legitimidad de las decisiones democráticas. Pretende dar cuenta de una versión de la legitimidad democrática que recupere aspectos epistémicos, sin caer al mismo tiempo en

²¹¹ Talisse, R., *Op. Cit.*, p. 104

²¹² Misak, C., *Op. Cit.*, p. 35. La traducción es nuestra. Las cursivas están en el original

concepciones sustantivas o puramente procedimentalistas de la legitimidad democrática. Las tesis principales del trabajo de Estlund serían las siguientes:

“Las leyes aprobadas democráticamente están investidas de autoridad y son legítimas porque son el resultado de un procedimiento que tiende a tomar decisiones correctas. No es un procedimiento infalible, e incluso es probable que existan otros procedimientos más atinados. Pero la democracia es mejor que el azar y, en términos epistémicos, es el mejor procedimiento entre todos aquellos generalmente aceptables para una teoría de la legitimidad política.”²¹³

En otras palabras:

“La legitimidad democrática requiere que el procedimiento pueda ser defendido, en términos aceptables para todas las opiniones calificadas, como el mejor mecanismo epistémico (o algo muy próximo a eso) entre todos aquellos procedimientos que son mejores que el azar.”²¹⁴

Estlund denominará “procedimentalismo epistémico” a esta propuesta de legitimidad con estas pretensiones epistémicas. Aquí reconstruiremos los tres elementos más importantes de esta propuesta. En primer lugar, como vimos, intenta recuperar la dimensión epistémica del procedimiento democrático. En segundo, lugar, el desafío es no caer en alguna forma de “epistocracia”, es decir, un gobierno de expertos. Por último, la manera de conjugar los dos elementos anteriores será a partir del desarrollo de un “criterio de aceptabilidad calificado” que permita evaluar la legitimidad de las decisiones democráticas recuperando la dimensión del conocimiento, y evitando las formas de “gobierno de expertos”.

Incorporar el conocimiento en la discusión de la legitimidad de las decisiones políticas supone un riesgo del que el propio Estlund estará consciente y que intentará evitar a toda costa: la formación de una “epistocracia” o gobierno de los sabios o de los expertos. El argumento que sostiene esta postura es simple. Si lo que otorga legitimidad es que las decisiones sean correctas, entonces éstas deberían ser tomadas por aquellos que pueden garantizar que sean correctas, es decir, los expertos. Estlund propone dos

²¹³ Estlund, D., *Op. Cit.*, p. 33

²¹⁴ Estlund, D., *Op. Cit.*, p. 146

argumentos para refutar la perspectiva epistocrática. En primer lugar, sostiene que un grupo de expertos no podrían superar el examen de la razón pública. Esto es, Estlund parece percibir que un grupo de expertos no podría dar cuenta de la imparcialidad necesario que implica el razonamiento público para la toma colectiva de decisiones. Es decir, existen serios riesgos de que un grupo de expertos se vea fuertemente afectado por sesgos de distinto tipo, ya sean éstos de clase, valorativos o incluso de género. Estlund denomina a esta situación como *la objeción demográfica*:

“La objeción demográfica: la porción más educada de la población puede presentar desproporcionadamente rasgos epistémicos nocivos que contrarrestan los beneficios epistémicos de la educación.”²¹⁵

Mediante esta objeción Estlund intenta poner en duda la linealidad del argumento según el cual, los efectos de la educación por sí solos implican un compromiso con la imparcialidad. Sostiene, apelando a una intuición de orden sociológico, que el acceso mismo a la educación es signo de privilegios referidos a las razas, clases y en otros momentos al género. El segundo argumento contra la epistocracia estriba que ésta se asienta en la denominada “falacia experto/jefe” y sostiene que aunque existan en una sociedad subgrupos de ciudadanos más sabios que otros, esta situación no justifica que éstos tengan autoridad²¹⁶. Estas teorías epistocráticas responden a lo que Estlund denomina “teorías de la corrección sustantiva”²¹⁷ y se caracterizan por negar cualquier instancia procedimental. Suponen que la legitimidad de una decisión viene dada exclusivamente por su corrección, la cual se plantea como independiente de cualquier procedimiento.

Estlund sostiene que hay una familia de requisitos de legitimidad que pueden bloquear la inferencia jefe/experto y, de esa manera, obstaculizar los intentos de formas de epistocracias: se trata de los *requisitos de aceptabilidad*²¹⁸. Nuestro autor presentará, sobre todo, un tipo particular de requisito: el requisito de aceptabilidad calificado. A partir de éste intentará presentar una perspectiva de legitimidad que vislumbre, a un tiempo, la instancia procedimental y la epistémica. El núcleo de este requisito sostiene

²¹⁵ Estlund, D., *Op. Cit.*, p. 295

²¹⁶ Estlund, D., *Op. Cit.*, p. 71

²¹⁷ Estlund, D., *Op. Cit.*, p. 146

²¹⁸ Estlund, D., *Op. Cit.*, p. 71

que “sólo hay legitimidad si no existe ninguna objeción calificada”²¹⁹. Esto supone un fuerte condicionamiento de tipo epistémico para la legitimidad de las decisiones colectivas. En la deliberación en torno a un asunto particular, la objeción calificada contra éste restaría legitimidad a la decisión. Aunque esta perspectiva vincula la dimensión epistémica (la objeción del grupo autoritativo) con la procedimental, no agota sin embargo la evaluación de la legitimidad; por el contrario:

“[E]l requisito de aceptabilidad calificado no persigue fundar la legitimidad exclusiva de las leyes producidas en los procesos democráticos, sino mostrar que esas leyes son capaces de cumplir con un requisito de legitimidad que otras perspectivas igualmente importantes no logran cumplir”²²⁰.

Una cuestión central de la posición de Estlund –y que plantea una radical diferencia con los modelos epistémicos sustantivistas– es el modesto valor epistémico que propone: maneja una noción *mínima* de verdad, lo cual no implica que los votantes minoritarios abandonen su juicio particular y creen que los resultados del proceso democráticos son por ello necesariamente justos²²¹. Para esclarecer este punto, Estlund propone una comparación con el planteo de Jean-Jacques Rousseau. Según el autor ginebrino, los procedimientos democráticos bien conducidos revelan la voluntad general (es importante notar esto: no la constituyen, sino que la revelan) y, sobre todo, revelan la respuesta objetivamente correcta a la pregunta sobre qué hacer como comunidad política. En este sentido, Estlund entiende que en la respuesta sustantivista de Rousseau hay un vínculo necesario entre corrección y legitimidad, vínculo que excluye la dimensión procedimental:

“La clave para nuestros propósitos radica en que, de acuerdo con Rousseau, los resultados son legítimos cuando y porque son correctos, y por ninguna razón procedimental. Cuando son incorrectos, son ilegítimos, porque sólo la voluntad general puede ser legítimamente impuesta por la fuerza pública.”²²²

Son justamente estos problemas de las visiones sustantivas y sus implicancias para la posición minoritaria que Estlund quiere evitar. De acuerdo con la visión

²¹⁹ Estlund, D., *Op. Cit.*, p. 80

²²⁰ Estlund, D., *Op. Cit.*, p. 81

²²¹ Estlund, D., *Op. Cit.*, p. 151

²²² *Ibidem*

rousseauiana, el votante en minoría debe aceptar necesariamente que su juicio sobre la cuestión estaba equivocado y que debe, también necesariamente, deponer su creencia, debido a que la manifestación de la voluntad general la ha mostrado errónea. Se constituye de esta manera una suerte de *tiranía de la mayoría*. La manera que imagina Estlund de sortear esta dificultad es proponer una noción menos exigente de la verdad que, a su vez, implique menos cargas que sobrellevar para el votante minoritario. En palabras de Estlund:

“Esta teoría no pide ni espera que el votante minoritario abdique de sus creencias y entregue su fe a los resultados del procedimiento, dado que puede seguir pensando que el proceso fue adecuadamente instrumentado y que el resultado es moralmente obligatorio por razones procedimentales, aunque moralmente incorrecto.”²²³

El *procedimentalismo epistémico* de Estlund intenta no caer en los problemas que estas versiones epistémicas (sustantivas) de la democracia genera, debido a que no sostiene que el resultado democrático infunde razones para generar una creencia sobre cuál debería ser el resultado correcto; ofrece, en cambio, razones morales para obedecer, no razones epistémicas para creer²²⁴. Esto parece conectar con el planteo sobre la autoridad en Raz que describimos en el segundo capítulo de este trabajo. Allí sostuvimos que para conjugar la idea de la autoridad con la autonomía de los gobernados Raz sostenía que la autoridad implicaba razones para actuar, pero no para creer. La autoridad nos da razones que nos compelen a actuar de una determinada manera y a evitar toda manera de actuar que impida lograr lo que la autoridad impone, pero esto no implica subordinar nuestra creencia a lo que sostiene la autoridad: todavía podemos no coincidir con los fundamentos de la autoridad. En este sentido, el *procedimentalismo epistémico* de Estlund también pretende resguardar la autonomía de los ciudadanos evitando así las consecuencias de los modelos sustantivistas como el rousseauiano.

El tipo de justificación que propone Estlund es típico de algunas versiones del liberalismo contemporáneo: la autoridad legítima debe estar fundada en razones públicas en el sentido de que todo sujeto razonable pueda aceptarlas²²⁵. Este enfoque

²²³ Estlund, D., *Op. Cit.*, p. 153

²²⁴ Estlund, D., *Op. Cit.*, p. 155

²²⁵ Cfr. Anderson, E., “An Epistemic Defense of Democracy: David Estlund's Democratic Authority”, *Episteme*, Vol 5, Nº 01, 2008, p. 130

sostiene que el procedimiento democrático tiene un valor epistémico preciso y acotado en el sentido de representar la mayor cantidad de chances de dar con un resultado correcto. Este matiz que propone Estlund revela que el carácter epistémico al que hace referencia no es infalible.

“Dado que las razones para justificar el uso de la fuerza pública y el deber de obediencia, en las teorías puramente sustantivistas, depende del hecho de que el resultado sea sustantivamente correcto, estas teorías sólo pueden justificar la autoridad y obligatoriedad del curso general de las leyes si se asume que este es sustantivamente correcto. El procedimentalismo epistémico, en cambio, genera igual o mayor grado de legitimidad y autoridad con menos exigencias epistémicas. Lo único que sostiene es que el proceso democrático posee un valor epistémico modesto. Dado que continúa albergando ese valor modesto aun cuando se equivoca, el procedimiento obtiene un mayor nivel de autoridad y legitimidad con un grado de valor epistémico menor.”²²⁶

Resta precisar ahora cómo es la vinculación del planteo de Estlund con el modelo deliberativo de la democracia. Uno de los aspectos más interesantes de su planteo es la crítica que formula a lo que considera que son las concepciones “profundas” de la democracia deliberativa, ejemplificadas sobre todo por los trabajos de Jürgen Habermas y Jeremy Waldron. La objeción principal a estas posturas tiene que ver con la relación entre sustancia y procedimiento. Estlund sostiene que estas posiciones lejos de rechazar los estándares independientes del proceso, como dicen hacerlo, no pueden operar en última instancia sin apelar a alguna forma de criterio de corrección. Su opinión sobre Habermas es clara:

“Para Jürgen Habermas no existen parámetros sustantivos externos sobrevolando el cielo del proceso político y fiscalizando las decisiones resultantes, ni siquiera los de la razón misma. (...) Los únicos parámetros normativos disponibles para juzgar las decisiones políticas son las evaluaciones no-instrumentales de los procedimientos que las producen, en particular los parámetros de ‘racionalidad instrumental’ arraigados en el poder de la razón en el discurso político.”²²⁷

²²⁶ Estlund, D., *Op. Cit.*, p. 156

²²⁷ Estlund, D., *Op. Cit.*, p. 133

Luego agrega:

“La concepción del procedimiento de comunicación política racional apropiado se asienta, para Habermas, en lo que denomina una ‘situación ideal de comunicación’: un escenario de comunicación hipotético cuyos participantes dialogan con información plena, sin restricciones temporales y exclusivamente guiados por la fuerza de la razón –esto es, protegidos contra cualquier otra clase de poder o influencia–.”²²⁸

Sin embargo:

“Los procedimientos que fijan el parámetro son hipotéticos, imaginarios. En la teoría de Habermas, el hecho de que una decisión sea legítima o no es lógicamente independiente de los procedimientos reales que la producen. Por eso se trata, en este importante sentido, de un parámetro externo al procedimiento.”²²⁹

Las teorías deliberativas “profundas” parecen no poder dar cuenta de lo que prometen con respecto al criterio de corrección, y Habermas, como señala Estlund, es un claro ejemplo de ello. Por un lado pretenden ser procedimentalistas puras, sin embargo el diseño de ese procedimiento, al ser tan abstracto, no termina sino funcionando como el criterio independiente que pretendían rechazar en primer lugar. Es esta recaída sustantivista lo que Estlund le reprocha a los modelos “profundos” de la democracia deliberativa.

A partir de los constantes esfuerzos de Estlund por desmarcarse de los modelos tradicionales de la democracia deliberativa es que podemos considerar a su propuesta como un exponente de un *modelo deliberativo epistémico no profundo*. Estlund considera una instancia de deliberación epistémica modelo, la cual implica unas exigencias mínimas que debería cumplir si se pretende lograr una deliberación bien encauzada y que mostrara una tendencia significativa a tomar decisiones moralmente correctas.²³⁰ Estos requisitos exigen que todos tengan pleno e igual acceso al foro, que todos tengan la misma oportunidad que los demás para hablar, que las personas sólo expresen aquellas opiniones que crean que han de ayudar a los demás a apreciar las

²²⁸ Estlund, D., *Op. Cit.*, pp. 133-134

²²⁹ Estlund, D., *Op. Cit.*, p. 134

²³⁰ Estlund, D., *Op. Cit.*, p. 246

razones que sustentan una perspectiva u otra de las cuestiones en juego, que todos los interesados en la decisión estén presentes o eficazmente representados por un vocero o portavoz, que todos dispongan de tanto tiempo para hablar como deseen, que todos posean igual poder de negociación, que todo consideren y atiendan por igual a las contribuciones de todos, que todos reconozcan una buena razón cuando estén frente a ella, y por último, que los participantes hagan un esfuerzo por ponerse en el papel del *abogado del diablo*²³¹.

5. OBSERVACIONES CRÍTICAS A LA INTERPRETACIÓN EPISTÉMICA DE LA DEMOCRACIA

5.1. ¿Es necesaria una respuesta correcta?

Existen algunos aspectos que se encuentran igualmente presente en todos los modelos epistémicos de la democracia, ya sea que se trate de enfoques agregativos o deliberativos. En particular, creemos que es posible encontrar dos: 1) en todos los planteos que hemos descripto previamente existe la convicción de que el valor epistémico que encarnan es modesto o limitado y 2) la mayoría de los modelos parecen coincidir en que es posible afirmar la existencia de una respuesta correcta para las decisiones democráticas. La relación entre estos dos elementos parece clara: a pesar de que el potencial epistémico de la democracia es limitado, es lo suficiente como para poder dar con la tan mentada respuesta correcta que dicen poder encontrar. En este apartado analizaremos estas dos ideas y su incidencia en la concepción epistémica de la democracia.

Comencemos por el elemento que quizás aparece como el más evidente, el modesto valor epistémico que estos modelos postulan. Decimos que este aspecto no sólo es el más evidente, sino también el más esperable en el sentido de que es compatible (y acaso no podría ser de otra manera) con los postulados y referencias de una época que, siguiendo a Habermas, podríamos seguir denominando *postmetafísica*. En relación con el conocimiento se trata de un momento histórico que no puede ya darse el lujo de prometer o postular certezas incommovibles. La complejidad creciente de nuestras sociedades, el crecimiento en proporción geométrica de los riesgos junto con la aparición de situaciones inéditas en varios sectores de la vida social son aspectos que

²³¹ Estlund, D., *Op. Cit.*, pp. 243-245

deben fomentar la prudencia en su tratamiento. Las exigencias que este estado de cosas plantea implican apelar necesariamente a diversas formas de conocimiento como manera de hacer frente a esos desafíos, pero también conllevan entender que el conocimiento al que se apela está lejos de representar certezas absolutas y que, por el contrario, debe estar siempre disponible a revisión.

Esta situación general, traducida a nuestros objetivos, implica que el elemento cognoscitivo que se incorpora a la democracia, sobre todo en las versiones epistémicas de las que aquí nos ocupamos, no funciona como una garantía de infalibilidad para resolver los problemas, ni mucho menos. Se podría decir, mejor, que se trata de un aditamento que aspira a mejorar el funcionamiento del procedimiento democrático, ya sea agregativo o deliberativo. El mejoramiento del que estamos hablando se encarna, como vimos, en la posibilidad de generar decisiones de mejor calidad de lo que serían si no interviniera la preocupación del conocimiento.

Íntimamente relacionado con esto se encuentra el otro aspecto que queremos aquí destacar y que creemos ver en la mayoría de los modelos y en el que todos parecen coincidir, la existencia de una respuesta correcta. Como vimos –excepto tal vez en el caso de Fabienne Peter–, todas las propuestas epistémicas de la democracia aseguran poder, mediante la incorporación de estos elementos epistémicos de los que estamos hablando, aumentar las probabilidades de dar con lo que consideran son las respuestas correctas. Ahora bien, creemos que este concepto no recibió la explicación suficiente por parte de los autores que estamos estudiando y que, cuando lo usan, parece en algunos casos equivaler a la idea de una respuesta legítima²³². Sin embargo, esta situación no nos exime de plantear la pregunta por determinar las características más importantes de este concepto que seguramente requiere, a nuestro juicio, de algunas precisiones.

Como dijimos, creemos que el concepto de respuesta correcta necesita de alguna aclaración, sobre todo para comprender cuáles son sus implicancias políticas más directas e importantes. Para comenzar podríamos explicar que la noción de respuesta correcta no es exclusiva de las discusiones sobre teoría de la democracia que aquí estamos tratando, sino que, por el contrario, está presente en la reflexión de varias disciplinas prácticas, desde el Derecho hasta la ética normativa. Esto impone la tarea de precisar qué significado preciso puede tener en el ámbito de la reflexión política –y

²³² Es este sentido en el que, nos parece, lo usa David Estlund.

particularmente, la teoría de la democracia— del que aquí nos ocupamos. En otras palabras, ¿es lo mismo hablar de una respuesta correcta en el ámbito, digamos, del Derecho que en la discusión sobre la legitimidad democrática? Usaremos como ejemplo el caso del Derecho en el cual la apelación a la idea de una respuesta correcta en relación con la decisión judicial es más frecuente.

Manuel Atienza sostiene que la cuestión de la respuesta correcta plantea una serie de problemas de distinto cuño, en particular implica tres tipos distintos de dificultades: una metodológica, otra epistemológica y, por último, otra ontológica; estas dificultades se expresan a su vez en tres preguntas específicas: ¿cómo encontrar la respuesta correcta?, ¿cómo saber que se ha encontrado?, y finalmente, ¿existe una respuesta correcta?²³³ Pensemos en los casos particulares propios del Derecho en los cuales se plantea un dilema en el cual un juez debe decir sobre opciones mutuamente excluyentes. ¿Es posible, en casos así, pensar en *una* respuesta correcta?

“[U]no podría pensar que a lo mejor lo que el prudente puede ofrecer en el contexto de dilemas trágicos no es ‘la’ respuesta correcta sino ‘la mejor respuesta posible’ dadas las circunstancias. Por lo que se puede observar, en general, esta ‘mejor respuesta posible dadas unas ciertas circunstancias’ será la opción por el mal menor; especialmente cuando los males se dejen graduar y comparar.”²³⁴

Esta comparación con el Derecho puede servir para iluminar aspectos problemáticos propios de la teoría política. Así como en una decisión judicial que implique la decisión sobre un dilema, tal vez no haya en una deliberación entre ciudadanos sobre temas controversiales una respuesta que aparezca como *la* respuesta correcta²³⁵. Este estado de cosas no es, *prima facie*, atribuible a deficiencias epistémicas o indecisión sobre la evidencia disponible, sino es endilgable a la estructura misma de los problemas con los que debe lidiar la decisión colectiva. En situaciones controversiales o dilemáticas —las cuales son usuales en la política—, creemos, haríamos

²³³ Atienza, M., “Sobre la única respuesta correcta”, *Jurídicas*, Vol. 6, N° 2, 2009, p. 14

²³⁴ Lariguet, G., “Prudencia, dilemas morales y respuesta correcta” en López, D., Alby, J.C. y Yuán, Ma. S., *Verdad, lenguaje y acción. Problemas filosóficos en torno al conocimiento y la sabiduría*, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 2014, pp. 203-204

²³⁵ Un ejemplo de una situación controversial podría ser la decisión de instalar o no una fábrica de la que se sospecha que puede contaminar el medioambiente circundante, pero cuya instalación sería provechosa para una región económicamente deprimida. En el punto 3.6. del capítulo quinto de este trabajo desarrollamos este ejemplo en mayor profundidad y con especial atención al problema de la legitimidad de la decisión democrática.

mejor en hablar de “mejor respuesta posible dadas unas ciertas circunstancias” y no de una “respuesta correcta”. Esta consideración nos parece compatible con el juicio de Atienza sobre la utilidad de la respuesta correcta en el caso de las democracias:

“La democracia no exige la respuesta correcta, sino la mejor justificación posible, esto es, una solución, una respuesta, que pueda ser aceptada por la comunidad jurídica; no por la comunidad realmente existente, sino por una comunidad ideal (que se guía por las reglas del discurso racional), pero particular (sus miembros no comparten –necesariamente– los mismos valores básicos). (...) La mejor respuesta posible es la que resulta aceptable para la mayoría de esa comunidad ideal (que respeta las reglas del discurso racional y, por tanto, a las minorías).”²³⁶

A la luz de los comentarios anteriores podemos replantear la pregunta que da título a este apartado: ¿es necesaria una respuesta correcta? O quizás mejor: ¿es necesaria una respuesta correcta para una concepción epistémica de la democracia deliberativa? Quizás estemos tentados a suponer que una concepción que se reconoce epistémica debe necesariamente incluir una noción de corrección en las respuestas que otorga. Sin embargo, nuestras aclaraciones previas sobre el concepto mismo de corrección y sobre la realidad contingente y siempre compleja en la que debe trabajar la decisión democrática nos pueda advertir algo. Creemos que una democracia –incluso aquella que representa una variante epistémica– no precisa una respuesta correcta; tampoco creemos que pueda ofrecerla. En todo caso, el elemento epistémico debe contribuir para intentar lograr la mejor respuesta posible en unas determinadas circunstancias. Preferir esta última opción a aquella que busca una respuesta correcta no sólo nos parece más prudente y realista en el contexto democrático actual que describimos, sino resulta también más coherente con las pretensiones epistémicas modestas que fundan la concepción epistémica de la democracia.

5.2. Alcances y límites de la interpretación epistémica agregativa

Comenzaremos por analizar la perspectiva epistémico-agregativa representada por la generalización del teorema de Condorcet que realizan Christian List y Robert Goodin. Tal vez convenga empezar por justificar nuestro interés en esta opción de corte

²³⁶ Atienza, M. *Op. Cit.*, p. 15-16

agregativa y epistémica. Nuestro objetivo al analizar este trabajo de los autores mencionados –objetivo un poco tangencial al objetivo central de este trabajo, es cierto– fue probar que, incluso en sus versiones epistémicas, las concepciones agregativas de la democracia resultan superadas por los modelos deliberativos (y, particularmente, por los modelos deliberativos epistémicos) como intentaremos mostrar en lo que sigue de este apartado. En nuestro balance, que presentaremos en seguida, los aspectos problemáticos sobrepasan a las posibles ventajas que reporta este intento de renovación de la perspectiva basada en el famoso teorema. Después de señalar algunas dificultades que creemos encontrar en este planteo, creemos que dichos problemas que presenta este enfoque siguen siendo aquellos que podemos encontrar en las versiones agregativas tradicionales de la democracia.

