



Concepciones epistémicas y concepciones doxásticas de la democracia

Andrea Greppi

Universidad Carlos III de Madrid

agreppi@der-pu.uc3m.es

Resumen

Una respuesta muy plausible a la pregunta sobre su justificación, consiste en decir que la democracia es el método más adecuado para tomar decisiones que satisfagan los intereses de los ciudadanos. Siguiendo una estrategia tan simple como esta, muchas teorías democráticas asumen un reclamo epistémico. Otras teorías, en cambio, siguen un camino diferente, pues explican y justifican la adopción de procedimientos democráticos por el derecho que tienen los ciudadanos a tomar parte en la formación de la voluntad colectiva. Si las primeras teorías pueden describirse como epistémicas, las segundas pueden llamarse doxásticas, porque en ellas la legitimidad no depende en la corrección de las decisiones, sino de la mera expresión de preferencias. El objetivo de este trabajo es trazar esta distinción. La hipótesis es que cada uno de estos dos enfoques se conecta con una diferente manera de entender las fuerzas motivacionales que respaldan la formación de una esfera pública democrática.

Palabras clave

Democracia deliberativa, teoría de la democracia, razón pública, constructivismo político, verdad.

Epistemic and doxastic conceptions of democracy

Abstract

A very plausible answer to the question about its justification, is that democracy is the most appropriate method to take decisions that meet citizens' interests. By following this quite simple strategy, many democratic theories embrace an epistemic claim. Nonetheless, many other theories follow a different path. They explain and justify the adoption of democratic procedures appealing to the right of citizens to participate in the formation of a collective will. If former theories are epistemic, the later may be called doxastic, because legitimacy does not depend on the correctness of decisions, but on the mere expression of preferences. The aim of this paper is to sketch this distinction. The hypothesis is that each of these two approaches is connected with a different understanding of the motivational forces that sustain a democratic public sphere.

Keywords

Deliberative democracy, democratic theory, public reason, political constructivism, truth.

1. Opinión democrática y verdad

El debate sobre las cualidades epistémicas del método democrático ha ido ganando terreno en los últimos tiempos. Aunque se trata en el fondo de una vieja cuestión (Arendt, 2003; Beiner, 2008), hay varias razones que explican este renovado interés. La inquietud por la calidad de las decisiones democráticas es comprensible en sociedades cada vez más complejas, en las que se requieren niveles crecientes de competencia técnica, que no están al alcance de la mayor parte de los ciudadanos. Por otra parte, en la sociedad de la información, aumenta la potencia y se vuelven más sutiles y penetrantes los medios de condicionamiento de la opinión. En estas condiciones, el peligro es doble: de un lado, el incremento exponencial de la cantidad de información circulante dificulta la formulación de un juicio responsable; de otro, se incrementan los márgenes en los que los poderosos pueden ejercer con éxito la facultad de condicionar la voluntad ajena. Se entiende así que la referencia a la verdad se haya convertido en un punto de referencia central para la reconstrucción crítica de los procesos de legitimación democrática.

En la teoría democrática reciente, la apelación al factor epistémico ha sido explícita en algunos casos. Así, por ejemplo, en su reconstrucción del constitucionalismo democrático, Carlos Santiago Nino pone el énfasis en la capacidad de los procedimientos para el conocimiento de los intereses propios y ajenos, en el papel que juegan en ellos los argumentos basados en razones y no en factores emocionales, para la detección de errores fácticos y lógicos, y sobre todo para “conducir al individuo hacia la imparcialidad”¹. Otras veces, en cambio, el factor epistémico queda en segundo plano. Por ejemplo, si Jon Elster puede identificar tres lógicas distintas para la adopción de decisiones —la deliberación, la negociación y el voto— es porque presume que la deliberación conduce *por sí misma*, al menos en algunos casos felices, a la formación de acuerdos que todos los participantes en la deliberación podrán aceptar libremente (Elster, 2001:18-19; Besson y Martí, 2006a: XVII; Weinstock y Kahane, 2009: 2). Se discutirá, a continuación, si el acuerdo final al que se llega mediante la transformación virtuosa de las preferencias coincide o no con la *verdad*, conforme a alguna concepción plausible del término *verdad*, pero parece que éste es un problema ulterior. *En el nivel de las formas de gobierno*, que es donde en principio se sitúa la distinción de Elster, estamos suponiendo que las decisiones colectivas basadas en el método de la deliberación son cualitativamente distintas de aquellas basadas en la negociación y/o el voto.

Cabe preguntarse enseguida si basta la adhesión a la tesis epistémica para situarnos en un territorio caracterizado por la aparición de una *nueva* concepción de la democracia, distinta a la *vieja* democracia liberal y representativa². La cuestión no

¹ Nino, 1997: 166-178. Un elenco análogo de las virtudes de la deliberación aparece en Martí, 2006: 193 ss. Sobre cómo la deliberación favorece la superación de los desacuerdos (morales), véase entre muchos otros Gutmann y Thompson (2004: 10 ss.).

² Sobre este asunto hay opiniones encontradas. Al final de este trabajo volveré sobre el asunto, pero se pueden mencionar algunas posiciones significativas. A. Gutmann y D. Thompson (2004: 126) quieren mostrar que la democracia deliberativa, a la que atribuyen una connotación epistémica es diferente. Su argumento es que en este tipo de teoría de la democracia “el abanico de razones aceptables [en el proceso de justificación de las decisiones] es más amplio que en otras teorías”. También J.L. Martí (2006b: 28) argumenta que la democracia deliberativa implica necesariamente (una determinada versión de) la tesis epistémica, de donde se desprende que se trata de un modelo *diferente* de otros, como son el liberal, el pluralista y el agonista. J.C. Bayón (2009), en cambio, pone en discusión la asociación entre el ideal deliberativo y la tesis epistémica, cuestionando directamente el rasgo diferencial que Martí y otros le atribuyen. D. Estlund (2008: 10 ss.) elimina las connotaciones *epistocráticas* en la tesis epistémica y la reconduce hacia una forma sofisticada de democracia participativa, que identifica con el modelo del jurado.

es ni mucho menos evidente, como a veces dan a entender sus partidarios. Prueba de ello es que quienes intentan dar ese paso a menudo acaban comprometiéndose con la versión más *fuerte* del ideal epistémico, que reproduce el argumento rousseauniano sobre la infalibilidad de la voluntad general, o intentando defenderse de ella. Las cosas se vuelven algo más sencillas cuando se acepta que la cuestión epistémica no es en realidad del todo ajena a la línea de desarrollo principal de la democracia moderna, liberal y representativa, para entendernos. Así lo entienden quienes piensan —por ejemplo, y contra Elster— que deliberación, negociación y voto no son métodos alternativos para tomar decisiones, sino componentes indispensables en un mismo proceso de formación de la opinión y la voluntad democrática (Follesdall, 2006: 57, 64 ss.). Este planteamiento permite entender que el factor epistémico —la tesis según la cual el procedimiento democrático conduce, por lo general, a la adopción de decisiones *cualitativamente* superiores a otros procedimientos— pueda asociarse también a otras especificaciones del ideal democrático, tanto liberales, como participativas o elitistas. En definitiva, la supuesta novedad del factor epistémico no es tanta como parece.