Pero empecemos, sin embargo, por el costado, a nuestro juicio, más rescatable de la propuesta de List y Goodin. Creemos que el punto más atractivo de la reformulación del teorema de Condorcet que proponen estos autores es, sin dudas, la demostración de que la ampliación de opciones sobre las que plantear la decisión no sólo es posible, sino que las chances de dar con la que consideran la respuesta correcta aumentan al aumentar también las opciones sobre las que realizar la elección. Una de las limitaciones del enfoque tradicional del teorema de Condorcet fue justamente el obstáculo de tener que limitarse sólo a dos opciones. Es necesario reconocer que la posibilidad de superar esa limitación parece dar una forma más realista al teorema y apta para pensar cuestiones políticas. Sin embargo, los aspectos problemáticos de esta propuesta parecen, al menos a nuestro juicio, superar por mucho el aporte que por otro lado pueda realizar. Nos circunscribiremos sólo a dos de estos aspectos.

En primer lugar, la iniciativa de List y Goodin se funda casi completamente en la idea de una respuesta correcta. Es más: parece haber una excesiva dependencia de este tipo de idea. Si atendemos a las aclaraciones que hicimos más arriba sobre el concepto de respuesta correcta, podemos percibir que un planteo teórico que no vislumbre otra posibilidad que no sea una única respuesta posible y válida para un problema, no sólo pone ante nuestros ojos una visión muy reducida de la política, sino que además no parece ser muy operativo en términos políticos. La ventaja que parecía representar la posibilidad de aumentar el número de opciones sobre las que los ciudadanos tienen que elegir, que como dijimos es más acorde con las realidades democráticas en las cuales casi nunca las opciones se plantean de manera binaria, parecen anularse con la insistencia en una idea de respuesta correcta. Pensar, mejor,

como dijimos, en términos de la “mejor respuesta posible dadas unas ciertas circunstancias” y no a partir de una sola respuesta verdadera nos parece no sólo más razonable, sino además más útil para el complejo y siempre cambiante escenario de las opciones políticas en el que los ciudadanos deben decidir. Sin embargo, esta última opción no parece ser atendida en la propuesta que estamos analizando.

El otro aspecto que consideramos problemático de la actualización del teorema de Condorcet para el caso de la democracia tiene que ver con el procedimiento que plantea. Como sabemos, esta opción teórica deposita una confianza –también excesiva– en las predicciones del cálculo estadístico en el que se basa. Si bien la seguridad depositada en el método estadístico es completamente esperable en el caso de un teorema como el que aquí estamos tratando, resulta –de nuevo, al menos para nosotros– un poco contraintuitivo para el tratamiento de decisiones complejas, como son las que conlleva la democracia. Justamente en este punto estriba nuestra segunda objeción. ¿Podemos confiar siempre en que los cálculos que supone el teorema de Condorcet sea la mejor manera de encarar decisiones colectivas? O incluso podemos ir un poco más allá y dirigir directamente nuestras dudas a los supuestos mismos sobre los que se asientan las demostraciones matemáticas de este teorema: ¿podemos confiar siempre que los ciudadanos que eligen estén siempre “un poco mejor que el azar” al momento de elegir la respuesta correcta?

Dejando de lado por un momento las críticas que venimos esbozando a la idea misma de respuesta correcta y suponiendo, sólo por el bien del argumento, que es posible (al menos desde el punto de vista hipotético) el dar con esa respuesta, es, al menos, demasiado optimista suponer que toda la población de electores estará en esas condiciones epistémicas tan favorables. En definitiva, se trata de una exigencia muy difícil de cumplir. Por otro lado, ¿cómo es posible determinar esa situación de ventaja epistémica que supone la aplicación del teorema? Como vemos, el método estadístico que conlleva el teorema parece plantear unos requisitos muy difíciles de cumplir, lo cual obstaculiza la implementación del mismo como una opción viable. El inconveniente más grande que creemos ver en esto reside en el hecho de que esta exigencia epistémica del teorema funciona como una *conditio sine qua non* para el funcionamiento de este modelo.

Nuestro balance con respecto a este modelo arroja una consideración un tanto escéptica. Creemos que estos dos elementos problemáticos del planteo epistémico agregativo de Goodin y List no sólo plantean desafíos difíciles de resolver dentro de la

misma perspectiva epistémica agregativa, sino que además resultan, de acuerdo con nuestro juicio, superados por cualquiera de los modelos deliberativos epistémicos que reseñamos y a los que nos dedicaremos en el próximo apartado. Este balance confirma nuestra intuición inicial, según la cual, las opciones deliberativas –en este caso epistémicas– siguen siendo preferibles a las agregativas –incluso cuando atienden a la dimensión del conocimiento como el caso de la propuesta de List y Goodin.

5.3. Alcances y límites de la interpretación epistémica deliberativa

En este apartado intentaremos proponer una lectura crítica y de conjunto de los planteos deliberativos y epistémicos a los que hicimos referencia previamente. Existen algunos puntos en esos planteos que nos parecen importantes de tratar para los objetivos generales de nuestro trabajo. En particular, nos referimos, por un lado, al tratamiento que hacen del procedimiento deliberativo y, por otro, al rol y alcance de los grupos expertos en estas concepciones epistémicas. Creemos que en estos dos puntos se cifra no sólo gran parte de la importancia de la consideración epistémica, sino también el aporte que estas perspectivas pueden realizar a la discusión sobre la teoría democrática en general y al problema de la legitimidad en particular. La dimensión de la legitimidad en especial será objeto de los desarrollos del próximo capítulo; creemos que para dar plenamente cuenta de ellos debemos atender, primero, a distintos aspectos de la dimensión epistémica de los que nos ocuparemos a continuación.

Comenzaremos por evaluar el rol y la función del procedimiento deliberativo en los planteos epistémicos. Todos estos modelos a los que estamos aludiendo hacen hincapié, de una manera u otra, en una forma de procedimentalismo que posibilita la formación del conocimiento a través de la deliberación. Aunque con distintos nombres, enfoques y diferentes condiciones, sostienen que es la deliberación –entendida como un intercambio racional de argumentos en condiciones de igualdad– lo que posibilita el conocimiento colectivo. La diferencia entre ellos reside en cómo conciben el elemento propiamente epistémico de este proceso deliberativo. La discrepancia entre las distintas formas del procedimentalismo radica en las exigencias que cada autor piensa como necesarias.

En un intento de ordenar gradualmente estas iniciativas, podríamos proponer una lectura desde el planteo menos exigente hasta el más condicionado en términos normativos. Quien ocuparía el escalón más bajo en términos de exigencias sería la

propuesta de Fabienne Peter. La razón de esto parece clara: la suya es una manera de concebir la deliberación a partir de la idea de un procedimentalismo puro. Como vimos, su argumentación se construye sobre la negación de cualquier idea de un criterio de corrección externo al procedimiento mismo. Decidirse por un solo criterio que regule la deliberación, piensa nuestra autora, sólo puede servir para evitar una serie de prejuicios o sesgos, pero no evita caer en otros que ese criterio no vislumbra. Confiar exclusivamente en el procedimiento parece, a la luz de los argumentos de Peter, la única manera posible de evitar esta situación.

Los trabajos de Nino, Talisse y Misak, y de Estlund no se encolumnan en las filas de un procedimentalismo puro, sino que, por el contrario, consideran que el procedimiento de deliberación debe necesariamente combinarse con distintos elementos y requisitos sustantivos tendientes a producir el mejor resultado posible. Desconfían de los beneficios del puro procedimiento librado a su suerte. Serían representantes de aquello que en el capítulo tercero, al analizar las diferentes formas de concebir la legitimidad en la corriente deliberativa, clasificamos dentro del procedimentalismo racional. Aunque con diferencias evidentes entre sus formulaciones, en algo todos estos autores parecen coincidir: resultan más exigentes que el mero procedimentalismo de Fabienne Peter (y cabría agregar además el de Gerald Gaus). Veamos la propuesta de cada uno de ellos.

Comencemos por el trabajo de Carlos Nino. Como mencionamos en su momento, el constructivismo epistemológico que desarrolla el filósofo argentino pretende ubicarse en un lugar intermedio entre la postura de Habermas, por un lado, y de Rawls, por otro. Esto queda particularmente claro en la presentación de las tesis tanto ontológicas como epistemológicas que dan forma a su proyecto constructivista. La idea del procedimiento que tiene Nino queda, a nuestro juicio, más clara al dar cuenta de las mencionadas tesis sobre la verdad moral. Con respecto a su posicionamiento ontológico sostiene que:

“La verdad moral se constituye por la satisfacción de presupuesto formales o procesales de una práctica discursiva dirigida a lograr cooperación y evitar conflictos.”²³⁷

Luego en lo tocante a su planteo epistemológico dice que:

²³⁷ Nino, C., *La constitución de la democracia deliberativa*, p., 161

“[L]a discusión y la decisión intersubjetivas constituyen el procedimiento más confiable para tener acceso a la verdad moral, pues el intercambio de ideas y la necesidad de ofrecer justificaciones frente a los otros no sólo incrementa el conocimiento que uno posee y detecta defectos en el razonamiento, sino que ayuda a satisfacer el requerimiento de atención imparcial a los intereses de todos los afectados.”²³⁸

Como puede inferirse de los planteos centrales de su constructivismo, Nino no piensa que la deliberación es una discusión en la que el sólo procedimiento deliberativo alcanza para constituir y conocer la verdad moral. Por el contrario, supone que la práctica discursiva, que considera que debe informar su concepción de la democracia, debe atender a “la satisfacción de presupuestos formales o procesales”. Estos presupuestos formales a los que invoca –que toma de lo que entiende es la postura rawlsiana– pretenden equilibrar o morigerar una concepción de la deliberación –que él asocia polémicamente con Habermas– según la cual el resultado de la deliberación alcanza como criterio de corrección de la verdad moral. En este sentido queda claro que de acuerdo con Nino, la deliberación no se agota en sí misma, sino que, por el contrario, para dar cuenta de su potencial epistémico –dar con la verdad moral, tal como lo expresa nuestro autor– debe atenerse también a los presupuestos formales del razonamiento moral.

Sin embargo, estos presupuestos formales no constituyen el único condicionante de la deliberación. Nino vislumbra además una serie de requisitos entendidos en términos de derechos y exigencias a los que debería atender la deliberación que posibilitarían el potencial epistémico implícito en la deliberación. Ente ellos se cuentan:

“[Q]ue todas las partes interesadas participen en la discusión y decisión; que participen de una base razonable de igualdad y sin ninguna coerción; que puedan expresar sus intereses y justificarlos con argumentos genuinos; que el grupo tenga una dimensión apropiada que maximice la probabilidad de un resultado correcto; que no haya ninguna minoría aislada, pero que la composición de las mayorías y minorías cambie con las diferentes materias; que los individuos no se encuentren sujetos a emociones extraordinarias.”²³⁹

²³⁸ *Ibidem*

²³⁹ Nino, C., *La constitución de la democracia deliberativa*, p. 180

A partir de la reconstrucción que acabamos de delinear es posible apreciar que el procedimiento deliberativo que Nino tiene en mente conjuga condicionamientos de distinto tipo; a nuestro juicio, se trataría de dos tipos de condiciones distintas. En primer lugar, habría restricciones formales que tienen que ver, tal como señalamos, con los presupuestos del razonamiento moral, los cuales tienen un rol fundamental en la constitución misma de la verdad moral, y habría, por otro lado, condicionamientos materiales que tienen que ver con la manera en la que se debe llevar a cabo la deliberación, los cuales se manifiestan en la serie de derechos y exigencias que acabamos de señalar. Las pretensiones normativas de Nino son, como vemos, más altas que las de un procedimentalismo puro, las cuales prefiguran un concepto de conocimiento también más exigente.

En el caso de la perspectiva neopragmatista también es posible apreciar que el procedimiento por sí sólo no alcanza para activar el potencial epistémico de la deliberación. La diferencia, en este caso, reside en que vez de imponer requisitos a la práctica discursiva, la carga cae sobre los participantes de la misma, los ciudadanos. Talisse piensa que el buen ciudadano que delibera tiene que encarnar algunas virtudes: debe ser caritativo con la posición del otro, modesto e íntegro. La combinación de estas posturas apunta a concebir un conjunto de actitudes que debería tener el ciudadano al momento de deliberar. Señalemos algunos aspectos de éstas.. En primer lugar, el ciudadano *virtuoso*, según Talisse, debería intentar un acercamiento genuino a la posición del otro, más allá de categorías que puedan simplificar dicha posición (caridad); en segundo lugar, debería reconocer que no existen soluciones últimas, sino que la decisión colectiva es un proceso de constante revisión (modestia). Por último, el ciudadano que imagina Talisse se reconoce, a pesar de las diferencias, unido a los demás ciudadanos en la tarea del autogobierno (integridad).

A partir de lo anterior, creemos que, en el proyecto neopragmatista que estamos describiendo, estas virtudes juegan un rol importante. A nuestro juicio, alcanzan a configurar una *ética del ciudadanos y de la deliberación* (la expresión es nuestra) que pretende guiar, de alguna manera, el encuentro y la deliberación entre los ciudadanos. Esto combinado, a su vez, con el clásico método pragmatista del *inquiry* permite explotar la dimensión propiamente epistémica de la deliberación. Como dijimos, el acento parece estar puesto en la relación entre los ciudadanos y no tanto en los presupuestos formales de la deliberación. O planteado de otra manera: el atender a la correcta relación entre los ciudadanos se atienden, al mismo tiempo, a los aspectos

formales de la deliberación. De estar nuestra interpretación en lo correcto, estos aspectos que aquí señalamos parecen confirmar la sospecha sobre la incapacidad del procedimiento deliberativo para generar las ventajas epistémicas por sí solo.

Por último, nos ocuparemos de algunos detalles importantes del trabajo de David Estlund. Su propia concepción de la democracia epistémica está directamente orientada a pensar la legitimidad de las decisiones tomadas en términos deliberativos. Dicha propuesta también podría ser catalogada como una expresión de un procedimentalismo racional en el que el procedimiento de deliberación se encuentra condicionado por distintos elementos. Más precisamente, creemos que su postura en particular resulta de una combinación de elementos sustantivos y formales en lo tocante a la deliberación política como estrategia de producción de decisiones legítimas. Por elementos sustantivos nos referimos exclusivamente a aquellos aspectos que atañen directamente a la cuestión del conocimiento y que en la obra de nuestro autor están expresados en el “criterio de aceptabilidad calificado”.

Este criterio, como vimos al momento de su presentación, juega un rol esencial en la consideración de la legitimidad. De acuerdo con éste, una decisión colectiva resulta legítima si no hay una objeción calificada²⁴⁰. Es justamente este aspecto el que consideramos como un elemento sustantivo en la producción de decisiones legítimas en la medida en que el criterio de aceptabilidad calificado está directamente relacionado con la cuestión del conocimiento y su rol en la evaluación de la legitimidad. Los requisitos formales, por su parte, están más orientados a la exigencia del comportamiento en el contexto de la deliberación. Esos últimos requisitos se podrían resumir en generar condiciones de equidad, imparcialidad y de razonamiento crítico entre los ciudadanos que deliberan.

Llegados a este punto podemos ensayar un balance de las consideraciones precedentes y al hacerlo surgen algunos interrogantes que debemos responder. ¿Cómo valorar estas maneras de concebir al procedimiento? ¿Qué opción parece responder mejor a las exigencias de la democracia deliberativa en su variante epistémica, el procedimentalismo puro o lo que denominamos como procedimentalismo racional? Planteada así, la cuestión parece adquirir la forma de un dilema en la que cada parte parece tener un peso equivalente; sin embargo, bien mirada esa estructura dilemática es sólo aparente: está claro que las dos opciones en cuestión no revisten de importancia

²⁴⁰ Estlund, D., *Op. Cit.*, p. 80

análoga. Nuestra elección aquí se inclina por las formas del procedimentalismo racional en detrimento de una forma pura del procedimentalismo. La razón de dicha elección podría resumirse esquemáticamente diciendo que carecemos de la confianza de Peter en las ventajas que reportaría un procedimentalismo puro. Profundicemos un poco más esta intuición.

Somos de la convicción según la cual un procedimiento deliberativo puede llegar a producir resultados no deseados cuando es librado a sí mismo. Para evaluar esta convicción podemos preguntarnos: ¿tenemos acaso garantías de que no se tomen decisiones, mediante un procedimentalismo puro, que no vayan en contra de algunos valores sustantivos que estructuran la sociedad? En una deliberación inspirada por un procedimentalismo puro, ¿podemos evitar la situación en la que *democráticamente* se anulen algunos derechos de minorías? Desgraciadamente, no. Por otro lado, y yendo a la cuestión propiamente epistémica que propone Peter (ejemplo de un procedimiento puro), podríamos preguntarnos, ¿cómo evaluar el conocimiento que produce el conocimiento sin la apelación a alguna forma de criterio externo? ¿Es posible esto? ¿Podrían evitarse formas inválidas de conocimiento como la pseudociencias sin un criterio o algún parámetro exterior? En este caso también creemos que las respuestas son negativas. De ahí que creemos que el procedimiento necesita necesariamente ser guiado con valores sustantivos que por sí mismo no puede captar ni producir.

En lo que queda de este apartado nos ocuparemos del segundo problema que prometimos tratar, la necesidad (o no) de identificar un grupo de expertos en las concepciones epistémicas de la democracia deliberativa que hemos analizado. Si nos detenemos en los modelos epistémicos deliberativos que hemos expuesto, es posible apreciar que no todos prestan igual atención a la pertinencia de apelar a grupo de expertos al tratar la cuestión propiamente cognoscitiva. Como era de esperarse en estos casos, podríamos identificar dos actitudes básicas: en primer lugar, habría posiciones que desestiman o ignoran la importancia de los expertos y, en segundo lugar, habría, por otro lado, propuestas que las consideran imprescindibles. Nuestro objetivo ahora será, luego de reconstruir estas dos posiciones, presentar nuestro propio punto de vista sobre la necesidad de identificar un grupo experto en la consideración epistémica.

Como quedó de manifiesto en la exposición de los modelos epistémicos, en la mayoría de ellos no hay una referencia clara a los grupos de expertos, e incluso se niega la necesidad misma de apelar a ellos. Tal es el caso de Peter, Nino y la corriente neopragmatista. En los trabajos de Peter y Nino no hay ningún comentario sobre la

obligación de plantear grupos de expertos en la tarea de producción de conocimiento. Parecen, por el contrario, trabajar sobre la idea de que el conocimiento producido a partir de la dinámica de la deliberación de los ciudadanos es suficiente para calificar de epistémicos a sus proyectos. En el caso de los autores neopragmatistas la cuestión es apenas levemente diferente: piensan que, de hecho, no es posible encontrar un grupo de expertos lo suficientemente apto. En particular, Misak considera que no es posible identificar un grupo de expertos en el ámbito político y moral y, en el supuesto caso de que haya expertos en estos ámbitos, apelar a ellos puede traer más desventajas que beneficios. Este autor piensa que el reconocimiento colectivo de alguien como experto puede llegar a viciar su opinión.

¿Cuáles son las ventajas y problemas de esta posición? La ventaja evidente es el intento de bloquear cualquier posibilidad de una recaída epistocrática. Esto es, al no privilegiar los grupos de expertos en la producción del conocimiento, se evita que la decisión política recaiga en ellos dando lugar a una forma de epistocracia. Esto queda particularmente claro en el caso de las versiones neopragmatistas de la democracia deliberativa. Sin embargo, esta posición también reportar algunos problemas. En primer lugar, la posición de Misak parece incurrir en una generalización apresurada: si bien es cierto que es difícil precisar expertos en ámbitos políticos y morales, no lo es tanto en ámbitos relativos al conocimiento objetivo. Una consideración epistémica debería tener en cuenta a los ámbitos científicos objetivos en los que es posible reconocer a expertos. En segundo lugar, creemos que una concepción como las que estamos analizando no puede aspirar a denominarse propiamente pragmatista si no considera el conocimiento experto. Pensar que el conocimiento que se produce entre los ciudadanos es suficiente para su consideración epistémica supone una concepción muy acotada del conocimiento.

David Estlund es el único que supone la existencia de algo similar a lo que podríamos denominar como un grupo de expertos. En su formulación del “criterio de aceptabilidad calificado” supone la existencia de un grupo calificado, cuyo juicio –y especialmente sus objeciones o la falta de ella– resulta necesario para la consideración de la legitimidad de las decisiones colectivas. El caso de Estlund demuestra justamente que no sólo es posible dar con un grupo de expertos, sino que también es posible no caer, por eso, en alguna forma de epistocracia. Nuestra propia posición está más cerca de lo planteado por Estlund que por los planteos que no buscan el auxilio de los expertos. Más precisamente, sostenemos que los grupos expertos lejos de ser

indeseables son necesarios, y lejos de ser difíciles de precisar resultan, en las sociedades del conocimiento, casi evidentes.

Creemos que si hemos de aspirar a una versión epistémica de la democracia deliberativa, la concepción del conocimiento que ésta debe presentar debería ser lo más amplia posible. No apelar a los grupos de expertos reduciría en mucho el ámbito del conocimiento disponible. Por otro lado, como queda demostrado, no hay una relación de necesidad lógica entre el conocimiento experto y la epistocracia; por el contrario, creemos que es posible evitar este vínculo tan pernicioso para el planteo democrático. Los esfuerzos del capítulo siguiente estarán, en parte, destinados a mostrar esto.

* * *

Luego del desarrollo de este capítulo estamos en condiciones de presentar lo que consideramos son las conclusiones a las que hemos llegado. En particular plantearemos tres conclusiones. En primer lugar, creemos que la variante deliberativa es la mejor manera de interpretar el ideal de la democracia epistémica. En segundo lugar, sostenemos que el procedimentalismo epistémico es la mejor manera de interpretar el ideal epistémico en el contexto deliberativo. Y, por último, consideramos que la apelación a los expertos contribuye a delinear la concepción más robusta del conocimiento al que puede apelar la democracia deliberativa. Analicemos por parte cada uno de estos enunciados.

En las páginas de este capítulo, al analizar la interpretación epistémica de la democracia, prestamos atención tanto a los planteos agregativos como a los deliberativos, y tal como intentamos mostrar en la quinta sección del capítulo llegamos a la conclusión de que, incluso en su variante epistémica, la versión agregativa de la democracia resulta insuficiente frente a los planteos deliberativos. Los defectos que encontramos en el enfoque de List y Goodin –exponente de esta concepción agregativa– estriban en una excesiva confianza en un método estadístico para la toma de decisiones, el cual no creemos que se ajuste a la complejidad que algunas decisiones colectivas reclaman. Creemos que justamente la complejidad de algunas situaciones a las que la decisión colectiva debe hacer frente requiere de una deliberación razonada que no pueden, en ningún caso, ser reemplazada por un método matemático que espera dar con la respuesta correcta. A la luz de esto último, creemos que la variante deliberativa y

epistémica propone, al instaurar una racionalidad dialógica y epistémica, los recursos necesarios para encarar dichas situaciones complejas.

La segunda conclusión tiene que ver con el procedimiento para la producción de conocimiento que podemos encontrar en la democracia deliberativa. Luego de analizar las diferentes posiciones, concluimos que el procedimentalismo epistémico resulta, desde el punto de vista del conocimiento, más confiable que el procedimentalismo puro. La razón de esto estriba en que el procedimentalismo epistémico propone, a diferencia del puro procedimentalismo, una serie de condiciones más exigentes para la producción del conocimiento que garantizan una imagen más acabada del mismo. Esto parece reflejar la conclusión a la que llegamos en el capítulo tercero al analizar las diferentes variantes de la legitimidad deliberativa. Allí también nos decantábamos por una variante de procedimentalismo racional en detrimento de una perspectiva puramente procedimental. En ambos casos subyace la misma intuición: el procedimentalismo puro presenta limitaciones que lo vuelven inviable.

Por último, llegamos a la conclusión de que una concepción lo suficientemente amplia y robusta del conocimiento que pretenda informar la variante epistémica de la democracia deliberativa debe dejar un espacio para el conocimiento experto. Este punto no es aceptado en todas las vertientes analizadas en este capítulo, sin embargo, creemos que las exigencias contemporáneas en términos técnicos y científicos, los cuales deben ser tenidos en cuenta en algunos casos de decisión colectiva, implican necesariamente apelar al conocimiento especializado. De no hacerlo, no estaríamos en condiciones ni siquiera de poder abordar esas temáticas; el conocimiento de los ciudadanos en un mundo que crece en complejidad no alcanza para hacer frente a algunos desafíos.

Las conclusiones a las que aquí hemos llegado funcionarán en el próximo capítulo como referencias conceptuales necesarias e ineludibles en la confección de nuestro propio criterio de legitimidad para la democracia deliberativa y epistémica. En este sentido, propondremos un criterio que recupere no sólo la dimensión de un procedimentalismo racional, sino específicamente epistémico y que, al mismo tiempo, pueda recuperar la opinión de los expertos sin caer, por eso, en algún remanso epistocrático.

CAPÍTULO QUINTO

DELIBERACIÓN, CONOCIMIENTO y LEGITIMIDAD

El objetivo de este capítulo final es presentar nuestra propia propuesta de un criterio de legitimidad para la versión epistémica de la democracia deliberativa. En lo que sigue delinearemos, en primer lugar, una crítica al concepto de deliberación como paso previo para presentar nuestro concepto de democracia deliberativa. En segundo lugar, presentaremos la concepción del conocimiento con la que creemos que debe contar una perspectiva epistémica, la cual, a nuestro juicio, pretende superar algunas limitaciones de las versiones disponibles. Por último presentaremos las condiciones normativas con las que cuenta nuestro criterio de legitimidad y la articulación entre ellas.

1. UNA CONCEPCIÓN DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA EPISTÉMICA AMPLIADA.

1.1. Precisiones al concepto de deliberación y de democracia deliberativa

Como tuvimos ocasión de mencionar en este trabajo, no existe una única definición de la democracia deliberativa. Aunque ciertamente hay elementos comunes en las definiciones, cada uno de los muchos teóricos de esta corriente presenta una versión propia de este concepto, adaptándola a sus intenciones y acentuando o privilegiando algunos aspectos sobre otros en cada caso. En este apartado presentaremos nuestra propia versión de este concepto. Para eso, precisaremos antes qué es lo que aquí entendemos por deliberación. La deliberación es el intercambio argumentativo racional motivado por un conflicto práctico que afecta a un grupo de individuos y que busca la solución de dicho conflicto por parte de estos mismos ciudadanos²⁴¹. Entendemos por intercambio argumentativo racional a la presentación y evaluación de razones (y la posterior aceptación o rechazo de las mismas) entre quienes se comprometen a encarar el conflicto práctico en cuestión en un contexto de simetría y exento de presiones externas. Este intercambio de razones debe adquirir la forma de un diálogo cooperativo desde el momento en que busca encontrar una solución a problemas colectivos. Deliberar no es una mera charla y discusión en cualquier circunstancia o contexto.

²⁴¹ Si bien es cierto que la deliberación puede hacer referencia a una actividad individual, a una suerte de diálogo consigo mismo, nosotros aquí nos concentramos exclusivamente en la dimensión intersubjetiva de la deliberación, directamente relacionada con la dimensión política en general y democrática en particular.

Deliberar es una actividad racional tendiente a tratar cuestiones prácticas a través de razones capaces de ser reconocidas por quienes intervienen en dicha actividad.

Nuestra definición de la democracia deliberativa parte de esta interpretación de la deliberación. Entendemos por democracia deliberativa una forma de gobierno democrático (es decir, una manera particular de organizar y administrar el poder político con participación de los ciudadanos) basada, primordialmente, en el principio de la argumentación. En otras palabras, se trata de una manera de entender el procedimiento democrático en el cual los ciudadanos se comprometen, en un contexto de igualdad y de ausencia presiones externas, a resolver sus conflictos políticos a partir de la práctica de la deliberación y el intercambio de argumentos. Como es de esperarse, la definición de democracia deliberativa implica nociones normativas de justificación política y de legitimidad. Ahora nos centraremos en la cuestión de la justificación política.

Esta concepción de la democracia implica un nivel más exigente de justificación política. Al basarse en el principio de la argumentación como estrategia privilegiada para la toma colectiva de las decisiones, la democracia deliberativa obliga a un ejercicio de justificación mutua entre los ciudadanos, según el cual las decisiones deben ser justificadas frente a aquellos que se verán afectados por esas medidas. Aparece, de esta manera, una concepción diferente de la justificación de la que caracteriza a la democracia que sólo atiende a la dimensión representativa. Pensamos que la justificación de la democracia deliberativa lleva la noción de *accountability* a un extremo que las democracias representativas no pueden lograr.

Si tomamos como referencia los mecanismos de una democracia representativa, es posible apreciar que los funcionarios rinden cuenta de sus actos y decisiones ante los distintos poderes del Estado, en particular el Legislativo o el Judicial. Se trata de un control horizontal, interinstitucional. En el esquema deliberativo, por su parte, es esperable que sean los mismos ciudadanos los que den cuenta de sus opciones políticas al momento mismo de la toma colectiva de decisiones. Esto nos lleva a pensar que la justificación política involucrada en la democracia deliberativa puede considerarse como una *justificación reflexiva*. Esto es, las decisiones colectivas vinculantes surgen de los mismos ciudadanos que deliberan, y apuntan a ser justificadas frente a esos mismos ciudadanos.

Pero esta justificación, a la que aspira la democracia deliberativa, no está escindida del contenido de las razones que se esgrimen en la deliberación política. Por lo tanto, es necesario precisar qué tipo de argumentos pueden servir a los fines de justificar una

decisión colectiva en términos deliberativos. Este ha sido un tema muy debatido entre los teóricos de esta corriente y las respuestas que se han dado tendieron a remarcar el carácter público de dichas razones. Esto es, las razones que pueden admitirse en la deliberación deben ser públicas en el sentido de que puedan ser aceptadas por todos los sujetos razonables que intervienen en la deliberación. Sólo así es esperable la posibilidad de una justificación como la que venimos de describir. Sin embargo, este requisito normativo plantea interrogantes de difícil respuesta: ¿qué características deben tener las razones presentadas en una deliberación para ser aceptadas por estos sujetos razonables? ¿Son las razones basadas en doctrinas comprensivas aptas para ser presentadas en la deliberación? ¿Qué sucede cuando no pueden ser compartidas por aquellos que deliberan?

Estas y otras tantas preguntas representan sólo algunos de los problemas que intervienen en la discusión sobre la razonabilidad de los argumentos que se presentan en la deliberación política. La variedad y profundidad de estas inquietudes nos permite entender por qué este problema está lejos de resolverse de manera definitiva. Sin embargo, la decisión política exige una resolución aunque más no sea pragmática a estas cuestiones. Aunque ya mencionamos esta situación propia de la perspectiva deliberativa, nuestro objetivo ahora es proponer una manera de tratarla. Nuestro ensayo de respuesta a esta situación consistirá en proponer una clasificación de los argumentos que pueden darse en una deliberación para luego exponer cómo deberíamos ordenar dichos argumentos.

1.2. Clasificación y orden de prioridad de los argumentos

En una deliberación política es seguro encontrar distintas posiciones en torno a una cuestión debatida, las cuales se expresan bajo la forma de distintos tipos de argumentos. Mientras una iniciativa puede encontrar apoyo en base a argumentos políticos que implican, por ejemplo, el reconocimiento de derechos a algunos sectores postergados de la población, esa misma cuestión puede encontrar objeciones apelando a, digamos, razones de tipo religiosas. Esta es la dinámica usual que puede encontrarse en los órganos deliberantes de las democracias actuales. Sin embargo, esta situación no deja de presentar algunos problemas. Nuestra sospecha es que la deliberación, librada a sí misma y sin criterios que puedan ordenar el intercambio de argumentos se ve enfrentada a situaciones delicadas. Si no es posible distinguir qué tipo de argumentos resultan

pertinentes para la cuestión que se está debatiendo y cuál no resulta inevitable, se corre el riesgo de obstaculizar la discusión y de alejarnos de la claridad conceptual que la importancia de algunos asuntos reclama. Frente a una situación de desacuerdo, responder a un argumento político con razones religiosas no hace sino volver inconmensurable a las posiciones porque, de hecho, son dos tipos distintos de criterios los que se manifiestan en esa situación.

El objetivo que perseguimos en este apartado es proponer una clasificación propia de los argumentos que intervienen en una deliberación y, al mismo tiempo, presentar un ordenamiento en el cual dichos argumentos deben ser tratados en una deliberación, y así sugerir una alternativa al problema que acabamos de mencionar. Esta clasificación que proponemos revelará su potencial conceptual cuando, más adelante, nos ocupemos de la cuestión epistémica relacionada con el problema de la legitimidad en el esquema deliberativo. Sólo a manera de ejemplo proponemos el análisis de un caso concreto. Se trata de la discusión parlamentaria en la Cámara de Senadores de la Nación al momento de tratar la aprobación del proyecto de ley referido al “Matrimonio de parejas conformadas por personas del mismo sexo” en julio de 2010.

Lo que nos interesa destacar del caso que elegimos como ejemplo es la variedad de argumentos que, de hecho, caracterizan a una deliberación. Nuestra intuición es que las deliberaciones silvestres, es decir, aquellas que no proponen una distinción, ni un ordenamiento de los argumentos no pueden dar cuenta de los objetivos mismos de la deliberación. Sin este ordenamiento, la deliberación se parece más a un escenario de posturas inconmensurables que a otra cosa. Algo así puede observarse en las deliberaciones reales, tales como pueden encontrarse en los órganos deliberativos como el Parlamento. Reproduciremos a continuación sólo dos intervenciones que tuvieron lugar en la sesión de la Cámara de Senadores de la Nación durante los días 13 y 14 de julio de 2010 en ocasión del tratamiento del mencionado proyecto de ley para “Matrimonio de parejas conformadas por personas del mismo sexo”. En esa deliberación, uno de los senadores decía:

“Señor presidente: creo que, efectivamente, estamos ante un debate político en el sentido más puro de la palabra, porque cuando ni siquiera están compartidos los términos mismos del problema sobre el que discutimos, cuando la formulación misma de la cuestión sobre la que tenemos que legislar muestra un diferendo, es decir, cuando incluso

sobre el lenguaje que utilizamos hay una disputa y esa disputa se genera como en este caso –o sea, toma la dimensión de un conflicto tan profundo–, creo que estamos ante un problema político. Por eso, debemos tomar una decisión también política, que naturalmente se trasunta en una consecuencia jurídica que, a su vez, tiene sus propias consecuencias²⁴².”

Por su parte, una senadora en la misma sesión dijo:

“En todos y cada uno de los discursos que he pronunciado a lo largo de toda mi carrera y, fundamentalmente, el año pasado, cuando hube de presentarme en elecciones para acceder a esta banca de senadora, siempre he invocado a Dios y a la providencia divina, que son quienes me indican el camino a seguir. En consecuencia, creo en la existencia de un orden natural, orden éste que he podido palpar a lo largo de años que he vivido en el campo, en contacto permanente con la naturaleza, que es la que me mostró día a día y me consustanció con ella para hacerme ver las cosas que Dios puso en nuestro camino y de qué formas. (...) [L]a igualdad de derechos no significa unificación o uniformidad de derechos. No se puede igualar aquello que no es igual. No se puede igualar, señor presidente, lo que no es igual²⁴³.”

Como es posible apreciar, a partir de los fragmentos anteriores, en una deliberación, en la empresa de justificar una posición y, por lo tanto, de apoyar o no una determinada iniciativa, se da el encuentro de argumentos de naturaleza distinta. Mientras que en el primer fragmento es posible encontrar razones propiamente políticas, es decir, basadas en el reconocimiento de que estamos frente a una situación política que demanda una solución política, en la segunda intervención encontramos una objeción a la iniciativa basándose exclusivamente en razones de tipo religioso. Según el juicio de esta senadora, el orden político debería tener como criterio de corrección la concepción cristiana de la

²⁴² CÁMARA DE SENADORES DE LA NACIÓN, 14º Reunión - 9º Sesión ordinaria - 14 y 15 de julio de 2010, VERSIÓN TAQUIGRÁFICA, <http://www.senado.gov.ar/parlamentario/sesiones/13-10-2010/19/downloadTac> p. 86. Intervención del Senador Cabanchick, S.

²⁴³ CÁMARA DE SENADORES DE LA NACIÓN, 14º Reunión - 9º Sesión ordinaria - 14 y 15 de julio de 2010, VERSIÓN TAQUIGRÁFICA, p. 65. Intervención de la Senadora Meabe,

naturaleza. Los supuestos detrás de cada argumentación son en sí mismos incompatibles y no es esperable un acuerdo cuando se encuentran perspectivas con contenidos tan dispares. Nuestra propuesta contiene una clasificación de los tipos de argumentos que pueden darse en una deliberación y al mismo tiempo un ordenamiento de los mismos en función de una optimización de la discusión.

Proponemos aquí una clasificación de los distintos tipos de argumentos que pueden aparecer en una deliberación basada en el contenido de los mismos. De acuerdo con nuestro punto de vista, es posible ordenar las razones que se presentan en base a tres tipos distintos de contenidos. En primer lugar, nos encontramos con argumentos político-morales. En segundo lugar, es posible encontrar argumentos fácticos-objetivos. Por último, también aparecen argumentos comprensivos²⁴⁴. Identificar los distintos tipos de razones que aparecen en una deliberación puede otorgar claridad conceptual al asunto que se está tratando.

Precisemos un poco más el contenido de cada tipo de argumento que describimos previamente. Por argumentos político-morales entendemos los argumentos propiamente políticos que pueden presentarse en una instancia deliberativa. Es decir, los argumentos que hacen referencia a valores políticos propios de un ordenamiento democrático constitucional. En este punto recuperamos la concepción rawlsiana de los valores políticos, según la cual éstos están basados en tres fuentes: 1) la razón práctica, 2) las concepciones políticas de los ciudadanos como libres e iguales y 3) la concepción de la sociedad como sistema equitativo de cooperación²⁴⁵. En este sentido, los valores políticos incluirían cuestiones tales como la igualdad social, la reciprocidad económica, los valores del bien común, la publicidad, la razonabilidad y el deber (moral) de la civilidad²⁴⁶. Algunos ejemplos de los valores políticos son: libertad e igualdad de los ciudadanos, igual oportunidades entre los ciudadanos, justicia y bienestar general, defensa común, salud pública, seguridad de las personas y de su propiedad, distribución justa del ingreso, de la riqueza y de las cargas impositivas, respeto a la vida humana, etc²⁴⁷. Cabe aclarar que aquí no interpretamos la definición de “moral” en referencia a concepciones sustantivas de la moralidad. Por el contrario, “moral” lo entendemos, en primer lugar, en el sentido en el que, por ejemplo, la idea de “igualdad” es una idea

²⁴⁴ Aquí entendemos comprensivos en el sentido que Rawls da a esa expresión en la segunda parte de su obra.

²⁴⁵ Rawls, J., *Liberalismo político*, p. 129

²⁴⁶ Rawls, J., *Liberalismo político*, p. 259

²⁴⁷ Freeman, S., *Rawls*, Routledge, Oxford, 2007, p. 478

moral necesaria para pensar aspectos políticos propios de un orden democrático; en segundo lugar, por “moral” entendemos también la manera cómo deberíamos tratarnos los unos a los otros, a partir del mutuo reconocimiento como libres e iguales.

Por su parte, los argumentos fáctico-objetivos requieren una aclaración un poco más precisa. El conocimiento objetivo trata principalmente las condiciones y la manera en la que la naturaleza se nos presenta, versa sobre hechos objetivos, independientes de interpretaciones; además, las conclusiones que presentan pueden ser verificadas por métodos científicos validados. Que el agua, en condiciones de presión atmosférica normal, hierva a cien grados en la escala Celsius o que todo efecto tiene una causa corresponde a un tipo de conocimiento del que podemos esperar un acuerdo generalizado entre los ciudadanos que deliberan. La aceptabilidad generalizada al que este tipo de conocimiento puede aspirar responde a dos características propias del objeto al que se refiere y la forma de justificar ese conocimiento. Estos argumentos son aquellos que se basan en, o presentan, un tipo de conocimiento que un ciudadano razonable no pondría en cuestión. En síntesis, los argumentos fáctico-objetivos ponen a consideración aspectos objetivos de la realidad material circundante.

Este tipo de conocimiento se encuentra en permanente reformulación de sí mismo por lo que lo que aparece como un postulado válido en un determinado momento puede, a la luz de nueva evidencia o descubrimientos, revelarse como inválido o viceversa. Es esta dinámica de permanente cambio a la que aludimos la que nos mueve a pensar que los argumentos que colocamos bajo esta categoría deben ser aquellos sobre los que existe un acuerdo basado en el conocimiento científico, como también aquellos que presentan las características y las razones para que ese acuerdo llegue a producirse. Este tipo de argumentos, debido a la complejidad creciente de las sociedades y de los problemas que debe encarar, aparece con más frecuencia en los debates públicos. Recordemos, a modo de ejemplo, las controversias que despertaron los alimentos transgénicos o modificados genéticamente. Las implicancias para la salud y el medioambiente de estas iniciativas tecnológicas, las cuales además responden a necesidades concretas de la población, movieron a diferentes gobiernos a tomar medidas para su regulación. Por ejemplo en el artículo 15 del Protocolo de Cartagena sobre Seguridad de la Biotecnología del Convenio sobre Diversidad Biológica dedicado a la evaluación de riesgos puede leerse:

“Las evaluaciones del riesgo que se realicen en virtud del presente Protocolo se llevarán a cabo con arreglo a procedimientos científicos sólidos, de conformidad con el anexo III y teniendo en cuenta las técnicas reconocidas de evaluación del riesgo. Esas evaluaciones del riesgo se basarán como mínimo en la información facilitada de conformidad con el artículo 8 y otras pruebas científicas disponibles para determinar y evaluar los posibles efectos adversos de los organismos vivos modificados para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica, teniendo también en cuenta los riesgos para la salud humana.”²⁴⁸

Los países que adhirieron a este protocolo debieron considerar, al analizar estas temáticas, argumentos de tipo objetivo-fácticos en la legislación regulativa. ¿Cómo determinar qué son los “procedimientos científicos sólidos” o cuáles son “las técnicas reconocidas de evaluación del riesgo” sin apelar al tipo de argumentos objetivo-fácticos que aquí estamos describiendo? De ahí, creemos, la necesidad de vislumbrar su incorporación a la consideración deliberativa.

Para definir los argumentos comprensivos diremos que son aquellos argumentos que derivan de lo que –siguiendo a Rawls– definimos como doctrinas comprensivas razonables. En *Liberalismo Político*²⁴⁹, Rawls define a estas doctrinas apelando a tres rasgos que comparten las doctrinas que caen bajo esta denominación. En primer lugar, se trata de un ejercicio de la razón teórica que alcanza a los aspectos religiosos, filosóficos y morales principales de la vida humana de una manera más o menos coherente; además expresa una concepción inteligible del mundo, organizando valores reconocidos, destacando entre ellos los que son especialmente significativos y proporcionando criterios que permitan sopesarlos cuando entran en conflicto. En segundo lugar, se trata también de un ejercicio de la razón práctica, es decir, provee una versión del bien humano, de los valores y de los fines significativos para la vida humana; además la racionalidad práctica interviene cuando distintos valores entran en conflicto, balanceándolos. Por último, una doctrina comprensiva razonable no es una concepción fija e inmóvil, sino que suele pertenecer a o derivar de una tradición

²⁴⁸ Protocolo De Cartagena Sobre Seguridad De La Biotecnología Del Convenio Sobre La Diversidad Biológica, <http://www.conacyt.mx/cibiogem/images/cibiogem/comunicacion/publicaciones/cartagena-protocol-es.pdf>, pp.11-12

²⁴⁹ Rawls, J., *Liberalismo Político*, p. 90

intelectual y doctrinal precisa que tiende a evolucionar lentamente de acuerdo a lo que aparecen como razones buenas y suficientes dentro de su perspectiva. En este sentido, los argumentos comprensivos son aquellos que se basan en doctrinas que cumplirían con estos requisitos. Un argumento basado en razones religiosas sería, por ejemplo, un argumento de tipo comprensivo.

A la luz de la clasificación precedente podemos reinterpretar los argumentos pertenecientes al debate parlamentario que presentamos más arriba. El primer fragmento citado es extraído de una intervención que apoyó la aprobación de la norma en cuestión. Para hacerlo recurre exclusivamente a argumentos de tipo políticos. Tal como sostiene el legislador en cuestión, el problema político (el de conceder a las parejas del mismo sexo el derecho a contraer matrimonio) requiere una resolución política, y por lo tanto un tratamiento político. La segunda intervención se caracteriza por plantear la cuestión en base a argumentos comprensivos. La legisladora en cuestión, para rechazar su apoyo al proyecto, no sólo invoca su posición de creyente religiosa para justificar su voto y su postura negativa frente a la iniciativa, sino que además considera evidente la existencia de un orden natural en la realidad lo que lo lleva a sostener que “no se puede igualar aquello que no es igual”.

¿Cuál hubiese sido, en este caso concreto, un argumento de tipo fáctico-objetivo para discutir la posición de esta legisladora? En primer lugar, se hubiese podido mostrar que la ciencia, en particular aquellos estudios centrados en la evolución, muestran que lo que el sentido común o las posturas religiosas entiende por un orden predeterminado en la naturaleza no se verifica en las observaciones empíricas. En otras palabras, un biólogo, basándose en la evidencia propuesta por la teoría de la evolución puede mostrar claramente que la naturaleza es menos un orden fijo y dado de antemano que un proceso constante en el cual la selección natural no se detiene en ningún momento. El azar en la evolución y adaptación de las especies a su entorno, por ejemplo, juega un papel mucho más grande del que los que apoyan la idea del “orden natural” están dispuestos a reconocer y a admitir. En segundo lugar, se hubiese podido mostrar, apoyados en los aportes de la psicología contemporánea, pruebas de que no hay ninguna diferencia sustancial en el desarrollo de niños criados en familia homoparentales en comparación con familias heteroparentales.

La clasificación anterior refiere exclusivamente al contenido de los argumentos que podemos encontrar en una deliberación. Nuestro aporte, en este caso, consiste solamente en proponer un ordenamiento en torno a este contenido que sirve como una distinción

conceptual en el debate. Sin embargo, somos conscientes que una clasificación por sí sola no basta para dar cuenta de la realidad de la deliberación, y mucho menos para realizar un planteo de corte normativo como el que tenemos en mente. Es necesario además presentar alguna idea de procedimiento que permita lidiar mejor con el contenido de los argumentos en cuestión. En la literatura sobre la deliberación es posible encontrar *grosso modo* dos maneras de concebir los procedimientos deliberativos. En aras de la claridad denominaremos *excluyente* e *incluyente* a estas formas de entender el procedimiento.