Pero habrá quien diga, y con buenas razones, que una discusión como ésta no pasa de ser una tormenta en un vaso de agua, una disputa sobre etiquetas. En el fondo, el factor deliberativo ha estado inscrito desde sus orígenes en el desarrollo de la democracia moderna. Algo de esto hay, sin duda, pero creo que hay también otras cosas en juego. Hay, en efecto, una larga serie razones *de fondo*, de carácter contextual, que nos llevan a enfrascarnos en el debate sobre el factor epistémico. Aquí hay algo más que una moda filosófica, o el retorno a un lugar común del pensamiento político. Nos ocupamos de esta cuestión porque nos encontramos ante una serie de indicios absolutamente desconcertantes, de los que no podemos desentendernos y que nos obligan a reconsiderar los marcos teóricos en que, hasta hace tan solo unas décadas, situábamos los procesos de democratización. Las narrativas que sostenían los procesos de construcción de una sociedad democrática y, en particular, la formación de una esfera pública democrática se han vuelto particularmente inestables. Y, en este contexto, parece que no nos queda más remedio que apelar a la verdad, como quiera que se entienda esta noción, o sus distintos equivalentes funcionales, porque necesitamos rehabilitar ese *tribunal de la razón* ante el que se mide —¿se medía?— la legitimidad de las decisiones políticas. Hace ya algún tiempo que se viene hablándose de la presunta *muerte* de la opinión pública y, con ella, del *ocaso* no sólo del cuarto poder, el poder de las ideas. El entorno social y político en que se mueven los sistemas políticos democráticos ya no se corresponden con las exigencias de una *sociedad abierta*. Faltan las condiciones mínimas para que el ciudadano y el público en general lleguen a formarse una *opinión autónoma*. No importa tanto, al menos en este momento, determinar si esta transformación se ha cumplido, si puede ser revertida y, por tanto, si ha habido cierta precipitación a la hora de hacer la declaración de fallecimiento, como observar que hay una amplísima serie de factores, puramente objetivos, que nos llevan a poner en duda que el Tribunal de la opinión —con mayúsculas, como querían nuestros progenitores ilustrados— pueda realmente estar a la altura de lo que esperamos de él: la creciente ingobernabilidad de las sociedades contemporáneas, la brutal compresión populista del espacio público, la especialización de los saberes, el ocaso de la función orientadora de los intelectuales y, en definitiva, el agotamiento del proyecto ilustrado de educación universal que ha inspirado en los dos últimos siglos las revoluciones democráticas.

En suma, la premisa de estas páginas es que está pendiente un nuevo ajuste de cuentas con el clásico problema de las relaciones entre democracia y verdad. A esto responde la renovada atención de la teoría por esta cuestión. Necesitamos mostrar —por decirlo en los términos de la teoría del discurso— que la

institucionalización de la esfera pública, mediante una estructura constitucional de reglas para la formación de la opinión y la voluntad, no sólo es valiosa porque satisface el valor de la autonomía política de los ciudadanos, sino además porque es un instrumento eficaz para la resolución de problemas en el común interés de todos los afectados³. En un entorno social y político en que los procedimientos de decisión democrática no pudieran atender al objetivo básico de la integración social no sería difícil explicar la desafección y la apatía de los ciudadanos respecto del sistema político. Y, por consiguiente, su deslegitimación. En una situación así, la democracia se vuelve frágil, queda inerme frente a la imposibilidad de cubrir un persistente déficit motivacional, que a su vez sigue alimentando su progresivo declive. ¿Cómo pedir a los ciudadanos que se la tomen en serio si resulta que las instituciones deciden sistemáticamente *mal*, en el sentido de que no son capaces de responder ni a las preferencias subjetivas de los ciudadanos, ni a sus intereses reales? Por su parte, ¿qué pueden hacer las instituciones cuando se dan cuenta de que carecen de recursos para corregir sus propios errores? ¿Qué puede hacerse para revertir este círculo vicioso de desconfianza y degradación institucional? ¿En qué medida, y con qué límites, los procedimientos de decisión democrática pueden convertirse en instrumentos útiles para poner en marcha procesos de aprendizaje individual y colectivo, el tipo de procesos reflexivos sin los cuales no cabe esperar una regeneración del proceso de consolidación democrática? Preguntas como éstas nos sitúan de lleno en el debate sobre las cualidades epistémicas del método democrático.

No es éste el lugar para hacer un tratamiento analítico de estas cuestiones, que tienen muchas caras. Tampoco parece que sea el caso de indagar ni en la historia de las relaciones entre verdad y la política, ni en la historia de sus contrarios, la mentira, la manipulación y el secreto. Nada se dirá de los arreglos institucionales más adecuados para promover la calidad de las decisiones, si es que existen. Más modestamente, mi intención es explorar la distinción entre las doctrinas que incluyen la verdad —alguna clase de verdad— como un elemento central en la explicación del funcionamiento y en la justificación de sus principios básicos y las doctrinas que, por el contrario, se abstienen de establecer un nexo conceptual entre democracia y verdad. Considero que esta diferenciación no es gratuita, ni irrelevante. Y no lo es porque permite distinguir dos estrategias argumentativas y prácticas sustancialmente diferentes a la hora de dar cuenta del problema de los *motivos* que llevan a los ciudadanos a comprometerse con la democracia, asumiendo las pesadas cargas que supone la disposición a jugar el juego de la democracia (Goodin, 2004; Elster, 2004). De este modo, y respecto de las cuestiones que he apuntado inicialmente, mi intención es centrar la atención en el problema —tanto teórico como práctico— de los *resortes* que llevan a la formación de una esfera pública democrática o que, por el contrario, acaban llevándola a la ruina.

En lo que sigue, propongo pues una descripción del problema en función del cual se establece la distinción entre concepciones doxásticas y concepciones epistémicas de la democracia (apdo. II). A continuación describiré cuatro soluciones paradigmáticas a ese problema inicial, dos de las cuales caen del lado doxástico y dos del lado epistémico, así como algunas dificultades que cada una de ellas

³ Cfr. Habermas (1994: 25-27). Presento aquí la tesis epistémica en su versión más amplia e imprecisa, esto es, como un rasgo del *procedimiento democrático en su conjunto*, incluyendo el conjunto de mecanismos institucionales que comprende una constitución democrática, y no solamente al *mero procedimiento de decisión por mayorías*. Naturalmente, luego habría que responder a la pregunta acerca de *dónde* y *quién* delibera y cuál es el *rendimiento* en términos de calidad epistémica de los distintos arreglos institucionales. Ésta sería una discusión distinta. De momento, tomemos la tesis epistémica en su versión más general: la introducción de mecanismos deliberativos, en algún momento del proceso de decisión democrática, incrementa la virtud epistémica del procedimiento.

arrastra (apdos. III a VII). No me interesa tanto argumentar cuál es la mejor respuesta al problema inicial, como se supone que tiene que hacer la política normativa, como insistir, si es que aún hiciera falta, en la importancia de tomar posición sobre este asunto (apdo. VIII).

2. Una paradoja y una distinción

No es difícil enunciar el nudo al que nos enfrentamos en forma de paradoja. De un lado, sabemos que donde hay certeza no hay lugar para democracia. Sólo tiene sentido acudir al método democrático cuando nos enfrentamos a decisiones sobre las que existe diversidad de opiniones e intereses, y cuando carecemos de un método objetivamente cierto para componer las diferencias⁴. Únicamente deliberamos sobre aquello que podría ser de otra manera y votamos sobre aquello en lo que discrepamos. En este sentido, hay democracia porque hay discrepancias, por ejemplo, acerca de quiénes son las personas más capaces para gobernar, o acerca de programas alternativos para la distribución de las cargas y beneficios de la cooperación social. Por el contrario, sería perfectamente inútil deliberar y votar sobre aquello que podemos llegar a conocer con certeza. Cuando surgen discrepancias de esta naturaleza, el camino para resolverlas pasa por otros lugares distintos a la democracia. A nadie en su sano juicio se le ocurriría plantear una deliberación pública y finalmente un plebiscito sobre la *validez* del teorema de Euclides o sobre si Colón *descubrió* América. Pero al mismo tiempo, y éste es el segundo cuerno del dilema, entendemos que el funcionamiento más básico de las instituciones básicas de la democracia y el Estado de derecho —los parlamentos y los tribunales, por ejemplo— presuponen ciertas cualidades del método democrático: en particular, su capacidad para alcanzar cierto tipo de decisiones, aquellas que puedan ser aceptadas y/o resultar aceptables para todos los sujetos afectados por ellas. En otros términos, parece que el funcionamiento regular de las instituciones democráticas presupone cierta disposición de los distintos agentes a plegarse ante ciertos argumentos, a reconocer que unas razones pesan más que otras. Cuando falta completamente esta disposición, el juego de la democracia, con sus reglas y procedimientos, queda completamente vaciado. Se convierte en mera fachada.

El segundo de los dos cuernos del dilema es seguramente el que puede dar pie a mayores controversias. Su formulación más precisa —y sin duda más cínica— la encontramos en un conocido pasaje de Carl Schmitt sobre el parlamentarismo burgués, descrito como lugar privilegiado, y fallido, de discusión pública. Mayorías y minorías, gobierno y oposición —explica Schmitt— deberían confrontarse entre sí y finalmente reencontrarse en la unidad a partir del intercambio de argumentos y contraargumentos. Situado en el centro de la vida política, el parlamento debería poder aproximarse a la *verdad racional*, a la *justa norma*. “La discusión —escribe Schmitt— es lo humano, lo pacífico, lo progresivo, lo contrario a toda clase de dictadura y de poder. La idea de que por medio de una discusión racional puedan componerse justa y pacíficamente todos los conflictos y todas las contradicciones posibles, de que se pueda hablar y dejar hablar de todo, es el supuesto equivalente a la concepción del mundo de este parlamentarismo liberal” (1983, apdo. 24.II.3). El ardid retórico es fácil de adivinar: se trata de contraponer la más alta versión del ideal con la más descarnada visión de la realidad, para descalificar la democracia —“la situación del parlamentarismo es hoy tan crítica porque la evolución de la moderna democracia de masas ha convertido la discusión pública que argumenta en

⁴ La democracia se encuentra en el terreno de las *res dubiae*; cfr. G. Zagrebelsky (2010: 137).

una formalidad vacía⁵— hasta llegar al punto en que empieza a resultar plausible una solución distinta.

Mal que nos pese, el argumento de Schmitt nos deja ante un escollo que no es fácil sortear. Independientemente de cuál creamos que debe ser la sede privilegiada de la deliberación —el viejo Parlamento, la Puerta del Sol o los pasillos de Bruselas, donde las técnicas cooperativas de la *new governance* habrían mostrado su eficacia— no es fácil negar que la discusión basada en argumentos es un componente nuclear de la democracia moderna, aquella que podemos caracterizar, según las tradiciones, como *government by discussion*⁶ o como *gobierno del público en público*⁷. La fuerza del argumento de Schmitt radica precisamente en mostrar que el ideal se tambalea cuando el debate público se degrada hasta resultar implausible. Algo así sucedía en aquellos tiempos, cuando estaba cocinándose la segunda gran transformación de la democracia, con el turbulento paso de la democracia parlamentaria a la democracia de masas⁸. Y todo apunta a que algo parecido podría volver a suceder en el momento presente si viéramos hundirse una serie de condiciones (discursivas) que son esenciales para la formación de una esfera pública democrática. En un entorno en que los ciudadanos han renunciado definitivamente a distinguir entre juicios bien formados y mal formados, la comunicación se convierte en ruido y el juego democrático en una farsa.

Alguien puede insistir en la irrelevancia de la verdad para la democracia argumentando que esta dificultad no es determinante, o no es más que una de las tantas consecuencias de la fisiológica imperfección de la naturaleza humana. Nuestras instituciones deberían valer incluso para un pueblo de demonios, perfectamente refractarios a cualquier intento de establecer la Verdad con mayúsculas. Por tanto, no caigamos en la trampa, no dramaticemos la tensión y, sobre todo, no le concedamos más terreno del debido a los supuestos metafísicos, más o menos disimulados, que asoman en la concepción schmittiana de lo político⁹. Hay margen —ésta es sería su hipótesis— para una teoría de la democracia en la que se reconoce el valor del libre intercambio de argumentos pero no se compromete con la tesis, mucho más fuerte, de que la búsqueda de la verdad es un componente central en la vida pública.

Hay buenas razones para intentar zanjar la cuestión en este punto. Puede afirmarse, por ejemplo, que el ámbito de la argumentación racional tiene un alcance limitado: aunque se admita que existen mecanismos de control racional para los juicios de valor derivados, el disenso acaba siendo insalvable cuando afecta a las opciones valorativas últimas. Para discriminar entre juicios en los que el entendimiento racional es posible y juicios en los que la búsqueda del consenso está abocada al fracaso —o, en otras palabras, para distinguir entre juicios de hecho y juicios de valor y, *por consiguiente*, entre disputas genuinas y meras disputas verbales— el ciudadano cuenta con el asesoramiento del filósofo, que se encarga de la esforzada tarea de la crítica de las ideologías mediante la clarificación del

⁵ Cabe la posibilidad —sugería sibilinamente Schmitt (1996: 3), sin ningún pesar— de que a estas alturas, “después de todo”, la época de la discusión deba darse por concluida.