Comencemos por la primera de ellas. La perspectiva *excluyente* del procedimiento (la cual está representada por la obra de John Rawls) considera que en una deliberación deben excluirse todas las perspectivas que no sean estrictamente políticas. Dado el *factum* del pluralismo razonable como marca indeleble de las democracias contemporáneas, no es posible esperar un acuerdo sobre doctrinas razonables, pero potencialmente incompatibles. Aunque el propio Rawls matizó, con el tiempo, esta exigencia, siempre priorizó los argumentos políticos sobre los comprensivos en la deliberación pública. La perspectiva *incluyente* (que nosotros relacionamos con el proyecto de Jürgen Habermas), por el contrario, opera de otra manera. No hay una exclusión *a priori* de algunos argumentos, sino que es el propio procedimiento, en la medida en que se acerque a la situación ideal del discurso, lo que permite llegar a un resultado racional y legítimo.

Cada una de estas perspectivas presenta problemas particulares. Tomemos, para empezar, la respuesta *incluyente*. Esta posición genera, a nuestro juicio, un serio interrogante. ¿Pueden las deliberaciones democráticas alcanzar, aunque más no sea de manera deficiente, los estándares normativos que esta perspectiva plantea para la situación ideal del discurso? Es cierto que estos estándares son pensados como criterios de corrección, pero en el caso –como suele suceder las prácticas concretas– de no alcanzarlo, ¿podemos confiar que el argumento que se impuso es el mejor? ¿Cuán seguros estamos de que las presiones y asimetrías al interior del grupo que delibera no torcieron las cosas a favor de una determinada posición? Hasta donde vemos, esta forma de procedimentalismo no puede responder tan fácilmente a estas inquietudes.

La posición *excluyente* no tiene problemas menores. El inconveniente más serio de esta postura estriba en dos hechos de igual importancia. En primer lugar, al excluir algunos argumentos de la discusión democrática termina homogeneizando *a priori* la discusión. Al excluir los argumentos comprensivos para la discusión, se termina

modelando anticipadamente la forma que adquirirá la discusión y así también las posibles respuestas. En segundo lugar (y relacionado con lo anterior), esta situación obliga a quien participa de la deliberación a adoptar el punto de vista de quien no considera las cuestiones comprensivas. Por eso hay quienes que estiman que esta posición *excluyente* termina llevando a adoptar la postura liberal al momento de deliberar sobre los asuntos políticos; el único punto de vista que aprueba los estándares de la respuesta *excluyente* termina siendo el liberal. De esta manera, el precio de la exclusión de un tipo de argumento es la igualdad de los ciudadanos cuando deliberan.

Los problemas que encontramos en ambas iniciativas nos hacen pensar que la solución, tal vez, podría encontrarse en un punto intermedio entre la perspectiva incluyente y la excluyente. Una perspectiva excluyente basada en el contenido de los argumentos parece implicar consecuencias muy polémicas: lesionar la igualdad de los ciudadanos que participan de la deliberación, por lo que la solución a un procedimiento deliberativo ideal estaría del lado de una perspectiva incluyente. La idea que tenemos en mente consiste en no excluir a priori ningún tipo de argumento, ya sea comprensivo ni fáctico-objetivo. Sin embargo (y para no caer en los problemas que presenta la versión *incluyente*) sugerimos establecer un orden de prioridad en la presentación de los argumentos.

En una deliberación democrática, creemos, los argumentos político-morales deben tener una prioridad en el tratamiento y en la búsqueda de algún consenso en torno a ellos. En una situación sometida a la deliberación de los ciudadanos debe establecerse, primero, cuáles son las implicancias políticas de dicha cuestión, qué derechos habilita o restringe, qué obligaciones impone a los ciudadanos o funcionarios políticos, cómo repercute en el esquema institucional de una democracia constitucional, y por último (aunque no, por supuesto, menos importante) cómo repercute en el desarrollo de las generaciones futuras. Sobre estas cuestiones (y otras más) es necesario llegar a un acuerdo de carácter vinculante entre los ciudadanos que permita avanzar en el tratamiento de las iniciativas sujetas a la deliberación.

El segundo lugar en el orden de prioridad que imaginamos debe recaer en el tipo de argumentos fáctico-objetivos. Como mencionamos previamente estos argumentos provienen de los desarrollos de la ciencia y, consideramos, son cada vez más importante para la discusión político-democrática. No hay manera de resolver algunos problemas que aquejan a las sociedades contemporáneas sin aludir a los juicios expertos que puede aportar la ciencia. Estos juicios son los que en una deliberación se presentan bajo el

rótulo de fáctico-objetivos. Sin embargo, estos argumentos sólo pueden describir un estado de cosas actuales o potenciales y, por lo tanto, no eximen a la población de una consideración político o moral de los mismos.

Por último, consideramos la incorporación de los argumentos comprensivos. Este tipo de argumentación resulta importante para los ciudadanos en la medida en que representa aspectos importantes de la identidad de los mismos. No es inusual escuchar que al momento de definir su identidad, las personas apelen a su filiación religiosa o alguna determinada posición moral. Pero como bien notó Rawls en la última parte de su obra, este tipo de argumentos suelen colisionar con las razones políticas al momento de deliberar sobre cuestiones comunes. Esto motivó al autor de *Teoría de la Justicia* a formular su posición excluyente de la razón pública, y a desestimarlos en la discusión pública²⁵⁰. Como vimos, esa medida parece reportar más problemas que ventajas. Por eso, la pregunta en torno a qué hacer con estos argumentos en la deliberación política sigue abierta.

Nuestra idea no es desestimarlos ni desterrarlos del debate político, pero esta actitud tampoco puede significar igualarlos a los argumentos político-morales, los cuales deben ser prioritarios en una deliberación democrática. En nuestra versión del procedimiento deliberativo consideramos que los argumentos comprensivos pueden ser admitidos en la medida en que no contradigan los valores aceptados de una democracia constitucional. Es decir, no es posible alegar argumentos comprensivos que socaven la igualdad entre los ciudadanos garantizada por las instituciones fundamentales de una democracia. Los argumentos comprensivos pueden fundar la identidad personal, pero no la comunidad política. Ésta contiene en su interior una multiplicidad de posiciones filosóficas o religiosas y privilegiar una doctrina por sobre las otras atenta contra la igualdad entre los ciudadanos.

En los párrafos anteriores hemos intentado establecer dos puntos. En primer lugar, postulamos una determinada clasificación de los argumentos que aparecen en una deliberación política; en segundo lugar, además intentamos justificar un orden de prioridad en el que creemos que deben ser tratados los argumentos en el marco de una deliberación política. Tal como intentamos dejar claro más arriba, creemos que los

²⁵⁰ Es necesario aclarar que Rawls también formuló versiones más flexibles de la razón pública en lo tocante a la consideración de los argumentos comprensivos. Las versiones “incluyente” y “amplia” de la razón pública admiten una incorporación de argumentos de tipo comprensivos a la deliberación pública según las circunstancias, pero sin abandonar en ningún caso la referencia a valores políticos al momento de invocarlos.

argumentos político-morales deberían tener prioridad de tratamiento por sobre los demás argumentos en una deliberación. Esto se debe principalmente a la naturaleza misma de la deliberación democrática. La democracia deliberativa es ante todo un método para la toma colectiva de decisiones de carácter vinculante sobre asuntos que afectan al conjunto de la ciudadanía. Es el conflicto político el que motiva la deliberación, en ese sentido es razonable suponer que las implicancias políticas tengan prioridad sobre los otros aspectos que puedan surgir en la deliberación.

En una deliberación como la que imaginamos, es sobre los argumentos político-morales sobre los que conviene llegar a un acuerdo (circunstancial o mínimo) antes de considerar otros aspectos de la cuestión que se discute. Retomando el ejemplo que planteamos en este apartado, en una deliberación parlamentaria sobre la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo, lo primero que debe quedar claro es la categoría de derecho y cuál es su alcance. Y eso debe hacerse desde argumentos políticos. Discutir esa cuestión apelando, en esta primera instancia, a argumentos comprensivos sólo oscurece la cuestión que se está tratando. Como mencionábamos más arriba, los argumentos que luego deben considerarse son los fáctico-objetivos y finalmente los comprensivos.

Nuestra propuesta comparte con la postura rawlsiana la prioridad de los argumentos políticos sobre los otros tipos de razones que puedan darse en una deliberación. Como dijimos, fundamos esa prioridad en los objetivos mismos que persigue una decisión deliberativa, es decir, la toma de decisiones colectivas vinculantes. No deliberamos para conocer aspectos del mundo (aunque no negamos, por supuesto, la dinámica epistémica implícita en la discusión), sino para tomar decisiones. En ese sentido, creemos que las razones políticas deben tener una prioridad por sobre las demás. La distancia entre el procedimiento rawlsiano, sobre todo aquel presente en las formulaciones de la razón pública, y lo que aquí proponemos estriba en que, a diferencia de lo que propone el autor de *Liberalismo Político*, no creemos que sea necesario excluir a los argumentos comprensivos de la deliberación, ni que tampoco haya que traducirlos en términos políticos para ser legítimamente admitidos en la deliberación. La exigencia que planteamos, para la incorporación de los argumentos comprensivos, sólo reclama sopesar estos argumentos con los valores de la democracia constitucional; sólo en la medida en que las razones comprensivas sean compatibles con estos valores, es legítimo invocarlas en una deliberación política, y sólo después del tratamiento de los argumentos políticos y fáctico-objetivos.

2. UNA CONCEPCIÓN ROBUSTA DEL CONOCIMIENTO PARA LA DELIBERACIÓN DEMOCRÁTICA.

2.1. Deliberación y fuentes del conocimiento.

Tal como señalamos al finalizar el capítulo cuarto, creemos que existen algunas objeciones de peso que pueden realizarse al costado propiamente cognoscitivo de las diversas versiones de la democracia deliberativa epistémica. Estas objeciones podrían resumirse diciendo que la concepción del conocimiento que sostienen es, a nuestro juicio, estrecha o débil, debido a que no considera aspectos que resultan fundamentales para los fines prácticos que esta corriente persigue. En otras palabras, según nuestra opinión, la dimensión epistémica no suele estar siempre a la altura de los objetivos prácticos en función de los cuales se apela a ella. Por eso, para dar cuenta de un grado más alto de justificación política y de legitimidad, es necesario que la concepción epistémica de la democracia deliberativa avance hacia una noción robusta del conocimiento.

La concepción del conocimiento que queremos presentar y defender aquí aspira a complejizar dos aspectos en particular. En primer lugar, estimamos necesario ampliar la mirada con respecto al tipo de conocimiento que interviene en una deliberación. Nuestra meta es ampliar la dimensión del cognitivismo moral que percibimos en algunas versiones epistémicas. En algunas de ellas ha habido en algunos casos un acento desmedido en la dimensión del conocimiento moral (Nino); nuestro objetivo es incorporar una instancia de conocimiento no moral. Esto es, pretendemos complementar la consideración del conocimiento moral con un tipo de conocimiento no moral. La intuición que queremos desarrollar aquí es que la combinación de un conocimiento moral y otro conocimiento no moral resulta necesario para cubrir el espectro de temas y de soluciones posibles al que un modelo epistémico de democracia puede hacer frente.

En segundo lugar, pretendemos también problematizar la cuestión del origen del conocimiento que interviene en una deliberación. Esta dimensión del conocimiento es importante para establecer qué tipo de relaciones pueden darse entre poder y conocimiento. El origen del conocimiento condiciona su tratamiento democrático. ¿Es suficiente, para tomar una decisión, considerar sólo el tipo de conocimiento que emerge de la práctica de la deliberación? ¿Cómo es posible un tratamiento democrático del conocimiento experto? Si podemos dar cuenta de estas dimensiones, estaremos en

condiciones de presentar una versión epistémica que no sólo pueda superar las críticas que presentamos previamente, sino que además puede encarnar un tipo de diversidad epistémica de orden superior.

Este concepto que aquí presentamos será, como veremos más adelante, esencial en nuestro planteo; sobre él volveremos en varias ocasiones, pero conviene aquí una breve definición de lo que entendemos por esta noción. Mediante la expresión “diversidad epistémica de orden superior” queremos significar un tipo particular de diversidad en lo tocante al conocimiento que, a nuestro juicio, debe estar presente en una versión epistémica de la democracia deliberativa. No se trata de una diversidad de puntos de vistas o de intereses representados en la deliberación pública, sino de formas distintas de conocimiento que, como veremos más adelante, también implican formas diferentes de concebir los objetos y de justificar ese conocimiento.

Presentaremos ahora los elementos que constituyen la versión robusta del conocimiento a la que estuvimos aludiendo antes. Daremos cuenta de los dos niveles que la constituyen: la dimensión referida al tipo de conocimiento involucrado en una deliberación, y otra referida al origen o fuentes de dicho conocimiento. Con respecto a los tipos de conocimiento, nos concentraremos en tres clases diferentes de saberes: un *conocimiento moral*, un *conocimiento objetivo* y un *conocimiento subjetivo*. La razón de esta división tripartita estriba en que puede contribuir a la clarificación conceptual de los diferentes aspectos que intervienen en una deliberación política.

La concepción robusta del conocimiento debería atender a los diferentes orígenes del conocimiento que intervienen en la deliberación política. En ese sentido pensamos que debería contar necesariamente con el reconocimiento de las dos fuentes posibles del conocimiento que intervienen en una deliberación, a saber: un *conocimiento intradeliberativo*, es decir, un conocimiento que surge del propio intercambio argumentativo entre los ciudadanos que deliberan, y un *conocimiento extradeliberativo*, es decir, un conocimiento que se gesta en un ámbito diferente al de la deliberación política entre los ciudadanos. Es necesario precisar que cuando nos referimos al ámbito extradeliberativo pensamos en el ámbito del conocimiento científico. Éste último se caracteriza por ser el ámbito del juicio experto en cuestiones particularmente técnicas que los ciudadanos no siempre se encuentran capacitados o en condiciones de tratar. Una noción robusta del conocimiento para la democracia deliberativa epistémica debe considerar igual y necesariamente a estas dos fuentes del conocimiento; privilegiar una fuente sobre otra o desatender una en función de otra (actitudes comunes entre las

versiones vigentes de la vertiente epistémica, como vimos) distorsiona la consideración propiamente cognoscitiva y conduce inevitablemente a un reduccionismo.

Esta clasificación que presentamos y, sobre todo, la exigencia de igual tratamiento entre ellas pretende remediar estas falencias que encontramos en los modelos epistémicos que analizamos previamente. A nuestro juicio, al considerar la dimensión epistémica no atendían de manera pareja a las fuentes del conocimiento. En algunos casos es el conocimiento intradeliberativo el único que parece importar en el planteo epistémico, mientras que en otros, es el conocimiento que surge de la misma deliberación el que parece desatendido. Mientras que Carlos Nino estaba ciertamente en lo correcto al sostener que la dinámica de la deliberación producía conocimiento, no atendió de la misma manera las implicancias del conocimiento que se produce fuera de los ámbitos deliberativos y que influyen decididamente en estos. Por su parte, críticas similares pueden dirigírseles a los planteos neopragmatistas que, si bien aportan elementos procedimentales interesantes como la adaptación del método pragmatista de la *inquiry* al contexto democrático, dejan de lado también la instancia cognoscitiva más allá de la deliberación (de hecho, como vimos, descartan la posibilidad misma de identificar a los expertos). David Estlund en su versión deliberativo epistémica “no profunda” atiende a lo que podríamos llamar el conocimiento extradeliberativo al pensar la relación del conocimiento experto y su incorporación democrática mediante el criterio de aceptabilidad calificado, sin embargo desatiende (o por lo menos no le da la misma atención) a la dimensión epistémica intradeliberativa.

Uno de los argumentos más importantes a favor de la consideración epistémica del conocimiento colectivo (y la democracia deliberativa epistémica pretende aprovechar este conocimiento) puede rastrearse, como vimos en el capítulo anterior, en Aristóteles y reside en los efectos benéficos de la diversidad epistémica que la instancia colectiva habilita. *Varias cabezas piensan mejor que una* bien podría ser la divisa que resumiría el espíritu de la diversidad epistémica. Es esta diversidad la que, en última instancia, permite evitar sesgos, enriquecer los debates y, por lo tanto, llegar a mejores decisiones. Atender no sólo al conocimiento que se genera en la deliberación de los ciudadanos, sino también incorporar al conocimiento extradeliberativo representa, así lo creemos, un intento de ampliar aun más el espectro de la diversidad epistémica.

Creemos que una diversidad epistémica funcional a un planteo democrático y deliberativo no sólo debería suponer los diferentes puntos de vista que se dan en la deliberación, sino además el conocimiento que se produce fuera de la instancia

deliberativa. Por eso entendemos que la combinación entre diversos tipos y fuentes del conocimiento constituye una forma de la diversidad epistémica, más precisamente creemos que es una diversidad epistémica de orden superior. Como dijimos más arriba, hablar de este tipo de diversidad excede por mucho la diversidad entendida como una variedad de puntos de vista. Nuestro objetivo es poner la imagen del conocimiento más amplia posible al servicio de la deliberación, mediante la combinación de las distintas formas de conocimiento que estuvimos describiendo. Un primer nivel diversidad epistémica está garantizado en cualquier situación en la que se expresen diversos puntos de vista sobre alguna cuestión. Una diversidad de orden superior como la que aquí estamos proponiendo implica poner en relación instancias cognoscitivas que no suelen convivir que, en nuestro caso, están representadas por el conocimiento intra y extradeliberativo.

2.2. *Deliberación y tipos de conocimiento.*

Concentrémonos ahora en distinguir los distintos tipos de conocimiento involucrados en esta noción robusta. Comenzaremos por precisar las nociones de *conocimiento objetivo* y *subjetivo*. Para dar cuenta de ello creemos pertinente remitirnos a una distinción que John Searle propone en *La construcción de la realidad social*. Allí plantea una distinción entre una instancia objetiva y otra subjetiva, distinción que se verifica tanto a nivel epistémico como ontológico.

“Para nuestra presente discusión, dos sentidos resultan cruciales: un sentido epistémico de la distinción objetivo-subjetivo y un sentido ontológico. Epistémicamente hablando, ‘objetivo’ y ‘subjetivo’ son básicamente predicados de juicios. A menudo hablamos de juicios que nos resultan ‘subjetivos’ cuando queremos decir que su verdad o falsedad no puede fijarse ‘objetivamente’ porque la verdad o falsedad no es una simple cuestión de hecho, sino que depende de ciertas actitudes, sentimientos y puntos de vista de los proferidores o de los oyentes del juicio en cuestión (...) En este sentido epistémico, no sólo podemos hablar de juicios objetivos, sino de hechos objetivos. En correspondencia con juicios objetivamente verdaderos hay hechos objetivos. De esos

ejemplos debería resultar obvio que la distinción entre la objetividad y la subjetividad epistémicas es un asunto de grado”²⁵¹

Más adelante agrega:

“Además del sentido epistémico de la distinción objetivo-subjetivo, hay también un sentido ontológico relacionado. En el sentido ontológico, ‘objetivo’ y ‘subjetivo’ son predicados de entidades y tipos de entidades, e imputan modos de existencia.”²⁵²

La clasificación de Searle, tal como la entendemos, apunta a catalogar los juicios dependiendo de si su contenido se refiere, en primera instancia, a una dimensión epistémica u ontológica, y, luego, si estos juicios pueden ser de carácter subjetivo u objetivo. Este ordenamiento de Searle nos permite entender las diferencias que hay entre los enunciados de tipo epistémicos y ontológicos, y su carácter subjetivo u objetivo. Es posible encontrar enunciados epistémicamente subjetivos sobre entes que son ontológicamente objetivos y, también, es posible hallar enunciados epistémicamente subjetivos sobre entidades que son ontológicamente subjetivas²⁵³. Este último tipo de enunciados no parece muy pertinente a la hora de la deliberación propiamente política ya que sostiene valoraciones subjetivas sobre hechos objetivos. “El río Paraná es más bello que el Moldava”, por ejemplo. Sin embargo, tal como acota Searle, existen otro tipo de enunciados que vinculan hechos objetivos con un modo subjetivo de existencia. Ejemplo de ello es “Me duele la cabeza”. Este hecho es objetivo, sin embargo tiene un modo subjetivo de existir. La conclusión ontológica que conviene extraer de estas apreciaciones es que “hay una distinción entre aquellos rasgos que podríamos llamar *intrínsecos* a la naturaleza y aquellos rasgos que existen *en relación con la intencionalidad de los observadores, usuarios, etc.*”²⁵⁴. Allí creemos que radica la diferencia más importante entre la instancia objetiva y la subjetiva. De nuevo, en palabras de nuestro autor:

²⁵¹ Searle, J., *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 27

²⁵² Ibidem

²⁵³ Searle, J., *Op. Cit.*, p. 28

²⁵⁴ Ibidem. Cursivas en el original

“Es, por ejemplo, un rasgo intrínseco del objeto que está frente a mí que tiene una determinada masa y una determinada composición química. Está en parte compuesto de madera, las células de la cual consisten en fibras de celulosa, y en parte compuesto de metal, que consiste a su vez en una aleación metálica de moléculas. Todos esos rasgos son intrínsecos. Pero también se puede decir con verdad del mismo objeto que es un destornillador. Cuando lo describo como un destornillador, estoy determinando un rasgo del objeto que es relativo al observador o al usuario. Es un destornillador sólo porque la gente lo usa como (o lo ha hecho para el propósito de servir como, o lo ve como) un destornillador. La existencia de rasgos del mundo que son relativos al observador no añade nuevos objetos materiales a la realidad, pero puede añadir rasgos epistémicamente objetivos a la realidad cuando los rasgos en cuestión existen en relación con los observadores y los usuarios. Es, por ejemplo, un rasgo epistémicamente objetivo de esta cosa el que sea un destornillador, pero ese rasgo existe sólo en relación con los observadores y los usuarios, de modo que el rasgo es ontológicamente subjetivo.”²⁵⁵

Este criterio que propone Searle para distinguir lo objetivo de lo subjetivo aunque nos parece relevante, no creemos que agote la discusión. Es necesario atender también a una dimensión que Searle no tematiza explícitamente: la justificación del conocimiento. Comencemos por el *conocimiento subjetivo*. Roger White propone una definición del subjetivismo epistémico que ilumina algunos aspectos importantes de lo que consideramos el conocimiento subjetivo. Este autor sostiene:

“La idea es que lo que yo (epistémicamente) debería creer depende de las reglas epistémicas que yo decido aceptar. No hay una autoridad superior que estuviera regulando lo que yo debería creer más allá de lo que *a mí* me parece correcto. Y lo mismo, por supuesto, ocurre para ti (tú eres tu propia autoridad, no yo). (...)Esto podría entenderse mejor como una tendencia a considerar el status epistémico de las creencias de una

²⁵⁵ Searle, J., *Op. Cit.*, pp. 28-29

persona como dependiendo fuertemente de la perspectiva individual del sujeto en vez de estar determinado por un conjunto de estándares universales. Esta actitud puede adoptar diferentes grados y quizás nadie quiera llevarla a sus puntos extremos.”²⁵⁶

De acuerdo con esta definición, el subjetivismo epistémico es una actitud que desconoce cualquier instancia superior y neutral de justificación de las creencias. En los casos más extremos, esta posición caería en una suerte solipsismo que dificultaría el intercambio racional de argumentos. Pero sin caer en estas posiciones podemos resumir esta actitud de la siguiente manera. El subjetivista epistémico dice:

“Creo que p porque p está, de acuerdo con mis criterios (y sólo mis criterios), justificada.”

Llegados a este punto podemos brindar una definición del *conocimiento subjetivo* que recupere los aportes que venimos señalando en esta exposición. Definimos al *conocimiento subjetivo* como aquella actitud epistémica que consta de dos requisitos: (1) no sólo considera los rasgos que existen en relación con la intencionalidad de los observadores (Searle) sino que (2) esos rasgos son creídos independientemente de la justificación de cualquier autoridad epistémica superior con estándares universales (White). Descartamos, por supuesto, para un escenario deliberativo aquellas posiciones subjetivistas que derivan en el solipsismo que señalamos previamente. Por conocimiento subjetivo no entendemos aquí la manifestación de una terquedad epistémica que sostiene tesis más allá de la justificación de su falsedad. El *solipsista epistémico*, es decir, el subjetivista extremo, no es sino una variante de alguien irrazonable. El conocimiento subjetivo que imaginamos para una deliberación democrática debe rever su posición en la medida en que, a través de la deliberación, sus afirmaciones se revelan como indebidamente justificadas.

Precisemos un poco más algunos aspectos de esta forma de conocimiento. La característica más importante radica en su criterio de justificación, al cual podríamos considerar como falible y limitado. No es esperable que un tipo de conocimiento que no presenta una justificación intersubjetiva y más generalizable de lo que está proponiendo

²⁵⁶ White, R., “Epistemic Subjectivism”, *Episteme*, Vol 4, N° 01, 2007, p. 117

sea aceptado tan abiertamente por todos aquellos que lo escuchan. Esta justificación falible y limitada es fácilmente rebatible. Es justamente este sentido en el cual el conocimiento subjetivo se parece a algunos enunciados del sentido común. “Toda persona busca su propia ventaja; mi experiencia me lo ha demostrado” bien puede valer como un enunciado del sentido común que cumple con las características del conocimiento subjetivo que estamos describiendo. Ese enunciado presenta un criterio de justificación falible y limitado (“mi experiencia me lo ha demostrado”) y no alcanza para describir tendencias generales del comportamiento de los agentes (basta un solo caso que lo refute para dar por tierra con la idea que intenta sostener).

Centrémonos en las manifestaciones del conocimiento subjetivo en una deliberación democrática. ¿Cómo es necesario abordarlo en términos deliberativos? Es esperable que expresiones del tipo de conocimiento subjetivo que aquí venimos delineando sean las primeras expresiones que podamos encontrar. Creemos que es la misma dinámica deliberativa la que pondrá a prueba sus pretensiones de justificación. De esta manera, es posible esperar un depuramiento de las debilidades que presentan los enunciados propios del conocimiento subjetivo en la medida en que se pongan a consideración colectiva.

El *conocimiento objetivo* puede ser definido ahora como la contracara del *conocimiento subjetivo*. En ese sentido, el conocimiento que consideramos objetivo puede ser entendido como aquel que cumple con dos requisitos: (1) atiende a los elementos *intrínsecos* a la naturaleza de los fenómenos que estudia (Searle) (y por lo tanto es independiente de la intencionalidad de los observadores) y (2) puede ser validado de acuerdo con estándares universales de justificación en el contexto de prácticas epistémicas intersubjetivas. El conocimiento que ejemplifica esta definición es, como resulta claro, el científico-técnico, y es justamente este tipo de conocimiento (precisamente en virtud de los requisitos que señalamos antes) el que puede aspirar (tal como nuestra denominación lo indica) *prima facie* a un grado más alto de objetividad en comparación con la instancia subjetiva que describimos previamente. La objetividad, según su definición más básica, es aquella instancia que es independiente de la perspectiva de quien la observa y del contexto. Para nuestros fines digamos que el conocimiento objetivo es aquel que puede ser justificado apelando a una autoridad reconocida y en base a criterios intersubjetivamente válidos. El objetivista dice:

“Creo que p porque hay autoridades y razones más allá de mi criterio que justifican p .”

Ahora bien, conviene precisar un elemento que adelantamos, el carácter del conocimiento científico-técnico. Este tipo de conocimiento cumple, como vimos, con los requisitos del conocimiento objetivo, pero creemos que precisa de una definición en especial. En este sentido creemos conveniente recuperar la definición que Alvin Goldman propone del conocimiento experto y más precisamente de quien es considerado experto. En *Knowledge in a Social World* sostiene:

“La persona A es una autoridad en el tema S si y sólo si A sabe más proposiciones sobre S, o tiene un grado de conocimiento más alto de las proposiciones sobre S que la mayoría de las personas.”²⁵⁷

Creemos que es posible establecer una vinculación entre este tipo de conocimiento objetivo que estamos describiendo, el científico-técnico, con la idea de experticia y, más precisamente, con el concepto de autoridad. En este caso se trata de un tipo de autoridad particular, la autoridad epistémica. En el segundo capítulo de esta tesis hicimos referencia a la idea de una autoridad en lo tocante al conocimiento cuando discutimos la diferencia entre *tener autoridad* y *ser una autoridad*. Precisemos ahora un poco más el concepto de autoridad epistémica. Este tipo de autoridad tiene dos características. En primer lugar, es una autoridad siempre contextual y referida a un ámbito preciso del conocimiento. Esto es una persona que es experta en un dominio en particular, no es, por lo tanto, experta en todos los dominios o ni siquiera en otro dominio. En este sentido ser un experto es una “propiedad relacional”²⁵⁸ y es esta misma propiedad lo que mueve a considerar la validez de sus juicios sólo en el ámbito en el que es considerada experta. En segundo lugar, la condición de experto, tal como lo muestra la definición de Goldman, está directamente relacionada con la posesión de creencias verdaderas. Nuevamente en palabras de Goldman:

“Propongo que la experticia cognitiva sea definida en términos ‘veritísticos’ (relacionados con la verdad). Como primer paso, los expertos en un dominio dado (el dominio E) tienen más creencias (o un

²⁵⁷ Goldma, A., *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 268

²⁵⁸ Seidel, M., “Throwing The Baby Out With The Water: From Reasonably Scrutinizing Authorities To Rampant Scepticism About Expertise”, *Informal Logic*, Vol. 34. N° 2, 2014, p. 208

grado mayor de creencias) en las proposiciones verdaderas y/o menos creencias en las proposiciones falsas que la mayoría de las personas en ese dominio (o mejor: que la vasta mayoría de las personas).”²⁵⁹

Resumiendo lo anterior podemos decir que el conocimiento científico-técnico implica la idea de experticia y la correspondiente autoridad epistémica, lo cual significa ser una autoridad en un ámbito preciso en el cual se está en posesión de una mayor cantidad de creencias verdaderas (y correlativamente se carece de la mayor cantidad posible de creencias falsas sobre ese mismo dominio) que la mayoría de las personas. La idea central de la autoridad epistémica es que, a partir de las características señaladas, ésta nos da razones para creer los enunciados de un experto relativos a un dominio en particular.

Queda por último, por precisar las características del *conocimiento moral*. El primer elemento sobre el que conviene reparar es su especificidad. A diferencia de los tipos objetivos y subjetivos, el conocimiento moral debe, ante todo, enfrentar el problema de la posibilidad misma de su existencia, y sobre eso hay posiciones encontradas. ¿Podemos (o no) hablar de un conocimiento moral de la misma manera que hablamos de un conocimiento objetivo o subjetivo? ¿Afectan al conocimiento moral de la misma manera las objeciones escépticas que afectan a las otras formas de conocimiento? Responder a estas preguntas constituye una parte importante en la definición misma del conocimiento moral. Sin embargo, antes de abocarnos a ellas, conviene hacer una aclaración que resulta no menos importante que las anteriores. El conocimiento moral es una forma de lo que podríamos llamar el conocimiento práctico.

Mientras que las variantes objetivas o subjetivas del conocimiento que describimos más arriba hacen referencia a una descripción más o menos justificada, según sea el caso, de los distintos aspectos de la realidad, el conocimiento práctico, por su parte, no intenta describir hechos acerca de cómo es el mundo, sino que se encarga de acciones llevadas a cabo por sujetos y de valorar esas acciones. Esto es, el conocimiento moral, que forma parte del conocimiento práctico, conlleva una dimensión axiológica: no se agota (ni mucho menos) en la descripción de la acción, sino que además pretende justificar el buen comportamiento. Esta tensión normativa es lo que caracteriza al

²⁵⁹ Goldman, A., “Experts: Which Ones Should You Trust?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXIII, No. 1, 2001, p. 91.

conocimiento moral y lo diferencia de las formas anteriores de conocimiento que estuvimos describiendo.

Habiendo aclarado estas cuestiones preliminares, centrémonos ahora en la pregunta por la posibilidad misma del conocimiento moral. Como es de esperarse, es posible encontrar posiciones que oscilan entre una negación como también posiciones que lo afirman sin más. El relativismo moral o el escepticismo son, por ejemplo, posturas filosóficas que afirman la imposibilidad del conocimiento moral: aquel como criterio de validación las creencias de una cultura o comunidad o sociedad en un momento dado y, por lo tanto, se obtura cualquier chance de objetividad de validez universal; éste implica (sobre todo en algunas variantes) la imposibilidad de afirmar algo como cognoscible. En definitiva, tanto para el relativista como para el escéptico no es posible de sostener un juicio moral universalmente válido.

A estas consideraciones ampliamente conocidas habría que sumarle además la opinión sostenida por David Hume con respecto al rol de la razón en la reflexión moral. Según el filósofo escocés, las pasiones, y no la razón, son el verdadero motor de la acción moral; además, es conceptualmente inviable pensar las pasiones a partir de las categorías de adecuación o inadecuación con las que se piensa la dimensión de la verdad o falsedad en el ámbito del conocimiento objetivo. Todos estos resultan argumentos contrarios a la posibilidad de conocimiento moral que fundaron la perspectiva del no cognitivismo que caracterizó buena parte de la reflexión moral contemporánea.

Por otro lado están quienes admiten la posibilidad del conocimiento moral y se los denomina (aunque existen diferencias entre ellos) cognitivistas. La diferencia entre las distintas versiones del cognitivismo depende de hasta qué punto es posible afirmar la posibilidad del conocimiento en el ámbito práctico. Platón es el ejemplo de una posición cognitivista absoluta: el conocimiento depende de una instancia ontológica previa como las Ideas. Formas más moderadas del cognitivismo, como el utilitarismo o la ética deontológica kantiana, intentan, por su parte, dar cuenta de los principios propios de las acciones morales. El objeto de conocimiento moral para estas corrientes son los principios que deberían guiar la acción. De acuerdo con lo anterior, el principio que guiaría al utilitarismo se centra en el fin de la acción; por su parte, lo que guiaría al deontologismo kantiano es el deber que implica la acción moral. Así el conocimiento moral que postula el utilitarismo se refiere a determinar qué tipo de fin está involucrado en la acción: material (el placer) o simbólico. Por su parte, el conocimiento implicado

en el deontologismo se refiere al conocimiento de normas y principios que fundan la noción de deber²⁶⁰.

Siendo que los cognitivistas contemplan la posibilidad del conocimiento moral resta aún precisar cómo consideran el acceso que tenemos a él. La pregunta sobre el tipo de acceso posible al conocimiento moral plantea, de nuevo, una bifurcación de posibilidades en torno a si se lo capta de modo inmediato o no. Para no dilatar más este rodeo mencionaremos simplemente las dos posturas cognitivistas que se vinculan directamente con la propuesta que estamos presentando. Me refiero a las posiciones de Rawls y Habermas. Ambos autores rechazan una captación intuitiva del conocimiento moral y proponen, en cambio, un acceso al conocimiento moral basado en procedimientos específicos para dar cuenta del mismo. En *Teoría de la Justicia* John Rawls presenta el procedimiento del equilibrio reflexivo, el cual es una manera de ponderar los elementos que conforman la valoración moral y que apunta a dar con el equilibrio entre, por un lado, los principios morales generales y, por otro, nuestros juicios sobre casos particulares. Esta operación exige reajustes de nuestros juicios morales dependiendo si, al analizar los casos particulares, hay o no coincidencia de lo que se infería de los principios general con nuestros juicios intuitivos. La respuesta de Jürgen Habermas, por su parte, se enmarca dentro de los principios de la ética discursiva y sostiene que el conocimiento moral es posible a partir de las reglas implícitas en el intercambio racional que constituye el diálogo entre las personas.

Después de analizar los distintos componentes de lo que consideramos es una concepción robusta del conocimiento, propia para una versión epistémica de la democracia, queremos detenernos un momento a explicitar el contenido de lo que antes denominamos como diversidad epistémica de orden superior. Como dijimos en su momento, este tipo de diversidad que estamos presentando no se reduce a una mera convivencia de distintos puntos de vistas sobre las cuestiones debatidas; sino que, más allá de eso, pretende combinar diferentes formas de conocimiento y diferentes estrategias de justificación del mismo. Por diversidad epistémica de orden superior entendemos la conjugación del tipo de conocimiento que se da en el nivel de la deliberación entre ciudadanos y el conocimiento experto.

A la luz de las precisiones que realizamos en este apartado estamos en condiciones de especificar el contenido epistémico de cada una de esas instancias. Es esperable que

²⁶⁰ Guariglia, O. y Vidiella, G., *Breviario de ética*, Edhasa, Buenos Aires, 2011, p. 86

entre la instancia de deliberación ciudadana y la del conocimiento experto existan distintas incidencias. Esto es, creemos que la distribución de estos tipos de conocimiento es diferente en cada caso. Para la deliberación entre los ciudadanos es esperable que la mayor incidencia que podamos encontrar sea la del conocimiento subjetivo; en segundo lugar, la del conocimiento moral, y por último, el conocimiento objetivo. Se entiende que el grupo de ciudadanos que delibera sobre cuestiones específicas o altamente técnicas carece de este tipo de conocimiento; de ahí la necesidad de incorporar el juicio especializado. Para el caso de la deliberación entre expertos la incidencia del conocimiento es, por supuesto, diferente: en primer lugar estaría el conocimiento objetivo; luego, el subjetivo, y por último, el moral.

Diversidad Epistémica de Orden Superior	
Conocimiento Intradeliberativo	Conocimiento Extradeliberativo
Conoc. Subjetivo	Conoc. Objetivo
Conoc. Moral	Conoc. Subjetivo
Conoc. Objetivo	Conoc. Moral

Es justamente esta asimetría con respecto, sobre todo, al conocimiento objetivo entre las dos instancias lo que permite suponer la función depurativa del conocimiento experto a la que nos referiremos más adelante. Por el momento, podemos adelantar una de las funciones de la apelación al conocimiento experto es la de depurar, corregir o rectificar los errores o imprecisiones que la deliberación ciudadana pueda haber cometido en el tratamiento de los asuntos; esta función sólo tiene sentido, a nuestro juicio, si se postula la preeminencia de un tipo de conocimiento objetivo por parte de la instancia extradeliberativa.

3. UN MODELO DE LEGITIMIDAD PARA LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA EPISTÉMICA AMPLIADA.

3.1. Conocimiento, sustancia y procedimiento.

Previamente, al finalizar el capítulo tercero, dimos cuenta de algunas de las opciones más importantes de la legitimidad deliberativa. En aquel momento pudimos ver que cualquier noción de legitimidad específicamente deliberativa implica una toma de posición con respecto a la relación entre sustancia y procedimiento. Las opciones en

cuestión eran un procedimentalismo puro, ejemplificado por la propuesta de Gerald Gaus y Joshua Cohen, o diversas formas de un procedimentalismo mixto, tal como aparece en los planteos de Jürgen Habermas, Seyla Benhabib o Amy Gutmann y Daniel Thompson. Nuestro propio modelo de la legitimidad deliberativa y epistémica debe también tomar una posición con respecto a los criterios de legitimidad. En otras palabras, ¿qué estrategia de legitimidad encaja con el modelo epistémico que venimos desarrollando? ¿Un enfoque procedimentalista, sustantivo o acaso una mezcla de ambos?

Comencemos por analizar la posibilidad de un enfoque puramente procedimental. ¿Es compatible un enfoque procedimental puro para un modelo de legitimidad que pretende apoyarse en la dimensión epistémica? En primera instancia creemos que deberíamos descartar la opción puramente procedimental. Si bien es cierto que la idea de procedimiento es esencial para el régimen democrático, ya que permite la toma de decisiones colectivas en un contexto de desacuerdos profundos, creemos que existen razones para descartar un criterio de legitimidad puramente procedimental. La razón más importante para rechazar un enfoque puramente procedimental estriba en que no hay ninguna garantía de que el mero procedimiento por sí sólo pueda captar los elementos epistémicos que perfilamos en los apartados previos.

Como trataremos de mostrar enseguida, el conocimiento que creemos importante para nuestra concepción es un elemento sustantivo del cual el procedimiento por sí sólo no podría dar cuenta. Si bien, como planteamos antes, en la dinámica de la deliberación hay implícito un aspecto cognoscitivo, éste no surge de manera espontánea ni se llega a él sin atender mínimamente a una instancia sustantiva.

Por su parte, un enfoque puramente sustantivo tampoco sería del todo pertinente. La razón de esto reside en que creemos que existe una incompatibilidad de tipo conceptual entre las exigencias de un enfoque exclusivamente sustantivo de legitimidad y los requisitos que implica la democracia deliberativa para considerar la legitimidad de una decisión colectiva. Esta incompatibilidad podría resumirse diciendo que si el único elemento importante para la consideración de la legitimidad de una decisión fuese el contenido sustantivo, resulta entonces evidente que la participación ciudadana en la toma de colectiva de decisiones sería irrelevante. Para el caso de un modelo de legitimidad deliberativo y epistémico, un planteo de legitimidad sustantivo se centraría exclusivamente la corrección epistémica de las decisiones, lo cual desembocaría, como mostró David Estlund, en un gobierno de los expertos.

Es justamente en el contexto del planteamiento de una relación entre el conocimiento, la sustancia y el procedimiento que queremos especificar cómo concebimos nuestro propio criterio. En los capítulos anteriores hemos criticado la perspectiva puramente procedimental tanto en relación con la consideración de la legitimidad en los modelos no epistémicos como así también la perspectiva puramente procedimental de los modelos epistémicos. Estamos convencidos de que el mero procedimiento no alcanza ni para dar cuenta de la legitimidad de una decisión como tampoco para explotar la capacidad epistémica de la democracia. Es por eso que deseamos inscribir nuestra propuesta dentro de lo que sería un procedimentalismo epistémico. En dicha propuesta pretendemos recuperar la racionalidad dialógica como elemento fundamental de la deliberación (tanto a nivel de debate ciudadano como también entre los expertos) y ampliarla justamente a partir de la combinación que propusimos con el concepto de diversidad epistémica superior.

Esto es, se trata un procedimentalismo epistémico que tiene en cuenta, además, al conocimiento objetivo, al subjetivo y al moral como parte del concepto de racionalidad que implica, y que funciona como la base epistémica para pensar la legitimidad de las decisiones colectivas tomadas en términos deliberativos.

3.2. El criterio de legitimidad deliberativo epistémico amplio.

En distintos lugares de esta tesis hemos sostenido que hay una diferencia ineludible entre una concepción descriptiva de la legitimidad, y otra normativa. Esta última especifica las condiciones necesarias y suficientes para evaluar las decisiones políticas. El objetivo principal de este trabajo, tal como lo hemos afirmado en repetidas ocasiones, es presentar y justificar un criterio de legitimidad deliberativo y epistémico de corte normativo. En tanto tal, nuestra idea es presentar las condiciones particulares con las que debería contar un criterio como el que proponemos para explotar tanto el aspecto epistémico como el democrático deliberativo en la evaluación de la legitimidad de las decisiones colectivas. Denominamos *criterio de legitimidad deliberativo epistémico amplio* a nuestra propuesta de legitimidad que presentaremos a continuación. Antes de abocarnos a describir los aspectos centrales de nuestra iniciativa, conviene realizar algunas aclaraciones de naturaleza metodológica.

En primer lugar, la tarea de presentar un criterio de legitimidad implica hacer referencia a los obstáculos que este nuevo criterio está en condiciones de resolver en

comparación con los planteos preexistentes. Partimos de la constatación de que los modelos deliberativos y epistémicos que estudiamos antes no atienden de la misma manera a todos los elementos implícitos en la dimensión epistémica, en especial a los niveles intra y extradeliberativos del conocimiento. Es justamente este aspecto el que creemos poder remediar con nuestro criterio, de ahí es que lo definimos como *amplio*. Este adjetivo refiere estrictamente a la dimensión epistémica y en este punto pretende centrarse parte de nuestro aporte a la discusión teórico política en torno a la cuestión de la legitimidad en el planteo deliberativo. En segundo lugar, antes de presentar las cláusulas que funcionan como condiciones de la legitimidad, creemos pertinente hacer una aclaración. Las cláusulas que presentaremos deben ser entendidas como condiciones necesarias y suficientes para dar con un grado alto de legitimidad a una decisión democrática.

1. Cláusula deliberativa: *Una decisión puede aspirar a algún grado de legitimidad sólo si es el resultado de una deliberación realizada en términos de igualdad y sin coacciones externas, donde todas las partes interesadas puedan presentar sus puntos de vistas.*

Esta cláusula resulta ser la más importante condición de legitimidad. No es posible pensar la legitimidad en un planteo como el que estamos proponiendo por fuera del procedimiento deliberativo. Sin embargo, tal como establece esta cláusula, no se trata de cualquier instancia de discusión; es necesario que ésta respete una serie de requisitos también. Estas exigencias están orientadas a garantizar la igualdad de acceso a la discusión pública sobre los asuntos que es necesario resolver. Para lograr este objetivo es necesario concretar dos situaciones igualmente importantes: en primer lugar, garantizar la posibilidad de expresión de todas las posiciones y, en segundo lugar, neutralizar todo lo posible las coacciones externas a la deliberación. Estos requisitos constituyen el horizonte regulativo de todas las versiones de la democracia deliberativa y nunca pueden verse cumplidas plenamente en la realidad. Las interferencias externas a la deliberación no pueden ser eliminadas como si se tratase de una variable indeseable. La situación real de deliberación dista bastante de una situación ideal de diálogo, y los resultados a los que podemos aspirar no dejan de ser producto de una negociación constante con los diferentes aspectos de la realidad. Sin embargo, esto no anula la importancia normativa de apuntar a generar estas condiciones. Podríamos decir incluso

que estas exigencias deben ser entendidas a la manera de los ideales regulativos de los que hablamos en el primer capítulo, los cuales pretendía guiar la práctica hacia un horizonte deseable.

2. Cláusula del conocimiento intradeliberativo: *Una decisión es legítima si su formulación respeta el conocimiento que fue validado intradeliberativamente.*

El conocimiento que se da al interior de una deliberación debe cumplir un rol importante en la consideración de la legitimidad de las decisiones colectivas. La pregunta es, ¿cómo lograr esto? En los apartados anteriores hemos tratado de describir los distintos elementos que constituyen una deliberación democrática. Allí advertíamos que el contenido epistémico era un elemento más que se combinaba con aspectos políticos e incluso comprensivos. Es más, sostenemos que en una deliberación democrática el contenido epistémico que los ciudadanos puedan aportar debe ser considerado tan importante como el posicionamiento político, ideológico o morales que allí se expresen. Ahora bien, creemos que esta dimensión epistémica, que es posible encontrar al interior de la deliberación política, debe cumplir una función en relación con los otros elementos. En este sentido, las preguntas que exigen una respuesta son, ¿qué tipo de relación debería darse? Y, sobre todo, ¿por qué debería darse este tipo de vinculación?