⁶ En el texto citado, Carl Schmitt se remonta a Guizot y Constant. Jane Mansbridge (2006: 113-114), en cambio, atribuye el origen de esta expresión a Harold Laski.

⁷ Vista así, la democracia moderna no es sino el reflejo del ideal kantiano de la publicidad (Bobbio, 1991: 85).

⁸ Junto a la diatriba schmittiana, véase también Pareto (1999). Sobre las *transformaciones*, y su significado, cfr. Dahl (2002). Sobre la distinción entre democracia parlamentaria y de masas, Manin (1998).

⁹ Ésta es, precisamente, la reacción de Kelsen (1988a: 103) ante la provocación schmittiana del año '23.

lenguaje. A pesar de los éxitos que a veces se alcanzan por esta vía, y de la nobleza de las intenciones, nada nos garantiza que esta estrategia no acabe llevando a la melancolía, tanto de los pacientes como de los terapeutas, si al final resulta que los mejores argumentos, los más claros y coherentes, no encuentran en el foro público mejor acogida que los peores. Un resultado, como sabemos, bastante probable y ante el que poco tendrá que replicar quien quiera ser escéptico hasta el final. Para no contaminar la categórica distinción entre juicios de hecho y juicios de valor, su tesis sería que las opciones valorativas últimas se asumen y/o se rechazan sin más, por la mera convicción, sin que haya argumentos de ningún tipo que puedan oponerse desde fuera a la mera preferencia subjetiva. Eso implica, una vez que nos trasladamos al plano de la discusión pública, que todos los argumentos basados en juicios de valor, no sólo son legítimos, sino que además merecen el mismo tratamiento. Y cuando se comprueba que las mejores y las peores razones corren la misma suerte al ser sometidas al tratamiento preventivo habitual que les dispensa la trituradora mediática, lo único que el escéptico podrá decir al respecto es que la insensibilidad a las buenas razones “no le gusta”.

Sin rendirse a aceptar la posibilidad de que existan argumentos mejores que otros, el escéptico podrá defenderse con un nuevo ejercicio analítico, mostrando la diferencia entre el componente semántico y el componente evaluativo y/o expresivo de los juicios morales, ambos estrechamente entrelazados en algunos juicios que resultan ser, considerados con la debida atención, particularmente densos. La tesis aquí consiste en afirmar que en relación con el primero de estos dos factores sí cabe predicar la verdad y/o falsedad, mientras que el segundo escapa a esta posibilidad. Y podríamos dejar las cosas en este punto si no fuera porque, tanto en la teoría como en la práctica, resulta mucho más difícil de lo que parece establecer líneas de demarcación precisas, públicamente reconocibles y reconocidas, entre estas dos regiones del lenguaje. Es un lugar común de la filosofía contemporánea afirmar que la diferencia entre lo analítico y lo sintético no es tan obvia como se podría pensar, pues no existe certeza que no esté permanentemente abierta a una posible reelaboración discursiva.

Pero todas estas son cuestiones marginales respecto de nuestro argumento central. Lo que interesa destacar es la diferencia entre dos estrategias básicas para responder al desafío lanzado por Schmitt al afirmar que, sin una mínima orientación a la verdad, los procesos de legitimación democrática se convierten en una farsa: el primero toma la *mera opinión* de los ciudadanos, expresada bajo determinadas condiciones, como criterio para medir la legitimidad de las decisiones; el segundo incluye en cambio una referencia a la *corrección* del juicio. Podemos llamar *epistémico* al segundo de estos dos enfoques y, con una denominación menos frecuente, *doxástico* al primero. Y podemos asociar también cada uno de estos enfoques —retomando las consideraciones anteriores— a dos respuestas paradigmáticas al problema de la motivación de los ciudadanos, de las razones que respaldan su compromiso con las reglas del juego democrático: en la perspectiva epistémica, los procedimientos democráticos son aceptados por su capacidad para descubrir las decisiones correctas, aquellas que pueden razonablemente contar con el consenso de todos; en la perspectiva doxástica, en cambio, la aceptación del método democrático se explica fundamentalmente por su capacidad para resolver disputas sobre intereses y derechos, *dada la irreductible disparidad entre las opiniones de los ciudadanos*.

Antes de pasar a describir algunos ejemplos significativos de estas dos opciones, me interesa subrayar que la distinción entre concepciones epistémicas y doxásticas se superpone parcialmente, pero no es idéntica a otras similares que suelen manejarse en los debates de este tipo. No coincide, en primer lugar, con las

distinciones habituales entre concepciones sustantivas y procedimentales de la democracia, o entre concepciones deliberativas y agregativas. En general, se diría, las concepciones epistémicas prestan una mayor atención a la dimensión sustantiva de la democracia y, por tanto, ponen un mayor énfasis en la importancia de la deliberación en torno a los principios y valores que informan el contenido concreto de las decisiones; por el contrario, parecería que las concepciones doxásticas tienen un carácter eminentemente procedimental y, por tanto, ponen un mayor énfasis en la cualidades agregativas del método democrático. Sin embargo, estas equivalencias ni son tan obvias ni valen en todos los casos. Así, por ejemplo, las teorías epistémicas contemporáneas, de Rawls en adelante, tienen un claro componente procedimental, mientras que las doctrinas doxásticas, sin dejar de ser fundamentalmente procedimentales, señalan los contenidos mínimos imprescindibles para el buen funcionamiento de las reglas del juego. En este terreno, no conviene sacar conclusiones apresuradas (Pintore, 2003).

En segundo lugar, no coincide tampoco con la distinción entre teorías que justifican la democracia por sus cualidades instrumentales, como el mejor instrumento para el descubrimiento de soluciones adecuadas, y teorías que, por el contrario, atribuyen a los procedimientos democráticos un valor intrínseco, asociado a valores como la autonomía, la igualdad o la imparcialidad¹⁰. En efecto, como luego explicaré con más detalle, dentro del primer grupo, donde se encuentran las teorías que atribuyen a los procedimientos un valor instrumental, cabe distinguir entre algunas propuestas que identifican lo correcto con aquello que opinen en cada momento los ciudadanos, mientras que otras utilizan un criterio independiente del procedimiento, y por tanto también de la concreta voluntad de los participantes, para medir el valor de las decisiones. La ambigüedad es radical y proviene, si queremos decirlo con Stuart Mill, de la caracterización del ciudadano democrático como *el mejor juez* de sus propios intereses. El problema está en saber si entre las condiciones del juicio hay que incluir o no, y cómo, la referencia a una verdad *independiente* de las creencias y deseos de los ciudadanos.

En definitiva, la hipótesis es que epistémicos y doxásticos tienen visiones distintas acerca de la materia de la que está formado el proceso democrático y, por consiguiente, ofrecen también soluciones distintas a la pregunta acerca de qué tipo de razones —o de motivos— son los que empujan a los ciudadanos a jugar el juego democrático. Veamos en qué consisten estas diferencias, primero en la teoría, pero enseguida también en la práctica.