Para responder a estas preguntas nos mantendremos dentro de la línea marcada por Carlos Nino. A nuestro juicio, es el filósofo argentino quien más atención ha prestado al potencial epistémico inscripto en la deliberación política. En sus planteos está la clave a partir del cual pensar cómo se da la relación entre conocimiento y deliberación. Aunque Nino centra la discusión epistémica en el conocimiento de la verdad moral, la dinámica que cree ver en la práctica deliberativa tiene un componente cognoscitivo ineludible con una función importante. Como vimos en su momento, Nino sostiene que la deliberación puede aumentar el conocimiento disponible, y asimismo puede evitar errores lógicos en la argumentación entre los ciudadanos. Es decir, el conocimiento tendría una función *aditiva* en la posibilidad de aumentar la cantidad de información circulante, y, por otro lado, una función *preventiva* en la capacidad de evitar errores lógicos o fácticos. Lo particular es que estas dos funciones no sólo no se dan una sin la otra, sino que además implican necesariamente el contexto intersubjetivo que propicia la deliberación.

Por nuestra parte quisiéramos avanzar una línea que Nino no siguió y que está íntimamente relacionada con estas funciones del conocimiento en la deliberación.

Creemos que las funciones adivina y preventiva pueden constituir una primera barrera para evitar los sesgos valorativos en la discusión. El conocimiento intradeliberativo debe ser, a partir del intercambio racional de argumentos y posiciones entre los ciudadanos, un primer filtro que permita –en la medida de lo posible– identificar y neutralizar los sesgos que puedan restar de imparcialidad a las decisiones colectivas. Estamos convencidos (y este es el punto que creemos ver en la postura de Nino) de que la confrontación de las posiciones al interior de una deliberación es lo que nos permite ser más conscientes de las posturas que defendemos y permite además, mediante la posibilidad que tiene el otro de explicarse y argumentar, entender mejor su posición.

Es justamente el resultado de esta actividad cognoscitiva que se da en la deliberación entre ciudadanos el que consideramos que debe ser representado al momento de la toma de decisiones políticas de manera deliberativa. Lo que queremos decir, cuando decimos que la formulación de la decisión debe respetar el conocimiento validado intradeliberativamente, es que la decisión final, en la medida en que ésta aspira a un grado de legitimidad, debe reflejar, en parte, ese conocimiento producido entre los ciudadanos (incluso cuando ese conocimiento luego, como veremos, se vea confrontado y corregido por la apelación a los expertos).

3. Cláusula del conocimiento extradeliberativo: *Una decisión es legítima si considera, de manera obligatoria, los aspectos que de acuerdo con el conocimiento extradeliberativo resultan relevantes para el caso en cuestión.*

Esta cláusula pretende dar cuenta de la instancia extradeliberativa del conocimiento. El desafío estriba en cómo incorporamos esta dimensión cognoscitiva al planteo democrático en general y deliberativo en particular. El desafío que tenemos en mente es el mismo que planteó David Estlund en sus últimas investigaciones y al que nos hemos referido en numerosas oportunidades a lo largo de esta tesis: hablamos, por supuestos, del problema de la epistocracia o el gobierno de los expertos.

Nuestro acercamiento al problema de la epistocracia es diferente, aunque pretende prestar atención a la advertencia formulada por Estlund. En nuestra clasificación entre conocimiento intradeliberativo y extradeliberativo, adjudicamos a este último características propias y diferentes con respecto al primero. El conocimiento extradeliberativo está asociado con instancias de producción de conocimiento experto, conocimiento en el cual suponemos que los ciudadanos no son necesariamente

versados. En nuestro planteo el conocimiento extradeliberativo se refiere *grosso modo* al ámbito del juicio experto sobre aspectos específicos de la realidad. Ahora bien, todo nuestro argumento está construido sobre la convicción de que la democracia contemporánea no sólo no puede desoír las advertencias de este ámbito del conocimiento, sino que debe poder incorporarlo sin eliminar la dimensión democrática. Podríamos reformular el problema de la epistocracia a partir de lo que aquí denominaremos *el dilema de la pertinencia*.

Si en un escenario deliberativo se planteara una cuestión política que exige la intervención de un conocimiento experto, ¿cuál debe ser la actitud de los ciudadanos? ¿Deben abstenerse de emitir su juicio y relegar la decisión en los expertos, o deberían someter el conocimiento experto a su juicio, siendo que en la mayoría de los casos los ciudadanos que deliberan no están en condiciones de comprender ese tipo de conocimiento y sus implicancias? Creemos que este planteo tiene una estructura dilemática: si los ciudadanos ceden al juicio experto estarían relegando el elemento democrático y consintiendo, de esta manera, una forma de la epistocracia; si, en cambio, se pretende conservar la primacía a toda cosa del elemento democrático sobre el conocimiento experto, resulta una postura con implicancias potencialmente peligrosas; sobre todo si se trata de instancias en las que los ciudadanos no tienen ninguna competencia. Este dilema plantea una alternativa clara: ¿cuál de las dos instancias resulta más pertinente en un contexto deliberativo y democrático?

Por eso, tal vez un punto medio sea la única forma de evitar las estocadas alternativas de un *argumento cornuto* como el que creemos que ilustra el desafío epistocrático. La solución que proponemos consiste en afirmar el costado democrático de la cuestión: la solución epistocrática no puede imponerse sin más; es necesario que la decisión sea tomada por los ciudadanos. Esto supone una determinada condición en la manera en la que esa decisión debe ser tomada, la cual está supuesta por la cláusula que estamos describiendo: la decisión no puede aspirar a un grado satisfactorio de legitimidad si no atiende de manera obligatoria el conocimiento experto. Esto nos lleva a precisar con más detalle qué significa que los argumentos del conocimiento experto deban ser atendidos por los ciudadanos que deliberan.

Creemos que la mejor manera de entender esta exigencia del conocimiento extradeliberativo es bajo la forma de un imperativo prudencial. La mejor definición de lo que debemos entender por un imperativo prudencial o hipotético fue formulada por Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Allí sostiene que:

“Ahora bien, todos los imperativos mandan, o *hipotética* o *categoricamente*. Los hipotéticos representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera). El imperativo categórico sería el que representa una acción por sí misma, como objetivamente necesaria, sin referencia a ningún otro fin.”²⁶¹

Es en este sentido hipotético o prudencial (que no es otro que el cálculo entre medios y fines) que debemos entender el carácter vinculante que implica esta cláusula. El fin que plantearía esta cláusula sería el de superar las limitaciones de los ciudadanos y responder a las exigencias propias de los problemas que las democracias actuales deben enfrentar; el conocimiento extradeliberativo, con las características que mencionamos antes sería la manera de producir ese resultado. Al conseguir esto, lograríamos producir decisiones colectivas de mejor calidad de las que podríamos producir si no atendiéramos al elemento epistémico en cuestión.

4. Cláusula de la revisibilidad. *Una decisión es legítima si pasa la prueba de la revisibilidad epistémica. Esto es, si no recibe una objeción que mueva a revisar el juicio proveniente del conocimiento experto (extradeliberativo).*

Esta cláusula pretende establecer qué tipo de relación debe darse entre, por un lado, los representantes del conocimiento experto en general y la ciudadanía, por otro. Las preguntas a la que intenta dar respuesta pueden ser formuladas de la siguiente manera: ¿cómo debe la ciudadanía recepcionar la recomendación del conocimiento experto? ¿Es este conocimiento infalible? Estos interrogantes nos obligan a plantear un breve rodeo en torno a una cuestión que atañe al conocimiento especializado y que tal vez no se plantea con la necesidad que ameritaría: el desacuerdo entre los expertos.

El proceso de producción de conocimiento experto no está exento de circunstancias, influencias y vicisitudes que exceden el ámbito estrictamente cognoscitivo. Cualquier investigación sobre sociología de la ciencia puede mostrar esto. El ámbito del conocimiento objetivo o científico no responde siempre exclusivamente a parámetros

²⁶¹ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2012, pp., 64-65 (AA: 4. IV414 12-17)

puramente objetivos, como podría suponer alguna mirada ingenua, completamente ajena a la dinámica del conocimiento. La práctica de la investigación científica puede, en ocasiones, verse afectada por la influencia de elementos ajenos a la dimensión propiamente científica. Sin pretensiones de agotar la enumeración y análisis de las situaciones contextuales que pueden influir en la producción del conocimiento objetivo podemos mencionar al menos tres. La existencia de sesgos valorativos, la existencia de compromisos ideológicos y la existencia de intereses materiales o políticos.

El ejemplo más polémico de los últimos tiempos de la influencia de intereses externos en la investigación científica se dio en el ámbito de las investigaciones sobre el cambio climático. Existe una porción de investigadores –minoritaria, es cierto– que desconfían de que los cambios que se evidencian en el clima tengan que ver necesariamente con la actividad del hombre²⁶². Incluso Daniela Jacob, directora del departamento de Sistemas Climáticos del Climate Service Center en Hamburgo, ha reconocido que:

“El mayor problema es que la ciencia del medio ambiente ya no responde a la curiosidad de entender determinados procesos y relaciones con resultados abiertos, sino que muchos de sus campos han derivado en una investigación orientada a la demanda pública... y a los intereses políticos.”²⁶³

Así y todo, el conocimiento objetivo es lo mejor que tenemos, y aún reconociendo estas falencias resulta nuestra única chance al momento de dirimir cuestiones objetivas que nos atañen a todos los miembros de una sociedad. Es así que todo lo anterior nos lleva a considerar la necesidad de entablar una relación prudente con el conocimiento experto y no tomarlo siempre y en todo caso como si se tratara de la última palabra. Motivados por esta apelación a la prudencia que creemos razonable proponer la cláusula de la revisibilidad del conocimiento experto. Para formular nuestra cláusula nos remitiremos a los planteos que Henry Richardson propone en su artículo “Relying on Experts as We Reason Together”.

²⁶² El Prof. Dr. Werner Kirstein de la universidad de Leipzig es un representante de esta corriente de investigación.

²⁶³ Portal de noticias de la Deutsche Welle. Fecha de publicación: 16.03.2012. Fecha de consulta: 24.11.2016. <http://www.dw.com/es/esc%C3%A9pticos-del-clima-el-calentamiento-global-divide-a-la-comunidad-cient%C3%ADfica/a-15811867>

En dicho artículo, Richardson se pregunta cómo es posible compatibilizar el razonamiento colectivo con la opinión de los expertos. El riesgo que aparece es que la posición del conocimiento experto adquiera una preponderancia tal que afecte la autonomía del razonamiento colectivo entre los ciudadanos. La solución que encuentra es proponer la obligación de que el conocimiento sea revisable (*reversible*).

“Un proceso de razonamiento colectivo puede generar condiciones para autorizar a los expertos para realizar una determinada clase de diagnósticos relativos a aspectos legales en determinados asuntos o relativos a las amenazas a la salud producidas por algunos químicos liberados a la atmósfera entre otras cuestiones siempre que se generen las condiciones para apelar o cuestionar esos diagnósticos.”²⁶⁴

Más adelante agrega:

“Podemos simplemente insistir que a pesar de que la decisión del panel de expertos determinará, por defecto, nuestra intención colectiva y legal, esta situación está sujeta a ser descartada, no de cualquier manera sino a través de canales de apelación o reforma. Otro actor en un proceso colectivo más amplio podría apelar la conclusión del panel de expertos pidiendo que el asunto sea reconsiderado a la luz de nueva evidencia, por ejemplo. Otra opción consiste en mantener abierta la posibilidad de rechazar el resultado mediante la reforma u otra apelación a los mecanismos subyacentes. Autorizar especialmente a un cuerpo de expertos para tomar una decisión que es crucial para el curso de un razonamiento colectivo no es lo mismo que autorizarlo a tomar una decisión inmodificable. Esto último debería ser evitado en cualquier proceso que se considere como ejemplo de un razonamiento colectivo.”²⁶⁵

La posición de Richardson ejemplifica la actitud prudencial con la que queremos considerar la cuestión del conocimiento experto en el análisis de la legitimidad de las decisiones colectivas. Esto es, creemos que el conocimiento experto puede incorporarse

²⁶⁴ Richardson, H., “Relying on Experts as We Reason Together”, *Kennedy Institute of Ethics Journal*, Vol. 22, Nº 2, 2012, 205

²⁶⁵ Richardson, H., *Op. Cit.*, pp. 106-107

a una decisión política que aspira a ser legítima si y sólo si aprueba la exigencia de revisión. Un conocimiento experto que no motiva la revisión, o que habiéndola motivado y habiéndose provisto una segunda opinión es aprobado, resulta apto para la incorporación al examen de la legitimidad.

Por último, una palabra sobre las implicancias políticas de este requerimiento de reversibilidad. La posibilidad de cuestionar el conocimiento experto –o al menos no considerarlo como una instancia inmodificable– permite armonizar las pretensiones de la decisión colectiva tomada por ciudadanos con el aporte del cuerpo de expertos que puedan realizar a la evaluación de una cuestión en particular. En otras palabras, esta posibilidad de revisión genera un espacio nada despreciable para seguir postulando la posibilidad de la autonomía en un modelo epistémico que pretende recuperar particularmente el conocimiento experto. Esto está, a su vez, íntimamente relacionado con un objetivo que todo modelo político que incorpore la dimensión del conocimiento debe atender: evitar cualquier forma de epistocracia. La revisión que proponemos subordina, en última instancia, el conocimiento experto al juicio de los ciudadanos; esto resulta uno de los reaseguros más efectivos que podemos imaginar contra cualquier intento epistocrático.

5. Cláusula de la prioridad de los argumentos: *Una decisión es legítima si respeta, de acuerdo con la clasificación y la prioridad de los argumentos, una justificación prioritariamente política.*

Tal como explicamos anteriormente, en una deliberación es posible encontrar distintos tipos de argumentos. Hay argumentos políticos, objetivos y también argumentos comprensivos. Pero, ¿son todos estos argumentos igualmente válidos para justificar una decisión política? Si bien no es nuestra intención desterrar de la deliberación aquellos argumentos que no sean propiamente políticos, creemos que al ser la deliberación política una instancia de toma colectiva de decisiones con carácter vinculante, son los argumentos políticos los que deberían primar en un tratamiento como el que propone la democracia deliberativa. Como mencionamos en los apartados anteriores, la deliberación política, tal como la entendemos, tiene un objetivo práctico concreto –tomar una decisión motivada por un conflicto concreto– y por lo tanto deberían primar este tipo de argumentos.

3.3 Legitimidad política y diversidad epistémica de orden superior.

Llegados a este punto conviene retomar algunas de las cuestiones que hemos ido planteando en este capítulo. Si repasamos lo expuesto en los apartados anteriores es posible verificar lo que queremos decir con un criterio epistémico *amplio*. Las cláusulas de legitimidad que presentamos previamente pueden conjugar desde una perspectiva normativa los elementos de la concepción robusta del conocimiento que describimos, es decir, nos referimos tanto a las instancias intra como extradeliberativas como a los conocimientos de tipo subjetivo, objetivo y moral. Por ejemplo, la cláusula del conocimiento intradeliberativo conjuga todos los tipos de conocimiento: objetivo, subjetivo y moral. Es esperable que en esta instancia prime, de alguna manera, las manifestaciones de conocimiento subjetivo y moral por sobre el conocimiento objetivo. Esto es esperable, decimos, en función de las condiciones normales en las que los ciudadanos entrarían en una deliberación, en tanto se supone que un conocimiento limitado sobre los asuntos a debatir.

Incluso los ciudadanos que están en posesión de un conocimiento objetivo, específico, y que en base a ese, pueden justificar su posición de acuerdo con parámetros reconocidos y validados no podrán hacerlo en todos los casos y sobre todos los asuntos que puedan surgir en una deliberación. Esto es, quien detenta un conocimiento específico lo hace siempre en relación con un ámbito y asuntos precisos. El conocimiento extradeliberativo está relacionado, en nuestro planteo, primordialmente con el conocimiento experto, y por eso, lo relacionamos casi exclusivamente al conocimiento objetivo. La función de la cláusula del conocimiento extradeliberativo sería la de someter el resultado de la deliberación democrática a un nivel más alto de justificación epistémica. Es justamente, como ya mencionamos en diferentes oportunidades, esta combinación entre las fuentes y los tipos de conocimiento lo que da lugar a lo que en previamente llamamos *diversidad epistémica de orden superior*. Un primer nivel de la diversidad epistémica, tal como la suponían los planteos deliberativos que lo recuperaban, parecía quedarse en un nivel intradeliberativo; nuestro enfoque intenta combinar no sólo diferentes tipos de conocimiento, sino que amplía el rango epistémico al incorporar como necesario –de ahí que lo proponemos como una cláusula de legitimidad– al conocimiento que se da fuera de los espacios propiamente deliberativos.

Ahora bien, llegados a este punto podríamos preguntarnos, ¿cómo repercute esta diversidad epistémica superior, y en definitiva todo el proyecto epistémico, en la consideración de la legitimidad de las decisiones tomadas de manera deliberativa? La respuesta que tradicionalmente podría encontrarse entre los planteos epistémicos diría que estas condiciones apuntarían a aumentar las chances de dar con la respuesta correcta. Nuestra opinión difiere un poco de esta posición, tal como lo mostramos en el capítulo anterior. Descartada la posibilidad de esperar una respuesta correcta, surge la pregunta de qué es lo que podemos esperar de la relación entre el conocimiento y la legitimidad de las decisiones colectivas. Por eso creemos que en vez de buscar *respuestas correctas* deberíamos apuntar a *la mejor respuesta provisoria o hasta el momento*. Las respuestas que pueden surgir de una deliberación con las condiciones de legitimidad que formulamos pueden ser mejores o peores dependiendo de la manera en que esas condiciones fueron cumplidas, y si bien, en tanto que provisoria, no podemos otorgarle un carácter de verdad definitivo, lo cierto es que al ser una decisión que pone fin a la deliberación conlleva algún grado de “verdad”.

Creemos que las decisiones que recuperen y respeten la instancia del conocimiento que proponemos, y que por lo tanto estén en condiciones de asumir la complejidad de algunos escenarios políticos específicos, pueden aspirar a un mayor grado de legitimidad que aquellas que no lo hagan. A modo de ejemplo, una decisión que trasluce un sesgo valorativo que no pudo ser neutralizado es cualitativamente inferior a una respuesta que pudo evitar ese sesgo. Por otro lado, pensar las respuestas no en función de corrección o no, sino en clave de grados de perfectibilidad resulta más acorde con la idea misma de legitimidad política. Esta posibilidad de pensar respuestas que puedan aspirar a grados más altos de legitimidad basándose en el componente epistémico que aquí proponemos está relacionada directamente con la versión más compleja de la diversidad epistémica que aquí defendemos.

3.4. Requisitos y niveles de legitimidad

La legitimidad resulta ser un problema de grados y no de absolutos. Esas graduaciones están expresadas en los requisitos que se proponen para considerar legítima a una decisión. El nivel de legitimidad que revista una decisión dependerá, en última instancia, de la manera y del número de requisitos que pueda cumplir de manera satisfactoria. Rara vez una decisión es completamente legítima, cumpliendo

satisfactoriamente todos los requisitos que se exigen; de la misma manera, rara vez una decisión es completamente ilegítima en la medida en que ignora todas las exigencias para ser considerada legítima y pretende seguir llamándose democrática.

El ámbito de la legitimidad es, entonces, el ámbito de las gradaciones siempre contingentes. El enfoque que presentamos más arriba asume esta dimensión al proponer diferentes requisitos de legitimidad, representados éstos en cada una de las cuatro cláusulas que presentamos antes. De esta manera, juzgamos que nuestro ideal de legitimidad epistémico y deliberativo vendría dado por el cumplimiento de los cuatro requisitos que proponemos. Sin embargo, resta preguntarnos qué situación generaría el cumplimiento de sólo algunos de esos requisitos. En las situaciones reales de deliberación no siempre será posible cumplir de manera acabada con todos los requisitos. Y si bien nuestro planteo pertenecería a la teoría ideal, esa situación no nos exime de preguntar qué tipo de legitimidad se perfilaría en los casos no ideales. Para dar cuenta de esto, debemos repasar las cláusulas de legitimidad desde esta perspectiva.

La primera de las cláusulas, la deliberativa define el perfil de legitimidad propio de una perspectiva basada en la deliberación. Se trata de una condición excluyente: una decisión para ser legítima debe cumplir esta exigencia. De no ser así, estaríamos frente a alguna otra forma de legitimidad democrática. La legitimidad democrática que consideramos, por ejemplo, en un esquema representativo es diferente de la que evaluamos en un planteo deliberativo: la deliberación entre los ciudadanos se traslada a la deliberación entre representantes regulada por procedimientos precisos. En síntesis, no hay legitimidad deliberativa sin deliberación de los ciudadanos.

La segunda cláusula que presentamos, aquella relativa al conocimiento intradeliberativo, intenta ser un primer paso en la actualización de la dimensión epistémica presente en la deliberación. Ahora bien, ¿puede darse el caso de cumplir con el primer requisito y, al mismo tiempo, obviar el segundo? ¿Qué repercusiones tendría? No sólo es posible imaginar una situación así, sino que esta es la situación de la mayoría de las perspectivas deliberativas no epistémicas. En ellas, sólo se atiende al primer requisito, aquel que postula observar sólo a la dimensión procedimental de la deliberación entre los ciudadanos. Esta segunda cláusula tiene sentido en la medida en que consideramos al nivel epistémico digno de consideración. Lo que decimos del segundo requisito bien puede hacerse extensivo a la tercera cláusula referida al conocimiento extradeliberativo. De no cumplirse tampoco las exigencias que esta

cláusula propone, nos seguiríamos encontrando en un esquema deliberativo tradicional sin atención al aspecto cognoscitivo.

Por último, la quinta y última cláusula propone una estrategia (de raigambre rawlsiana) para hacer frente al tratamiento de los argumentos. Esta cláusula sugiere una prioridad de los argumentos políticos por sobre los demás tipos de razones que pueden aparecer en el transcurso de un intercambio entre ciudadanos para llegar a una decisión colectiva. El objetivo de este requisito es, como intentamos mostrar previamente, ordenar los argumentos que pueden darse al deliberar. ¿Pueden argumentos políticos y, digamos, comprensivos posicionarse en un pie de igualdad al momento de tomar una decisión colectiva que afecte a todos los ciudadanos, ciudadanos divididos en términos de creencias profundas o concepciones de la buena vida? Nuestra respuesta para esta pregunta es negativa.

Aclaremos un poco más nuestra posición. El objetivo de deliberar no es persuadir de los beneficios de una creencia o de un plan de vida a aquellos que no los comparten. La deliberación pública no puede tener como meta influir sobre asuntos que pertenecen a la esfera privada de las personas. El fin de la deliberación es la toma colectiva de decisiones que afectaran por igual a todas personas, tengan éstas o no concepciones comprensivas irreconciliables. Cuando deliberamos, lo hacemos en vista a los asuntos comunes de la sociedad. Por eso, las decisiones deberían ser tomadas, primordialmente, en función de argumentos políticos. Cabe aclarar, por supuesto, que creer que los argumentos comprensivos no tienen efectos políticos sería de una ingenuidad supina; sin embargo, esto no puede hacernos perder de vista el carácter y el objetivo político de una deliberación. De ahí la prioridad política que proponemos.

A la luz de estas conclusiones pensamos que en un contexto deliberativo como el que estamos imaginando, esta última cláusula de legitimidad resulta tan necesaria como la primera, que planteaba la deliberación entre ciudadanos. En otras palabras, podríamos decir que no sólo no hay legitimidad sin deliberación, sino que no hay legitimidad democrática –esto es, política– sin argumentos políticos. Sin este requisito político, expresado en la última cláusula, creemos que es posible imaginar un escenario –tal vez extremo, pero no por ello menos probable– en el que una decisión política pueda ser tomada basándose sólo en argumentos comprensivos. El problema con este hipotético caso es que los argumentos comprensivos (incluso si hay un acuerdo extendido en torno a ellos) no pueden fundar la comunidad política pluralista.

3.5. *Dinámica del criterio de legitimidad deliberativo epistémico amplio*

Habiendo ya especificado las cláusulas que dan forma al criterio de legitimidad deliberativo epistémico amplio que presentamos previamente, creemos que ahora es momento de precisar cómo se da la relación entre esas cláusulas. La mejor manera de pensar esa dinámica es a partir de la combinación de tres momentos específicos y complementarios en los que se irían verificando, de manera progresiva, las distintas cláusulas que otorgarían legitimidad a las decisiones tomadas de manera deliberativo epistémica. Se trata de pensar estos tres momentos que pasaremos a describir a partir de la idea de un *continuum* que otorgue coherencia al proceso de decisión colectiva.

Comencemos por el primero de los momentos al que hemos dado en llamar *momento deliberativo-epistémico*. A este primer momento corresponde la deliberación, de manera simultánea e independiente una de otra, de las instancias ciudadanas y expertas (que en el desarrollo anterior identificamos como la dimensión intra y extradeliberativa respectivamente). Esto es, en primera instancia, creemos que la deliberación entre los ciudadanos y los expertos debe realizarse de manera separada e independiente. Esta independencia permitiría captar más acabadamente cuál es verdaderamente la posición que tanto los ciudadanos y los expertos tienen sobre la cuestión sobre la que se delibera. Esperamos que en este momento cada una de estas instancias pueda tratar, considerar y evaluar por sus propios medios la cuestión sometida a debate. Luego de la deliberación y el tratamiento colectivo de la cuestión es esperable que cada instancia produzca un dictamen o un primer esbozo de decisión concerniente a lo deliberado. Allí deberá quedar en claro las razones por las que una decisión debe ser o no tomada a la luz del intercambio de argumentos producido.

Esta situación nos pone en los umbrales de lo que aquí considero el segundo momento de la dinámica de legitimidad al que bien podríamos denominar como *propia mente epistémico*. Si bien suponemos que en la deliberación del momento anterior existen elementos relativos al conocimiento, este segundo momento es considerado *propia mente epistémico* por dos razones precisas. La primera razón tiene que ver con la función depurativa por parte del conocimiento experto. En particular creemos que la primera tarea que conviene realizar, una vez alcanzados los resultados del momento deliberativo anterior, es una depuración del conocimiento subjetivo que, a la luz del conocimiento objetivo producido en la instancia experta (extradeliberativa) no puede aspirar a ser aceptado.

Los ciudadanos al deliberar sobre una cuestión en la que no son expertos pueden elaborar algunas nociones e intuiciones objetivas, subjetivas y comprensivas (los tipos de conocimiento a los que nos referimos más arriba), pero no es esperable que puedan alcanzar un nivel de certeza sobre estos asuntos que sea equiparable al de aquellos que detentan un conocimiento experto; por otro lado, es esperable que los ciudadanos hayan cometido errores en la consideración de estos asuntos y que, en tanto que no expertos, no estén al tanto de estos errores. Es justamente en este punto en el que interviene el conocimiento experto para corregir, reformar o remediar los aspectos que la deliberación entre ciudadanos pueda haber errado o no tenido suficientemente en cuenta en la consideración de la materia sobre la que se deliberó.

La segunda razón por la que consideramos a este segundo momento del planteo de la legitimidad como epistémico tiene que ver con exclusivamente con el requisito de revisabilidad que delineamos más arriba. Resulta perfectamente razonable suponer que entre los expertos existan desacuerdos no menores en torno a la consideración de un asunto en particular. La opinión sostenida por un grupo de expertos en torno al fenómeno p es refutada unos años más tarde por otro grupo de expertos con credenciales no menos atendibles que el grupo anterior. Ahora, a la luz de nueva evidencia resulta que lo más razonable sería creer $no-p$. La historia del progreso científico está plagada de eventos como éste. También es esperable que en el origen del desacuerdo entre científicos intervengan factores menos objetivos que la evidencia, tales como algunos sesgos valorativos cuando no posicionamientos ideológicos. Estas situaciones hacen prudente el hecho de pedir, en determinadas circunstancias, una *segunda opinión* sobre el asunto y la materia que resulta objeto de nuestras deliberaciones. Este requisito de revisabilidad pone en funcionamiento, nuevamente, la deliberación de un grupo experto distinto al que originalmente deliberó y emitió un dictamen.

El último momento de este procedimiento de legitimidad consiste en la consideración propiamente política del asunto a deliberar. Esto es, luego de considerar los aspectos epistémicos es necesario considerar la dimensión política que constituye en última instancia la decisión política a la que apunta toda deliberación. En este último momento interviene la necesidad de una formulación política de la decisión, es decir, basada no sólo en las consideraciones epistémicas, sino también en los argumentos políticos a los que una decisión debe necesariamente atender.

Como intentaremos mostrar a continuación, estos tres momentos engloban las distintas cláusulas que dan forma al criterio de legitimidad deliberativo epistémico

amplio. Si consideramos el primer momento, el *deliberativo*, vemos que allí se verifican tres de los requisitos de legitimidad que planteamos previamente. Nos referimos a la cláusula deliberativa, a la cláusula del conocimiento intradeliberativo y a la cláusula del conocimiento extradeliberativo. Este primer momento también vislumbra las dos cláusulas referidas al conocimiento intra y extradeliberativo. El tipo de conocimiento del que aquí estamos hablando tiene que ver con aquel que se encuentra implícito en la dinámica misma de la deliberación. Tal como mencionamos antes en distintos lugares de este trabajo, la deliberación entre los propios ciudadanos implica necesariamente una dinámica de conocimiento. Al deliberar, los ciudadanos ponen en común su conocimiento sobre los distintos aspectos de aquello sobre lo que se delibera y se alcanza un nivel más alto de conocimiento; de esta manera ponen al conjunto en una mejor condición para decidir sobre el asunto en cuestión. Es esto lo que creemos que pasa tanto en la deliberación entre ciudadanos (instancia intradeliberativa) y en la deliberación entre los expertos (instancia extradeliberativa). Como vemos, este momento sólo revela un aspecto del componente epistémico de nuestro criterio de legitimidad, el cual no es ciertamente el único. El segundo momento profundiza en esta dimensión epistémica.

En el segundo momento, al que dimos en denominar *propriadamente epistémico*, es donde se verifica la cláusula de la revisabilidad, la cual completa el panorama propriadamente epistémico de nuestro criterio. Mediante esta cláusula se pretende proponer a revisión el resultado de la deliberación experta. La necesidad de esta cláusula estriba en dos razones complementarias, una de tipo *conceptual* y la otra de orden *político*. La razón conceptual, como ya adelantamos, tiene que ver con la naturaleza misma de la producción del conocimiento experto y las vicisitudes a las que está expuesta. Si bien el conocimiento experto ha sido considerado a lo largo de este trabajo como un exponente del conocimiento objetivo, no podemos obviar el hecho de que existen condiciones en su producción que pueden afectar esa consideración y pueden alterar el resultado. Como dijimos, la producción científica no está exenta de sesgos y tampoco puede contar con toda la evidencia disponible para producir sus resultados. Esto condiciona sensiblemente a las posiciones de los expertos llegando incluso a presentar resultados contrapuestos sobre el mismo fenómeno. Esta situación es más que suficiente para exigir una revisión de algunos resultados, sobre todo cuando se sospecha que en la deliberación entre expertos intervinieron sesgos de diverso tipo que parcializaron el resultado de sus observaciones o cuando la evaluación que llevaron a cabo no se realizó

en condiciones materiales aceptables o propicias para una correcta consideración de la cuestión.

La razón de orden político que conlleva la cláusula de la revisabilidad no resulta menos importante que la anterior. En síntesis podríamos decir que la posibilidad de revisión del conocimiento experto que plantea esta cláusula constituye un reaseguro contra cualquier intento epistocrático. Al poder proponer una revisión de los resultados a los que llegó la deliberación entre los expertos, resulta evidente que el conocimiento que de allí emana no es considerado como la última palabra o el *non plus ultra* en términos de conocimiento objetivo; por el contrario, se reconocen los aspectos contingentes que intervienen en su formulación a los que hacíamos referencia antes y que es necesario despejar al momento de tomar una decisión. Por otro lado, es necesario remarcar que el hecho de que la prerrogativa de revisión permanezca del lado de los ciudadanos implica una prioridad de la decisión de los ciudadanos por sobre la comunidad de expertos. El último momento, el *político*, pretende actualizar la cláusula de la prioridad de los argumentos políticos. Esto significa que la decisión tomada en términos deliberativos y con atención al contenido epistémico debe ser adecuada a una formulación política y no solamente basada en cuestiones cognoscitivas.

De esta manera, podemos apreciar que la articulación de los tres momentos antes mencionados permite establecer un enlace entre las distintas cláusulas que presentamos como condiciones de legitimidad para una decisión tomada en términos democráticos, deliberativos y epistémicos. Así, una decisión política que sea producto de instancias deliberativas, que vislumbre las dimensiones epistémicas tanto a nivel intra como extradeliberativa (esto es, tanto a nivel del conocimiento de los ciudadanos que deliberan como a nivel del conocimiento experto al que los ciudadanos consultan), que apruebe el requisito de revisabilidad y que, por último, pueda ser enunciada atendiendo a valores políticos decimos que alcanza el ideal de legitimidad que venimos desarrollando.

Creemos que este criterio de legitimidad puede superar satisfactoriamente algunos aspectos problemáticos de otros criterios que también se pretenden epistémicos y deliberativos. En primer lugar, nuestra formulación del ideal de legitimidad deliberativo y epistémico propone una noción más amplia de la idea de conocimiento que otras versiones; esto queda de manifiesto en nuestra clasificación en tipos y fuentes del conocimiento, clasificación que se patentiza en las cláusulas que se dan en el momento deliberativo de esta articulación. En segundo lugar, creemos que nuestra versión de un

criterio de legitimidad resulta más exigente en términos normativos, ya que no sólo propone una mera incorporación del conocimiento, sino una incorporación que respete aspectos tales como la prioridad de la decisión ciudadana y el derecho a revisar el conocimiento experto. De esta manera, tratamos de hacer frente al siempre latente peligro de la epistocracia que acecha en cualquier planteo político normativo que apele a alguna forma de conocimiento.

3.6. Ejemplos de aplicación del criterio de legitimidad deliberativo epistémico amplio

Presentaremos ahora un ejemplo hipotético de cómo funcionará la dinámica del criterio de legitimidad que hemos presentado más arriba. El ejemplo está basado en casos reales y refiere a decisiones que implican un contenido epistémico preciso. Esto es, es un caso en el que el aporte del conocimiento para la toma de decisiones resulta necesario y constituye un elemento decisivo en la consideración de la legitimidad. Esto revela en alguna medida el tipo de casos para los cuales pensamos nuestro criterio de legitimidad. En nuestra época actual esos casos están marcados por temas, en su mayoría, pertenecientes al campo de la bioética o los problemas ambientales; casos en los que no es posible llegar a una decisión que aspire a un grado de legitimidad sin tener en cuenta la dimensión del conocimiento.

Imaginemos que una fábrica productora de papel pretende instalarse en una región en particular. Explicada de una manera muy somera podríamos decir que la infraestructura de ese tipo de emprendimiento necesita instalarse en las cercanías de un afluente de agua para deshacerse de los residuos que se producen en la fabricación de la pasta necesaria para la producción del papel. La instalación de un emprendimiento de estas características produce un dilema entre, por un lado, el costo ambiental que implicaría el emplazamiento de la fábrica y, por otro, las posibilidades de desarrollo económico que una iniciativa productiva de estas características generaría para el contexto en el que pretende ubicarse. La decisión de instalar una fábrica de estas características implica realizar una evaluación del impacto que, de instalarse, sufriría el medio ambiente circundante.

Como vemos, el ejemplo que estamos presentando (y que el lector no tardará en asimilar a casos ocurridos en la vida real) responde a los requerimientos que harían pertinente apelar al criterio de legitimidad que hemos desarrollado más arriba.

Supongamos que en la decisión de aceptar o no la instalación se pretende darle voz y voto a la población que se verá afectada –tanto para bien, en la medida en que se beneficiará de los potenciales puestos de trabajo que se generen, como para mal, ya que su entorno ambiental podría verse perjudicado– y que, para ello, se decide apelar a procedimiento deliberativos. Imaginemos cómo se arribaría a una decisión vinculante aplicando nuestro criterio de legitimidad y atendiendo a la dinámica del mismo que describimos.

En primer lugar, deberíamos asegurarnos de que exista un momento deliberativo-epistémico. En dicho momento se deberían poder verificar las tres primeras cláusulas que constituyen el criterio de legitimidad deliberativo epistémico amplio: la deliberativa, la del conocimiento intradeliberativo y la del conocimiento extradeliberativo. En este sentido, sería necesario promover la constitución de dos cuerpos deliberativos diferentes. Uno compuestos por los ciudadanos y otro compuestos por los expertos que deliberaran sobre los aspectos técnicos y específicos de la iniciativa que se somete a deliberación. Frente a esta exigencia, y antes de avanzar en los distintos pasos de la dinámica conviene aclarar cómo estarán conformadas dichas instancias deliberativas.

Centrémonos en la instancia ciudadana de deliberación. Tal como supusimos más arriba, este cuerpo deliberante debería estar conformado de la manera más plural posible. Allí deberán verse representados los distintos sectores de la sociedad –es decir, pertenecientes a todos los extractos sociales–, deberá también haber representantes de organizaciones no gubernamentales dedicadas a la protección del medio ambiente, así como también representantes de los grupos industriales y económicos. No se descarta, incluso, la participación de representantes de sectores religiosos. Por último, se espera una equitativa representación en términos de género. Si pensamos cómo debería estar conformada la comisión de expertos, diríamos que en ella debería haber representantes de los diversos saberes específicos que podrían aportar un conocimiento sobre el impacto de la iniciativa que se discute. En esa comisión podría haber profesionales pertenecientes a lo que usualmente denominamos ciencias duras, como también especialistas en ciencias sociales que atenderían a algunas de las implicancias del emprendimiento que también requieren un conocimiento experto. De esta manera dicha comisión podría estar por ingenieros, médicos, biólogos, químicos e incluso por abogados, economistas, sociólogos, antropólogos y bioeticistas. De esta manera, el

conocimiento que ésta comisión podría aportar cubriría aspectos técnicos científicos y sociales.

De acuerdo con el primer momento, el *deliberativo-epistémico*, las distintas comisiones deberían desarrollar sus deliberaciones y llegar cada una a un veredicto provisional sobre la pertinencia a no de la instalación de la fábrica productora de papel. En este primer momento es esperable que en cada caso se produzca, a través de la deliberación y el intercambio racional de argumentos, una producción de conocimiento. Imaginemos ahora que la deliberación en cada instancia se produce y cada una de ellas llega a conclusiones transitorias. Los ciudadanos concluyen sus deliberaciones sosteniendo las siguientes posiciones: a) las acuciantes condiciones sociales, económicas y laborales de la zona exigen la instalación de inversiones que puedan revitalizar económicamente la zona; b) según la opinión informada de varios ciudadanos que participaron, el daño ambiental que se produciría sería irreparable y afectaría no sólo a generaciones futuras, sino a los mismos habitantes presentes de la zona y c) no pueden determinar, de acuerdo con los conocimientos con los que cuentan, el grado de impacto que tendría la instalación de dicha fábrica. La comisión de expertos por su parte concluye lo siguiente: a) los economistas aseguran que la instalación de la fábrica reactivaría toda la actividad económica de la zona; b) el impacto ambiental sería mínimo y c) no hay ningún tipo de impedimento legal para la instalación.

Llegadas a estas conclusiones, producto de las distintas etapas deliberativas, estaríamos en condiciones de pasar al segundo momento que prefiguramos previamente, el momento *propriadamente epistémico*. En esta etapa, tal como lo supusimos en la descripción que hicimos más arriba, esperamos que se pudieran dar operaciones particularmente epistémicas. Habíamos pensado, en especial, dos: una que permitía depurar, mediante la apelación al conocimiento experto, los errores de consideración que podrían haberse en la deliberación entre ciudadanos. La otra operación epistémica tenía que ver con la cuarta cláusula de nuestro criterio de legitimidad: la cláusula de la revisabilidad. De acuerdo con ésta, es posible, por parte de los ciudadanos, objetar o pedir una reconsideración de alguna de las conclusiones a las que llegó la comisión de expertos.

Supongamos que en nuestro ejemplo imaginario alguien apela a la cláusula de la revisabilidad sosteniendo que los informes sobre el escaso impacto ambiental son tendenciosos y están desarrollados por un laboratorio que, luego se descubrió, estuvo financiada por la misma empresa que pretende instalarse. Esta impugnación impone a

la comisión de expertos la carga de la prueba en lo tocante a revisar esos datos, pero con la particularidad de exceptuar a quienes los produjeron originalmente. Es necesario convocar a otro equipo de investigadores –del que se pueda asegurar su imparcialidad– para que pueda determinar el impacto ambiental de dicho proceso industrial. Supongamos ahora que este segundo equipo de investigadores, al contrario de lo que planteó el anterior, determina que el impacto, lejos de ser escaso, será por el contrario considerable, afectando a generaciones actuales y futuras.

Para nuestros propósitos actuales, conviene detenernos en este punto y proponer una necesaria digresión. La dinámica, dividida en los tres momentos que señalamos en el apartado anterior, tiene como objetivo articular las cláusulas de legitimidad que constituyen nuestro criterio deliberativo y epistémico. Cuando las presentamos aseguramos que una decisión que pudiera cumplir con todas las cláusulas podría aspirar al nivel más alto de legitimidad que prevemos para una decisión colectiva. Frente a esto conviene ahora preguntarnos, ¿qué sucede en términos de legitimidad cuando descubrimos, como en nuestro ejemplo imaginario, que hay un elemento de conocimiento que nos desaconseja tomar una decisión? A nuestro modo de ver, sólo son posibles dos alternativas. Para mostrarlas, nos atenderemos a la situación hipotética que estamos describiendo. Cualquiera de estas situaciones se da en lo que consideramos el tercer momento de la dinámica que le adjudicamos a nuestro criterio, el momento *político*.

Como mencionamos previamente, en este momento pretendemos que se actualice la última cláusula de legitimidad, la cual supone que las decisiones a las que se llegan deben ser elaboradas en términos de valores políticos. Sin embargo, eso no es todo lo que creemos que se debe realizar en este momento; creemos que es aquí en donde se toma verdaderamente la decisión política. En este momento es esperable que los ciudadanos decidan a partir de las conclusiones no sólo de la deliberación, sino también desde de lo que se planteó en el momento propiamente epistémico. Creemos que la consulta a los expertos en tanto puede de ampliar el conocimiento disponible y de corregir los posible errores que puedan cometerse, puede llegar a cumplir la función de modificación de los intereses y preferencias iniciales de los ciudadanos. Así en nuestro ejemplo, a partir de la apelación a la cláusula de la revisabilidad los ciudadanos de nuestro ejemplo tomaron conciencia de que la iniciativa industrial traería consecuencias no sólo indeseables, sino potencial y actualmente peligrosas.

Ocupémonos ahora a las dos posibles alternativas que vemos como resultado de esta situación. Las dos opciones a las que hacemos referencia son, por supuesto, aquella en la que se delibera y se llega a la conclusión de que se acepta la instalación de la fábrica, y aquella en la que no se acepta la instalación. La segunda opción parece ser la más simple desde el punto de vista del aporte del conocimiento experto. Al negarse a la instalación del establecimiento industrial, el aporte epistémico parece haber jugado un rol decisivo en la conformación de la decisión colectiva. Desde el punto de vista de la legitimidad, diríamos que en el caso de la decisión negativa revestiría de legitimidad política y tendría además un valor agregado desde el punto de vista epistémico que a falta de un nombre mejor llamaremos *plusvalía epistémica*. Se trataría de una decisión legítima que, además, se acercaría a lo que podemos considerar como la mejor respuesta posible dadas las circunstancias.

Ahora bien, queda por considerar cómo se evalúa desde el punto de vista de la legitimidad deliberativa y epistémica la posibilidad restante: aquella en la que, a pesar de que los expertos aconsejaron no instalar la fábrica, los ciudadanos deciden, de todas maneras, instalarla. Esta alternativa plantea problemas desde el punto de vista político y conceptual. Desde esta última perspectiva podemos preguntarnos: ¿tiene sentido la incorporación de la dimensión epistémica si, al final, los ciudadanos pueden decidir obviándola? El desafío desde el punto de vista político no es menor: ¿cómo considerar la legitimidad de una decisión de la que sabemos que, de tomarla, puede acarrear serias dificultades y problemas para la población que la toma (y, como ilustra el ejemplo imaginario que proponemos, también para las generaciones futuras)? Intentaremos ahora responder a estos dos interrogantes y analizar la perspectiva que esta posibilidad plantea.

Comencemos por la dimensión conceptual. El tratamiento de este aspecto nos puede ayudar a iluminar un poco más la significación de la incorporación de la dimensión epistémica. Frente al ejemplo que estamos planteando –mediante la toma colectiva de una decisión se decide obviar la recomendación experta que desaconseja realizar x y se decide, finalmente, realizar x –, cabe perfectamente preguntarnos por el sentido de la incorporación de la dimensión epistémica. Para entender esta situación conviene precisar el rol del conocimiento en la toma de decisiones políticas y, sobre todo, el peso vinculante que las mismas tienen en dichas decisiones. La dimensión epistémica que puede aportar el conocimiento experto debe ser considerada bajo la forma del consejo, la recomendación o, más precisamente, el asesoramiento técnico. Esta forma de

concebir la incorporación del conocimiento tiene algunas ventajas evidentes que pasaremos a considerar.

Imaginemos el modelo contrario al que estamos describiendo, un modelo en el cual el juicio experto no implica una recomendación, sino que, por el contrario, implica una exhortación a implementar lo que plantea el juicio experto. No nos costaría demasiado considerar como epistocrático a un escenario con esas características. Es más: en tanto que epistocrático, haría completamente superflua la figura de la deliberación entre los ciudadanos debido justamente a que la instancia experta determinaría lo único que conviene realizar. En tanto que epistocrático, el escenario que suponemos implicaría una concepción rígida del rol del conocimiento en política; nuestra postura, al resaltar el carácter, digamos, no vinculante del conocimiento intenta evitar la recaída epistocrática y, por lo tanto, vela por la autonomía de los ciudadanos. Sólo desde esta perspectiva adquiere sentido la figura de la deliberación. Nuestra concepción del rol del conocimiento en político es, por lo tanto, débil.

Dediquémonos ahora a analizar los aspectos de la dimensión política de este tipo de decisiones. Previamente nos preguntábamos cómo deberíamos considerar la legitimidad de una decisión de la que, a partir de la intervención del juicio experto, sabemos que, de tomarla, puede acarrear problemas presentes y futuros. La pregunta que se nos presenta es: ¿es legítima una decisión de estas características? Comencemos por delinear las implicancias que cada una de estas posibles respuestas representa. Imaginemos que frente a –y basándonos en– la recomendación de los expertos de no instalar la fábrica, decidimos considerar como ilegítima la opción que apoya la instalación del emprendimiento contaminante. ¿Cuál es la implicancia de esta consideración negativa? Al hacer esto, estamos considerando prioritaria la decisión de los expertos y, además de la consabida crítica epistocrática, estaríamos restando autonomía a la decisión soberana de los asuntos públicos.