3. Democracia vs. Verdad

Una formulación paradigmática de la concepción doxástica es la ofrecida por Hans Kelsen a mediados del siglo pasado. Expresada de la forma más categórica, su tesis es que existe una analogía fundamental entre autocracia y democracia, por una parte, y absolutismo y relativismo filosófico, por otra. “La autocracia, como absolutismo político, se encuentra vinculada al absolutismo filosófico”, esto es,

[...] a la opinión metafísica con arreglo a la cual existe una realidad absoluta, [...] que existe independientemente del conocimiento humano”; por el contrario, “la democracia, como relativismo político, se encuentra vinculada al relativismo

¹⁰ A. Gutmann y D. Thompson contraponen las justificaciones *instrumentales*, que tienen un carácter epistémico, a las justificaciones *expresivas*, donde la democracia es entendida como “manifestación de mutuo respeto entre ciudadanos” (2004: 21). Me parece que esta referencia al carácter *expresivo* de la libertad política, y a los valores sustantivos que a ella están asociados, no añade nada a la idea de una democracia que se caracteriza porque la legitimidad *deriva* de la participación de los ciudadanos, y por tanto de sus *opiniones*.

filosófico”, esto es, a la «doctrina empírica» según la cual “la realidad existe sólo dentro de los límites del conocimiento humano y [...] es relativa al sujeto cognoscente (Kelsen, 1988b: 225, 227).

Sin entrar en los detalles de esta teoría, que son conocidos, hay en ella algunos rasgos que son comunes a otras propuestas similares o equivalentes¹¹. El primero es, sin duda, el nexo que viene a establecerse entre epistemología y (teoría de la) democracia. De Platón a nuestros días, no es posible moverse en uno de estos terrenos sin echar una mirada a lo que se sucede en el otro. En el caso de Kelsen, el valor de la democracia se vincula a la afirmación del postulado divisionista, y de su corolario no-cognitivist. En segundo lugar, se afirma que el valor de la democracia nada tiene que ver con la búsqueda del bien común, por la sencilla razón de que no hay ninguna respuesta *objetivamente cierta* a la pregunta sobre su contenido¹². Dado que, para Kelsen, la justicia no es sino un ideal irracional, no es posible definir la democracia como *gobierno para el pueblo*, pues el único criterio cierto para determinar en qué consiste el interés común es apelar a la concreta voluntad de los ciudadanos¹³. Desde este punto de vista, por democracia hay que entender *gobierno del pueblo*, un método para la adopción de decisiones colectivas en el que todos los ciudadanos tienen la facultad de intervenir en el proceso de producción de normas y que persigue, en lo posible, el ideal de la resolución de los conflictos por vías pacíficas¹⁴.

Para no caer en una lectura superficial de esta posición, es importante insistir en que Kelsen está lejos de haber renunciado a defender una serie de *verdades* de carácter teórico, en las que se encuentran los fundamentos de la democracia. Por supuesto, hobbesianamente, queda claro que es la autoridad y no la verdad la que hace la ley. En este plano no hay ninguna conexión posible entre democracia y verdad. Sin embargo, en la reconstrucción kelseniana de la preferencia de quienes están dispuestos a dar su vida por la democracia hay mucho más que una simple opción irracional, algo más que una simple corazonada. De entrada, se entiende que las ciencias sociales empíricas son capaces de explicar con relativa precisión los procesos que llevan a la formación de estructuras normativas complejas, como es precisamente la democracia. Por otra parte, la teoría jurídica y política puede ilustrar, de manera no menos objetiva, un conjunto de condiciones que se consideran necesarias para el logro de los fines propuestos. La ciencia de la

¹¹ La atribución de este factor civilizatorio a la totalidad de las concepciones doxásticas es, obviamente, discutible, especialmente en aquellas doctrinas que se abstienen completamente de introducir un factor de crítica de las preferencias de los sujetos, aquellas doctrinas que, en la terminología empleada por F. Cunningham (2002), podemos llamar *catalácticas*. En algunos casos, como en el de Schumpeter, e incluso en el de Hayek, me atrevería a decir que, aun siendo arriesgada, se sostiene esta afirmación. Naturalmente, demostrar esta afirmación requiere un trabajo que no estoy en condiciones de realizar aquí.

¹² “A la pregunta de qué sea el bien común únicamente se puede responder por medio de juicios de valor subjetivos, los cuales pueden diferir sustancialmente de una a otra persona y que, aunque el bien común existiera, el hombre medio, y por tanto el pueblo, difícilmente sería capaz de conocerlo. No se puede negar que el pueblo, como masa de individuos de diferentes niveles económicos y culturales, no tiene una voluntad uniforme, que únicamente el individuo posee una voluntad real y que la llamada *voluntad popular* es una figura del discurso y no una realidad” (Kelsen, 1988b: 208).

¹³ Sin menciones a la posición paradigmática de Kelsen, encontramos una interpretación completamente distinta de la célebre fórmula en Lafont (2006: 6).

¹⁴ No obstante, y no sin cierta ambigüedad, poco más adelante, en respuesta a la objeción de Schumpeter según la cual el método democrático no puede “servir, necesariamente, siempre y en todas partes, aquellos intereses o ideales por los que estamos realmente dispuestos a combatir y a morir sin reservas”, afirma que la democracia “sirve necesariamente, siempre y en todo lugar, al ideal de la libertad política”. Y a continuación Kelsen reproduce la fantástica, aunque algo enigmática, cita del propio Schumpeter: “lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro es el darse cuenta de la validez relativa de sus propias convicciones y, a pesar de ello, sostenerlas sin concesiones” (Kelsen, 1988b: 211-212).

democracia, a diferencia de su objeto, no está libre de valores (Calsamiglia, 1982). Pero aún hay más: la democracia no consiste más que en opiniones, pero la teoría, por más que sea doxástica, sí tiene bastante más que decir sobre los motivos que orientan la formación de una sociedad democrática. Aquí hay mucho en juego, y Kelsen lo sabe.

Viene al caso a este propósito la habitual, aunque siempre demasiado abrupta, retorsión antiescéptica del cognitivista¹⁵. Si la verdad no existe, si cada cual tiene su propia verdad, ¿qué es lo que hace que los ciudadanos lleguen a preferir la democracia a cualquier otro régimen político, por ejemplo aquél que más favorezca sus intereses individuales o de clase? Dicho de otro modo, ¿qué argumentos puede esgrimir el demócrata frente a quien no lo es? Nótese que Kelsen no es ni mucho menos neutral ante esta objeción: cuando se refiere a ella, no se limita a decir que a él no le gusta, que él prefiere la democracia *porque sí*. Prueba de ello es su argumento sobre los dos opuestos peligros que acechan a una epistemología democrática, el *solipsismo* sin matices y un no menos paradójico *pluralismo*. Leamos directamente a Kelsen (1988b: 229):

El relativismo filosófico evita deliberadamente tanto el solipsismo como el pluralismo. Considerando —como verdadero relativismo— las relaciones mutuas entre los diversos sujetos del conocimiento, esta teoría compensa su incapacidad para asegurar la existencia objetiva de un mundo único e igual para todos los sujetos con la asunción de que los individuos, como sujetos del conocimiento, son iguales; y así es posible la asunción ulterior de que los objetos del conocimiento, como resultado de estos procesos individuales, son concordantes entre sí, asunción confirmada por el comportamiento exterior de los individuos.

La matriz kantiana del argumento es explícita en este fragmento y se refiere —según aclara el propio autor— a la condición de igualdad de los sujetos que son libres de conocer “bajo las leyes del conocimiento racional”; pero se refiere a algo más, que llega a hacerse explícito en la continuación de ese mismo texto, tan solo unas páginas más adelante. Lejos de fiarlo todo a la fuerza de atracción *espontánea* de un procedimiento que hace posible la participación de todos en la producción del derecho, un teórico *tan puramente procedimental y doxástico* como Kelsen no deja de plantearse cuáles son las cualidades que adornan el *carácter* de los buenos demócratas. Nótese bien que cuando se dice *carácter* en un contexto intelectual como éste del que estamos hablando —recuérdese que Kelsen ha pasado por la Viena de Freud y de Wittgenstein¹⁶— se está aludiendo a un trasfondo subjetivo que nada tiene que ver ni con la virtud de los clásicos, ni con la autoconciencia que cultivaban los idealistas alemanes. Sin embargo, o precisamente por ello, es en el plano de la psicología moral, de las peculiaridades de la mente, y no en plano de la razón pura, donde parece que hay que ir a buscar la raíz de los credos políticos y de las convicciones filosóficas (Kelsen, 1988b: 226). Y es así donde finalmente aparece el argumento decisivo, la explicación fundamental de las fuerzas que determinan los avances o retrocesos de la democracia. Existe —explica Kelsen— un *antagonismo*

¹⁵ En la versión más radical, la tesis meta-ética de los emotivistas según la cual las reivindicaciones de justicia no son nada distinto a dar un puñetazo sobre la mesa. Pero ¿qué razón habría de tener una persona que piensa que su verdad es su verdad —porque no hay nada más que pueda decirse sobre la verdad— para someterse a las decisiones mayoritarias? ¿Por qué subordinar sus valores (emotivos y absolutos) a un procedimiento construido en función de valores instrumentales (objetivos) como son la paz y la necesidad de adoptar decisiones colectivas? Véase el tratamiento de estas cuestiones en el olvidado Ross, 1989.

¹⁶ Villacañas (2002); al respecto, también Herrera (1997). Adviértase cómo Kelsen introduce en el texto sobre los *fundamentos* de la democracia una idea que encierra todo un programa de trabajo para el desarrollo de una teoría *pura* de las ciencias sociales. “Una tipología de las doctrinas políticas y filosóficas debe finalmente abocar en una caracteriología, o por lo menos debe tratar de unir sus resultados a los de esta última” (Kelsen, 1988b: 235).

fundamental entre cognitivismo y democracia, así como una *afinidad electiva* entre relativismo y democracia. Centrándonos en la cuestión que nos ocupa, la fuerza de la democracia no tiene nada que ver con la verdad (de las opiniones), sino el hecho de que sea cada vez más alto el número de ciudadanos que responden al *tipo democrático de personalidad*, es decir, que responden al perfil de una persona que muestra una *propensión sincera* hacia la tolerancia, la autocrítica, y que posee un claro sentido de la realidad¹⁷. Quizá a alguien le resulte curioso observar que, precisamente en relación con este tipo de cuestiones, Kelsen se presta a citar, y con el mayor aprecio, a su compatriota de origen y de exilio, el siempre brillante Schumpeter: “Lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro es el darse cuenta de la validez relativa de sus propias convicciones y, a pesar de ello, sostenerlas sin concesiones” (Kelsen, 1988: 212)¹⁸.

Pero ¿de qué depende —volverá a preguntar el crítico impertinente— que un carácter pueda difundirse y afianzarse, formando los cimientos del régimen democrático? ¿Hay algún margen de intervención para modular las disposiciones del carácter? Y en caso de que sí haya algo que hacer en este terreno, ¿podemos fiarlo todo al progreso de las técnicas de control social o de organización de la conducta? Ante las dificultades que mencionábamos al comienzo, ¿acaso no hay nada más que el buen demócrata pueda argumentar ante la desidia del ciudadano deseducado, encerrado en el bucle de la desafección y la desconfianza? Por otra parte, ¿es razonable esperar que un pueblo de escépticos no ilustrados —de teleadictos narcotizados, a quienes se les roba cotidianamente hasta el principio de realidad— se comprometa con el proyecto de civilización democrática? ¿Es que acaso toda la disputa sobre el futuro de la democracia ha de quedar finalmente reducida a un *mero problema terapéutico*?

4. La democracia como razón pública

52

Muchas de estas cuestiones empiezan a verse de una forma muy distinta en cuanto pasamos a observar la relación entre democracia y verdad desde la perspectiva que he llamado *epistémica*. En contraste con el procedimentalismo de los doxásticos, las concepciones epistémicas ponen el énfasis en los resultados y afirman que el proceso democrático será legítimo si, y sólo si, las decisiones que se adoptan pueden ser objeto de un acuerdo libre y racionalmente motivado entre iguales. Consideran, por tanto, que la deliberación requiere “alguna forma de igualdad manifiesta de los ciudadanos, y conforma la identidad y los intereses de los ciudadanos de un modo que contribuye a la formación de una concepción pública del bien común” (Cohen, 2007:129)¹⁹. Naturalmente, el logro de este objetivo sólo es posible si existen mecanismos institucionales adecuados, que favorezcan el intercambio de información, la detección de errores fácticos y lógicos, el control sobre factores emocionales y preferencias irracionales de los ciudadanos, y ponen freno a la sistemática manipulación de la agenda (Nino, 2003: 190 ss.; Martí, 2006a: 193 ss.) La estructura institucional de la democracia deliberativa se caracteriza precisamente por sus virtudes epistémicas, si es que cabe atribuir virtudes a instituciones. Sobre esta base, no es difícil encontrar una respuesta a la pregunta

¹⁷ La buena salud de la democracia depende, por tanto, de la difusión del perfil psicológico del *emotivista prudente* o al revés, porque el orden de factores no parece alterar el producto, del *relativista creyente*; un argumento análogo aparece en Ruiz Miguel (2000).

¹⁸ La cita proviene de Schumpeter (1942: 243).