La situación mejora un poco cuando consideramos la otra opción, la de considerar de todos modos legítima la decisión instalar la fábrica, incluso con el rechazo del grupo de expertos. En este punto conviene ser precisos. El hecho de que se apruebe una decisión, por parte de los ciudadanos, que fue originalmente desestimada por los expertos no hace, por supuesto, desaparecer el riesgo que entraña. Tampoco creemos que esta situación haga necesariamente ilegítima a la decisión. Para ilustrar esto podemos pensar casos análogos de nuestra vida cotidiana. Pensemos por ejemplo en la figura del “consentimiento informado”, propia de ámbitos como la medicina. Esta figura

institucional busca reconocer la autonomía del paciente, la cual se manifiesta en la posibilidad que tiene éste de aceptar o no el tratamiento prescrito por el médico, el cual cumple el rol de una figura de autoridad epistémica²⁶⁶.

Una situación similar se puede plantear con la del grupo de ciudadanos que deciden desoír el consejo experto. Los ciudadanos que deliberan y que aceptan, a pesar de todo, la instalación podrían estar apelando a alguna forma plural del consentimiento informado. Ahora bien, ¿cómo repercute esto desde la perspectiva de la legitimidad? De acuerdo con nuestra posición, una decisión así no pierde legitimidad política —es producto de una deliberación entre ciudadanos—, pero padece de (al contrario de lo que sucedía con la figura de la plusvalía epistémica a la que hacíamos referencia más arriba) de un *déficit epistémico*. La consecuencia más importante de este déficit que señalamos es que la decisión queda abierta a un cuestionamiento permanente en función de los riesgos que implica. Así, los ciudadanos de nuestro ejemplo deberían estar dispuestos, por ejemplo, a exigir el cese de las actividades de la fábrica en el caso de confirmarse los diagnósticos que realizaran los expertos.

Parecería que este rodeo nos alejó de la cuestión que veníamos considerando, el tercero y último momento de la dinámica de legitimidad, el *momento político*; sin embargo, toda esta digresión, como intentaré mostrar enseguida, resulta necesaria para plantear los requisitos de este momento. Previamente dijimos que es en este momento en donde se toma la decisión política, la cual, de acuerdo con la cláusula de la prioridad de los argumentos políticos, debería respetar una justificación prioritariamente política, esto es: la decisión debería ser tomada en base a argumentos políticos. Para simplificar la cuestión y hacerla comprensible, tomemos sólo una de las posibles variantes de decisión que podemos encontrar que acabamos de analizar para mostrar la función de este momento.

Retomaremos una de las alternativas que mencionamos, aquella en el cual los ciudadanos, apoyándose en el conocimiento experto, deciden no aceptar la instalación de la fábrica. Cuando comentamos esta posible solución dijimos que esta decisión revestiría de legitimidad política y tendría además un valor agregado desde el punto de vista epistémico al que denominamos como *plusvalía epistémica*. Este escenario nos

²⁶⁶ Américo Schwartzman piensa la figura de la “licencia social”, la cual implica incorporar un “aval ciudadano” de la población sobre la instalación de fábricas como las que describimos en el ejemplo, como una instancia análoga al consentimiento informado o, más precisamente, como “consentimiento informado comunitario”. Schwartzman, A., *Deliberación o dependencia. Ambiente, licencia social y democracia deliberativa*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013, p. 59

pareció el caso más cercano a lo que podemos llamar como la mejor respuesta posible. Ahora bien, ¿cómo formularíamos esta decisión en términos que satisfagan la cláusula de la prioridad de los argumentos políticos? O lo que resulta lo mismo: ¿qué valor político puede expresar esta decisión? *Prima facie*, podríamos decir que una decisión como la que estamos describiendo coincide con el derecho de los ciudadanos a gozar de un ambiente sano y que no ponga en riesgo su vida, ni la de generaciones futuras²⁶⁷. En este sentido la protección a la vida es un derecho político reconocido por el Estado y con cuya observancia se encuentra comprometido.

* * *

En este capítulo hemos presentado nuestro criterio de legitimidad para la versión epistémica de la democracia deliberativa. Creemos haber propuesto una opción que atiende con detalle al elemento propiamente epistémico, y que propone una concepción del conocimiento lo suficientemente amplia como para encarar y tratar algunos de los problemas actuales más acuciantes que afectan hoy a las democracias. Dicho criterio pertenece a la familia de los procedimentalismos y más particularmente a aquellos que se denominan como epistémicos. Esto es, consideramos que el procedimiento deliberativo tiene que ser conjugado con una instancia sustantiva epistémica en función de producir la mejor decisión posible. Esa dimensión referida al conocimiento, como intentamos argumentar previamente, debe considerar la dimensión relativa al juicio experto. Tal como señalamos, eso no implica, necesariamente, que esa apelación conlleve un riesgo de epistocracia.

Como quedará a estas alturas claro, el trabajo que hemos desarrollado en las páginas anteriores, y más precisamente en el capítulo que acabamos de concluir, es un ejercicio de razonamiento prescriptivo en el que intervienen, como pudimos apreciar, elementos hipotéticos para ilustrar los diversos aspectos y condiciones normativos. A pesar de lo problemático del planteamiento hipotético para los casos normativos, creemos haber

²⁶⁷ El artículo 41 de nuestra Constitución Nacional establece lo siguiente: “Todos los habitantes gozan del derecho a un ambiente sano, equilibrado, apto para el desarrollo humano y para que las actividades productivas satisfagan las necesidades presentes sin comprometer las de las generaciones futuras; y tienen el deber de preservarlo. El daño ambiental generará prioritariamente la obligación de recomponer, según lo establezca la ley. Las autoridades proveerán a la protección de este derecho, a la utilización racional de los recursos naturales, a la preservación del patrimonio natural y cultural y de la diversidad biológica, y a la información y educación ambientales. Corresponde a la Nación dictar las normas que contengan los presupuestos mínimos de protección, y a las provincias, las necesarias para complementarlas, sin que aquéllas alteren las jurisdicciones locales. Se prohíbe el ingreso al territorio nacional de residuos actual o potencialmente peligrosos, y de los radiactivos.”

captado conceptualmente el problema que nuestro criterio pretende solucionar y, en la medida de lo posible, hemos propuesto una solución de naturaleza conceptual.

CONCLUSIONES

Nuestro objetivo en la presente tesis fue formular y justificar un criterio propio de legitimidad par el modelo epistémico de la democracia deliberativa. Esta tarea implicó un repaso no sólo por los planteos tradicionales de la democracia deliberativa, sino que nos llevó a reconsiderar algunos conceptos fundamentales de la reflexión política contemporánea. Por eso, antes de precisar las conclusiones a las que hemos llegado en lo tocante a la formulación de dicho criterio, creemos necesario destacar la importancia de algunos momentos previos de ese recorrido que fueron necesarios antes de esa formulación.

Comencemos por la naturaleza normativa de nuestro trabajo aquí desarrollado. Al hablar de la cuestión de la legitimidad en la democracia deliberativa nos estamos refiriendo necesariamente a un tipo de acercamiento filosófico preciso y a una forma particular de entender la tarea de la filosofía política, estamos aludiendo al enfoque normativo. A lo largo de las páginas previas hemos destacado, una y otra vez, el carácter normativo del proyecto que teníamos entre manos, pero quizás podemos ahora detenernos a aclarar la significación de la tan mentada dimensión normativa. Un proyecto teórico prescriptivo apunta a justificar alguna dimensión del *deber ser*. Su objetivo no se agota en una descripción de las condiciones realmente existentes de un estado de cosas, sino que pretende avanzar en el diseño de lo que sería una situación más justa o racional. Esa es justamente su razón de ser: argumentar a favor de un determinado estado de cosas que no se verifica en el ser y que, de verificarse, podría reportar estándares más altos de racionalidad o simplemente de justicia. Al comprometernos en una tarea como la que estamos describiendo estamos actualizando aquella función que John Rawls le asignó a la filosofía política de ser una utopía realista y de investigar los límites de la posibilidad política practicable.

Nuestra investigación se circunscribió a un ámbito preciso y limitado de la reflexión teórico-política en general y prescriptiva en particular: la cuestión de la democracia contemporánea. Al tratar la dimensión del deber ser en el contexto de una discusión teórica sobre la democracia estamos hablando de condiciones que harían mejores a nuestras democracias. La puerta de entrada que elegimos para pensar estas condiciones de la democracia fue, en nuestro caso, analizar la cuestión de la legitimidad de las decisiones colectivas en el contexto de un modelo teórico en particular: el planteo epistémico de la democracia deliberativa. Antes de avanzar en las conclusiones

específicas de nuestro trabajo, conviene una palabra sobre este planteo que tomamos como objeto de estudio.

El problema de la legitimidad siempre fue un tema que obsesionó a los pensadores de esta corriente, desde sus más tempranos planteos hasta sus más actuales desarrollos. Nuestro trabajo se encuadra claramente en esta línea de reflexión. Es más: no sólo creemos que la democracia deliberativa en general es una de las mejores estrategias para pensar la cuestión de la legitimidad de las decisiones colectivas, sino que además consideramos que la variante epistémica tiene una ventaja considerable sobre las versiones deliberativas que no consideran el rol y la importancia del conocimiento en la deliberación. Tal como hemos tratado de argumentar en su momento, atender a la dimensión epistémica que implica la deliberación permite encauzar el intercambio de argumentos de una manera que una deliberación que no atendiera a esta dimensión no podría lograr.

Esto es, atender a las dimensiones intra y extradeliberativas del conocimiento que mencionamos en su momento tiene un efecto de *depuración* en la argumentación de los ciudadanos que permite no sólo ordenar las razones que se esgrimen, sino además esclarecer los motivos y las implicancias de esas razones. Esto tiene, por supuesto, repercusiones en la legitimidad de las decisiones colectivas. Al generar decisiones que pueden presentar un grado más alto de reflexividad y de justificación es posible pensar que éstas pueden contar con más adhesión de los ciudadanos y fortalecer el ideal de legitimidad democrático.

Si nuestra intuición es correcta, la potencialidad de esta variante para pensar la cuestión de la legitimidad es inmensa. Si la democracia deliberativa representaba un avance en la manera de concebir la legitimidad de las decisiones colectivas sobre los planteos puramente agregativos, a la luz de los argumentos que propusimos en estas páginas parece razonable suponer que la democracia deliberativa en su vertiente epistémica puede pensarse también como un avance por sobre los planteos deliberativos no epistémicos. El avance que creemos ver estriba en la formulación de una noción de legitimidad más robusta, más exigente en términos normativos y más compleja en lo tocante a la consideración de los elementos que intervienen en la deliberación.

Como mencionamos previamente, la meta más importante que nos propusimos en este trabajo fue presentar un criterio de legitimidad para la variante epistémica de la democracia deliberativa. Llamamos criterio epistémico de legitimidad amplio a ese criterio. La importancia de dicho criterio reside, a nuestro juicio, en tres aspectos

importantes para la reflexión política en general y democrático-deliberativa en particular.

En primer lugar, nuestro criterio representa una manera alternativa de pensar la forma de evitar una caída en formas de gobierno epistocráticos. Hicimos propia la preocupación que se patentizó de manera contundente en la obra de David Estlund, y en la formulación de nuestro criterio intentamos repensar este problema. Siempre que en la consideración política entra en juego el rol y la implicancia del saber, caer en alguna forma de epistocracia resulta un riesgo siempre latente, sobre todo al considerar la cuestión de la legitimidad. Si lo que otorga legitimidad es el grado de corrección de una decisión, ¿por qué no dejar esa decisión en manos de los expertos, quienes pueden garantizar el grado más cercano de aproximación a esa corrección? Esta es la pregunta que resuena como un canto de sirena en los planteos epistocráticos y que debemos evitar si queremos preservar el carácter democrático de la legitimidad de las decisiones colectivas. Creemos que nuestro criterio puede sugerir una respuesta a este desafío.

Para esto creímos necesario, en primer lugar, realizar una disección de los elementos que intervienen en una deliberación y bajo qué forma argumentativa se presentan. Esto nos permitió dilucidar más precisamente un orden de prioridades del tratamiento de los argumentos que permitiera a su vez conjugar los aspectos cognitivos con los democrático-deliberativos. El problema que nuestra iniciativa soluciona reside en que las versiones anteriores de la legitimidad en la perspectiva epistémica de la democracia deliberativa parecían poner en un pie de igualdad a todos los argumentos posibles que surgen en una deliberación. El riesgo de esta postura es, de acuerdo con nuestro planteo, caer en alguna forma de inconmensurabilidad entre los argumentos. Un argumento político y un argumento religioso tienen referencias absolutamente distantes y no es posible encontrar un punto en común entre estos. Y si bien no es posible evitar el encuentro de estos argumentos, sólo resta poder tratarlos en la especificidad que cada un demanda y, sobre todo, en relación con la cuestión sobre la que se debe decidir.

Esto nos lleva a la segunda consideración que nuestro criterio (y todo el proyecto que representa esta tesis) implica. Creemos que hablar de una dimensión epistémica y de una dimensión democrática es plantear la relación entre conocimiento y poder desde una perspectiva distinta al planteo filosófico más habitual. Esta relación ha sido un tópico recurrente en las reflexiones filosóficas contemporáneas, sobre todo en aquellas que encuentra inspiración en autores relacionados con el pensamiento crítico (como es el caso de la obra de Michel Foucault). Nuestro enfoque resulta diferente por varias

razones. En primer lugar, se trata de un proyecto normativo; nuestra intención no es dar cuenta de las diversas formas históricas que los miembros del binomio poder y conocimiento se entretajeron a lo largo de la historia, sino que nuestra meta fue proponer una determinada manera de entender esa relación de modo que pueda resultar apropiada para pensar la cuestión de la legitimidad democrática. En segundo lugar (y relacionado con lo anterior), nuestro ámbito de análisis estuvo enfocado exclusivamente en el problema de la democracia contemporánea. Nuestro análisis no se centró en ninguna institución en particular, sino que presentamos un ejercicio especulativo de corte normativo destinado a tematizar un aspecto en especial de la democracia contemporánea, su concepto de legitimidad, desde una perspectiva particular: la variante epistémica de la democracia deliberativa.

Por último, la importancia de una consideración de los elementos epistémicos en las democracias contemporáneas (y nuestro proyecto es un intento de contribuir a esta discusión) estriba en las exigencias prácticas de las democracias de nuestro tiempo. En varias ocasiones durante este trabajo hemos defendido una justificación de tipo pragmática de la incorporación de elementos epistémicos en el análisis de la legitimidad: integrar la cuestión del conocimiento a la toma colectiva de decisiones puede ayudar a generar mejores decisiones de las que tendríamos si no lo incorporásemos; este aspecto es decisivo, a nuestro juicio, en la cuestión de la evaluación de la legitimidad de esas decisiones. Ahora quizás convenga aclarar una cuestión a la que previamente no pudimos atender apropiadamente. Luego de presentar nuestro criterio de legitimidad epistémico creemos necesario aclarar que tal vez éste no sea apropiado para resolver todas las cuestiones que surjan en una democracia actual. Por el contrario, creemos que el mismo debe tener una función restringida a aspectos y temas particulares de la discusión democrática.

Tal como quedó claro con la elección de nuestro ejemplo, desarrollado en el último capítulo, este modelo de legitimidad podría presentarse particularmente pertinente para cuestiones relativas a problemas medioambientales o cuestiones de bioética que exijan una resolución democrática. Es en estos casos donde se dan las conjunciones de los distintos tipos de conocimiento y sus respectivos niveles que desarrollamos previamente. Tal vez pueda verse en el restringido espectro de nuestro criterio de legitimidad una falencia insalvable, sin embargo, creemos que en este ámbito acotado radica su valor propio. La especificidad de algunas problemáticas que afectan a nuestras

democracias y que exigen una resolución democrática necesitan también de un planteo específico.

BIBLIOGRAFÍA

- Alles, N., “Verdad moral y democracia en Carlos Nino. Consideraciones sobre el constructivismo, el conocimiento moral y la deliberación”, *ISONOMÍA Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México D.F., N° 44, 2016
- Anderson, E., “An Epistemic Defense of Democracy: David Estlund's Democratic Authority”, *Episteme*, Vol 5, N° 01, 2008
- Arendt, H., “¿Qué es la autoridad?” en Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ed. Península, Barcelona, 1996
- *Arguments from Ignorance*, University Park, The Pennsylvania State University, 1996
- Aristóteles, *Política*, Gredos, Traductor: Manuela García Valdés, Madrid, 1988
- Atienza, M., “Sobre la única respuesta correcta”, *Jurídicas*, Vol. 6, N° 2, 2009
- Benhabib, S., “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy” en Benhabib, S. (ed), *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996
- Bird, C., *An Introduction to Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006
- Bobbio, N., *Estado gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, FCE, México, 1989
- _____ *Teoría general de la política*, Trotta, Madrid, 2009, p. 160
- Bohman, J., “The Coming of Age of Deliberative Democracy”, *The Journal of Political Philosophy*: Vol. 6, N° 4, 1998
- Cattani, A. *Los usos de la retórica*, Alianza, Madrid, 2003
- Chambers, S., “Deliberative democratic theory”, *The Annual Review of Political Science*, N° 6, 2003
- Cheresky, I., *El nuevo rostro de la democracia*, FCE, Buenos Aires, 2015
- Cohen, J., “An Epistemic Conception of Democracy”, *Ethics*, Vol. 97, No. 1, 1986
- _____ “Deliberation and Democratic Legitimacy” en Bohman, J, Rehg, W. (ed), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, MIT Press, Cambridge (MA), 1997

- Coicaud, J.-M., *Lagitimidad y política. Contribución al estudio del derecho y de la responsabilidad política*, Homo Sapiens, Rosario, 2000
- Del Aguila, R., *Manual de Ciencia Política*, Trotta, Madrid, 2008, p. 140
- Estlund, D., *La autoridad democrática. Los fundamentos de las decisiones políticas legítimas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011
- Fishkin. Ver Fishkin, J., *When the People Speak. Deliberative Democracy and Public Consultation*, Oxford University Press, Oxford, 2009
- Freeman, S., *Rawls*, Routledge, Oxford, 2007
- Galli, C., *El malestar de la democracia*, FCE, Buenos Aires, 2013
- Gaus, G., “Reason, justification and consensus” en Bohman, J, Rehg, W. (ed), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, MIT Press, Cambridge (MA), 1997
- Goldman, A., *Knowledge in a Social World*, Oxford University Press, Oxford, 1999
- _____ “Experts: Which Ones Should You Trust?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXIII, No. 1, 2001
- Green, L., *The authority of the state*, Clarendon Press, Oxford, 1988
- Guariglia, O. y Vidiella, G., *Breviario de ética*, Edhasa, Buenos Aires, 2011
- Gutmann A., y Thompson D., *Why deliberative democracy?*, Princeton, PUP, 2004
- _____ *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1996
- Habermas, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991
- Habermas, J., *Teoría y praxis*, Altaya, Barcelona, 1994
- Habermas, J., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998
- Habermas, J. “Tres modelos normativos de democracia” en Habermas, J., *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999
- Held, D., *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid, 2001
- Hobbes, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de un república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 2002
- _____ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2012

- Landemore, H., “Democratic Reason. The Mechanisms of Collective Intelligence in Politics” en Landemore, H., y Elster, J. (eds) *Collective Wisdom. Principles and Mechanisms*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012
- Lariguét, G., “Prudencia, dilemas morales y respuesta correcta” en López, D., Alby, J.C. y Yuán, Ma. S., *Verdad, lenguaje y acción. Problemas filosóficos en torno al conocimiento y la sabiduría*, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 2014
- Lintott, A., “Aristotle and Democracy”, *The Classical Quarterly*, Vol. 42, No. 1, 1992
- List, C. & Goodin, R., “Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol 9, N° 3, 2001
- Manin, B., “On Legitimacy and Political Deliberation”, *Political Theory*, Vol. 15, N° 3, 1987
- Mansbridge, J. et al, “The Place of Self-Interest and the Role of Power in Deliberative Democracy”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 18, N° 1, 2010
- Martí, J.L. *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*, Marcial Pons, Madrid / Barcelona, 2006
- Martin, R., “Political obligation” en Bellamy, R. & Mason, A. (eds), *Political concepts*, Manchester University Press, Manchester y New York, 2003
- Misak, C., "Truth and Democracy: Pragmatism and the Deliberative Virtues" en Geenens, R. & Tinnevelt, R. (Eds.) *Does Truth Matter? Democracy and Public Space*, Springer, New York, 2009
- Nino, C., *Ética y Derechos Humanos*, Editorial Astrea, Buenos Aires, 1989
- _____ *La constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona, 2003
- Pasquino, G., *Nuevo curso de ciencia política*, FCE, México
- Peter, F., *Democratic Legitimacy*, Routledge, Nueva York, 2009
- Platón, *Diálogos I*, Gredos, Traductor: J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Madrid, 1982
- Platón, *Diálogos IV. República*, Gredos, Traductor: Conrado Eggers Lan, Madrid, 2007 [1982]

- Poratti, A., Teoría política y práctica política en Platón en Borón, A. (comp), *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, CLACSO, Buenos Aires, 1999
- Przeworski, A., *¿Qué esperar de la democracia? Límites y posibilidades del autogobierno*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2016
- Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, FCE, Buenos Aires, 1995
- _____ *Liberalismo Político*, Crítica, Barcelona, 1996
- _____ *La justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Buenos Aires, 2004
- Raz, J., *La autoridad del derecho. Ensayos sobre derecho y moral*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1985
- Rousseau, J.-J., *El contrato social. Discursos sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Losada, Buenos Aires, 2013 [1988]
- Schmitt, C., *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, Granda: Comares, 2004
- Schumpeter, J., *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Folio, Barcelona, 1996
- Schwartzman, A., *Deliberación o dependencia. Ambiente, licencia social y democracia deliberativa*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013
- Searle, J., *La construcción de la realidad social*, Paidos, Barcelona, 1995
- Seidel, M., “Throwing The Baby Out With The Water: From Reasonably Scrutinizing Authorities To Rampant Scepticism About Expertise”, *Informal Logic*, Vol. 34. N° 2, 2014
- Sharples, R. W., “Plato on Democracy and Expertise” en *Greece & Rome*, Vol. 41, N° 01, 1994
- Skinner, Q., *El nacimiento del Estado*, Gorla, Buenos Aires, 2003
- Talisse, R., *Democracy and Moral Conflict*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009
- Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libros I-II, Gredos, Traductor: Juan José Torres Esbarranch, Madrid, 1990
- Urfalino, P., *Cerrar la deliberación. Teoría de la decisión colectiva*, Prometeo, Buenos Aires, 2013.

- Vidiella, G., “Democracia e igualdad política” en Montero, J. y Garreta Leclercq (comps.), *Derechos humanos, justicia y democracia en un mundo transnacional*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2009
- Waldron, J., The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's Politics, *Political Theory*, Vol. 23, N°. 4, 1995
- Weber, M. “Socialism” en Peter Lassman (ed), *Weber Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 275
- _____ “La política como vocación” en Weber, M. *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2000
- _____ *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, Madrid, 2002
- White, R., “Epistemic Subjectivism”, *Episteme*, Vol 4, N° 01, 2007

DOCUMENTOS

- CÁMARA DE SENADORES DE LA NACIÓN, 14° Reunión - 9° Sesión ordinaria - 14 y 15 de julio de 2010, VERSIÓN TAQUIGRÁFICA <http://www.senado.gov.ar/parlamentario/sesiones/13-10-2010/19/downloadTac>
- Protocolo De Cartagena Sobre Seguridad De La Biotecnología Del Convenio Sobre La Diversidad Biológica. <http://www.conacyt.mx/cibiogem/images/cibiogem/comunicacion/publicaciones/cartagena-protocol-es.pdf>