¹⁹ Una definición suficientemente ecuménica de la democracia deliberativa, que sin duda incluye el factor epistémico, es la que ofrecen Gutmann y Thompson: se trata de “una forma de gobierno en la que ciudadanos libres e iguales (y sus representantes) justifican sus decisiones por medio de un proceso de intercambio de razones que son mutuamente aceptables y generalmente accesibles, con el propósito de alcanzar conclusiones vinculantes en el momento presente para todos los ciudadanos, pero que permanecen abiertas a la discusión en el futuro” (2004: 7).

inicial por las motivaciones que guían el proceso de democratización: los ciudadanos estarán deseosos de comprometerse con un procedimiento orientado a la búsqueda de la verdad, y no sólo porque es previsible que el resultado del proceso acabe coincidiendo con sus intuiciones morales más profundas, sino porque, a la vez que ayuda a despejar los problemas de coordinación social, es previsible que un procedimiento como éste acabará involucrando a los demás conciudadanos en la búsqueda de soluciones aceptables para todos. Dicho de forma más breve, no hay razón para no comprometerse con instituciones orientadas al descubrimiento de la *verdad*²⁰.

La estructura motivacional asociada a la tesis epistémica tiene más recodos de los que se aprecian a primera vista. Veamos lo que sucede cuando nos aproximamos a ella con algo más de detenimiento, a través del tratamiento que de esta cuestión se hace en la primera y en la segunda etapa del pensamiento de Rawls²¹.

Imaginemos primero una asociación de personas que reconocen los principios de la igualdad y la libertad como fundamento de la convivencia política. Si individuos como esos pudieran desprenderse por un momento de sus preferencias personales, situándose tras un velo de ignorancia que les impidiera conocer la posición que ocuparían en la sociedad surgida del pacto, cabe razonablemente esperar que prestarán una adhesión sincera a instituciones que promueven una estructura social basada en principios que ellos mismos consideran *verdaderos*. Si esto es así, no hace falta siquiera demandar ninguna clase de suplemento motivacional altruista para explicar por qué acatan las decisiones dictadas por tales instituciones, pues lo único que están haciendo es ser coherentes con sus propios

²⁰ Un argumento tan simple queda expuesto a una objeción absolutamente destructiva. La definición de la legitimidad a partir de la corrección de los resultados la debilita y la convierte en legitimidad condicionada, que puede quedar desmentida en el mismo momento en que, por otra vía independiente, aparezca una respuesta *mejor*, más *justa*, al problema que sea objeto de la decisión. La respuesta habitual de los partidarios de las concepciones epistémicas consiste en decir que las decisiones democráticas están justificadas en la medida en que emanan de un procedimiento que, *en su conjunto*, tiene la más alta probabilidad de producir las decisiones correctas. Esto equivale a reconocer que si en un caso se cuenta con un procedimiento preferible, desde el punto de vista epistémico, al procedimiento ordinario, la legitimidad de este último se desvanece. Queda, por así decir, *derrotada* por la evidencia y caen las razones que teníamos para prestarle obediencia a una decisión que sólo nos vincula de forma presuntiva [cfr., en debate con la posición de Nino, aquí reseñada, Rosencranz (1991)]. En realidad, podrían contestar los partidarios de la visión epistémica, no es demasiado lo que habremos perdido en términos de justicia, pues difícilmente las decisiones contrarias a la evidencia pueden sostenerse como legítimas sin un adecuado balance de razones. Por lo demás, un desmentido puntual no basta, por sí solo, para descartar el valor de un método para la adopción de decisiones que se aproxima, en lo posible, al juego de presunciones y desmentidos que caracteriza a la deliberación democrática. Si acaso, todo lo contrario. Es precisamente ahí donde se pone de manifiesto la *afinidad estructural* que existe entre el método de la democracia y las estructuras argumentativas de la razón pública: son dos modalidades de una misma práctica reflexiva de intercambio de razones, regida por principios de imparcialidad y simetría [esta es la tesis de Nelson (1986)]. Los partidarios de la tesis epistémica podrán argumentar, además, que históricamente las sociedades democráticas, con sus aciertos y errores, a la larga, tienden a ser más justas y pacíficas que las sociedades no democráticas. Aquí también se confirma que la democracia es el método más *confiable* para la adopción de decisiones colectivas. Y podrán finalmente argumentar, con Carlos Nino, que de la conservación a través del tiempo de los falibles procedimientos constitucionales cabe esperar que acabe generando una generalizada tendencia a la imparcialidad en el juicio. Como mostró en su tiempo Stuart Mill, llegamos a ser buenos demócratas practicando la democracia. Viviendo en democracia, descubrimos sus virtudes, pues la democracia misma es la mejor escuela de virtud. El círculo se cierra y se abre una perspectiva concreta de democratización. Si la deliberación importa, si los ciudadanos la toman en serio, es porque saben que a través de la discusión institucionalizada se alcanzan las decisiones mejores, las más correctas. De ahí que participen, que se esfuercen en dar razones y que estén dispuestos a obedecer con lealtad las decisiones colectivas incluso cuando les parecen discutibles.

²¹ Sobre las tensiones en la estructura motivacional del liberalismo rawlsiano: Ovejero (2008: 191 ss.). Una solución explícitamente republicana aparece en el cap. 6 de De Francisco (2006).

intereses bien entendidos. Esta disposición a la obediencia se ve favorecida además por el hecho de que el funcionamiento regular del proceso político, en el ir y venir de razones que guía la especificación de los principios de justicia a las particularidades de la política cotidiana, favorece la consolidación de un *ethos* democrático basado en principios que todos reconocen como adecuados. De este modo, la práctica de la democracia acaba orientando y modelando *en el sentido correcto* la identidad política de los ciudadanos (Rawls, 1995: 234). La pega de esta primera hipótesis —como es de sobra conocido— es que es demasiado poco realista. Y no es un defecto menor. El argumento rawlsiano supone una homogeneidad valorativa que, en la práctica, no se corresponde con el pluralismo existente en sociedades plurales como las nuestras, como no deja de reconocer el propio Rawls. De hecho, en el paso desde la *teoría de la justicia* hasta el *liberalismo político*, él mismo ofrece una nueva descripción de la situación de la que arranca la teoría. La nueva hipótesis es la siguiente. Imaginemos una situación en que los ciudadanos saben que, en condiciones de pluralismo, esto es, en una situación caracterizada por la insuperable diferencia entre doctrinas religiosas, filosóficas y morales, el establecimiento de principios de cooperación equitativos y suficientemente estables va a resultar imposible mientras los ciudadanos se empeñen en defender sus propias doctrinas comprensivas del bien, cada una de las cuales es considerada *verdadera* por quien la suscribe. Tarde o temprano, los pobladores de sociedades plurales acabarán comprendiendo que va en su propio interés renunciar a *su* verdad, o a una parte de ella, en vistas a la elaboración de una base de justificación compartida de las instituciones políticas. Esta renuncia es perfectamente plausible bajo una condición de reciprocidad: yo renuncio a mi verdad *porque* confío en que mis conciudadanos también lo harán, muy probablemente por las mismas razones que yo. En esa renuncia es donde se sitúa la frontera entre el *mero pluralismo* y el *pluralismo razonable*²².

Obsérvese que en estas dos versiones de la teoría están implícitos dos análisis diferentes de la estructura motivacional de la democracia. En el primer caso, el ciudadano contempla sus intereses y preferencias desde la perspectiva —esclarecida, reflexiva— que le proporciona la comparación con un sujeto idealizado, situado en la *posición original*. La comparación entre preferencias actuales e hipotéticas le permite al sujeto comprender lo importante que es *para él* establecer vínculos razonables a la persecución del máximo beneficio racional. Además, y ya en un segundo momento, ese mismo sujeto puede ir tomando conciencia del valor (moral) que reviste una operación analítica como la que se despliega a través de la teoría y que está lejos de ser un mero pasatiempo especulativo. La experiencia le enseña que sólo implicándose en procesos deliberativos análogos a los descritos por la teoría, con sus distintos niveles de abstracción y de equilibrio, puede identificar en qué consisten *realmente* sus intereses más profundos, que Rawls describe en referencia a una concepción tenue (*thin*) del bien. Todo el proceso tiene, por consiguiente, un indiscutible valor epistémico. Las cosas son bien distintas cuando pasamos a la segunda versión de la teoría. Asumido el desafío de la búsqueda de la estabilidad en condiciones de pluralismo ya no funcionará más el intento de despejar el problema de la motivación haciendo palanca sobre aquello que los ciudadanos comparten, ya que esto es

²² Esto nos obliga a elaborar una completa doctrina de la razón pública, en sus relaciones con las verdades de cada uno. Para Rawls (1996, cap. 6), el ejemplo típico de las virtudes epistémicas del procedimiento democrático está en la jurisprudencia del Tribunal Supremo. La argumentación del Tribunal es el espejo en el que los ciudadanos pueden mirarse a la hora de elaborar y reelaborar sus propios juicios políticos, en la búsqueda de una verdad compartida que surge a partir del reconocimiento que las premisas sobre las que se asienta un orden político estable son (parcialmente) controvertidas. Pero la cuestión, para nosotros, es saber de dónde les viene exactamente esa necesidad de mirarse en un espejo común.

precisamente lo que echamos en falta. Se trata, entonces, de explicar cómo un esquema equitativo de cooperación social puede llegar a serle atractivo a ciudadanos que tienen concepciones diferentes de la justicia, no necesariamente emparentadas con las tradiciones de Hume, de Kant o de Stuart Mill. Más aun, se trata de explicar cómo es posible que el consenso resultante de un proceso abierto de cooperación pueda convertirse en algo más que una simple equilibrio entre intereses estratégicos y opiniones distorsionadas, es decir, en algo más que un simple *modus vivendi*. El *tipo de consenso* que la teoría necesita crear para sostenerse a sí misma, motivando la obediencia de los ciudadanos, es aquél al que estarían dispuestos a suscribir personas esclarecidas, que actúan *por las razones correctas*, personas que han llegado a desarrollar un sentido de la justicia efectivo, que les permita entender y aplicar los principios de justicia (Rawls, 1996: 270 ss.).

Conviene subrayar, en este punto, que ninguna de las dos versiones del liberalismo rawlsiano presupone una antropología moral *verdadera* en la que anclar el proceso deliberativo que lleva a la clarificación de nuestras preferencias. En ambos casos, la teoría se conforma con postular una psicología moral plausible, aquella que les permite a los ciudadanos reconocer las limitaciones fácticas de la propia capacidad de juzgar y una serie de compromisos elementales sin los cuales la cooperación social sería inviable. Especialmente en la segunda versión, todo depende de que los pobladores de sociedades plurales aprendan a poner entre paréntesis la verdad de las convicciones privadas (*to bracket the truth*), de manera que puedan orientar su conducta según los principios de la razón pública.

Y conviene subrayar también, en segundo lugar, que el liberalismo político no llega a cortar los puentes con las concepciones comprensivas que los ciudadanos suscriben en el foro privado. Ello sería fatal desde el punto de vista de las motivaciones, pues obligaría vivir algo así como una *doble vida*, en la esperanza de que algún día, gracias a la astucia de la razón, las dos *verdades*, la que vale en el ámbito público y la que vale en el ámbito privado, acaben convergiendo. Lo cual no es sencillo. Durante décadas, los críticos le han demandado a Rawls que solventara esta tensión renunciando a la *estrategia de la discontinuidad*, es decir, a la distinción entre razones públicamente justificadas y motivos “dimanantes del interés propio o de la moralidad”, o, en otros términos, entre la moralidad cívica que afirma el liberalismo político y el ideal más amplio de la vida buena que sigue estando latente en su propuesta (Dworkin, 1993: 43; Raz, 2001; Sandel, 2000; Cohen, 2001). Y es que una estrategia discontinuista como la rawlsiana, dicen los críticos, plantea demandas insostenibles desde el punto de vista motivacional. Se les está diciendo a los ciudadanos que deben dejar de lado sus convicciones y pasiones más sentidas, y quizá más valiosas para la realización personal, para sumarse a un proyecto político común que, tal como Rawls lo presenta, no deja de ser un constructo *enteramente artificial*²³. La dificultad no es sólo teórica: por más que consiga mantener la promesa epistémica, orientando a los ciudadanos hacia los dictados de la razón pública, el liberalismo político estaría olvidando una parte esencial de la experiencia concreta de la vida en sociedad y, de este modo, acabaría comprometiendo radicalmente su fuerza motivadora.

²³ “En algún momento tenemos que confiar —escribe Dworkin, a este propósito— en lo que (según creemos) es *verdadero* respecto de la justicia para poder decidir qué interpretación de nuestras propias tradiciones —qué manera de narrar nuestra historia— es la mejor” (1993: 83). Y cuando decimos nosotros, nos referimos a nosotros los miembros de una *comunidad* de liberales éticos, de personas que suscriben un determinado ideal de la vida lograda. El fondo de esta objeción, con sus variantes y complejidades, ha sido cocinado en las más diversas salsas a lo largo de una década por diversas corrientes comunitaristas y/o republicanas. En general, la psicología moral rawlsiana ha sido rechazada con la sospecha de que una filosofía política que aspire a dar prioridad a la justicia sobre el bien está condenada al fracaso, a no hacerse nunca hueco entre los *hábitos del corazón*.

5. Dificultades en los modelos iniciales

Sin enredarnos en los detalles de la propuesta rawlsiana, volvamos a nuestra cuestión inicial recapitulando lo dicho hasta aquí y preguntándonos cuál de las dos soluciones que he presentado, la doxástica o la epistémica, es la que ofrece una explicación más plausible de los mecanismos que llevan a los ciudadanos a comprometerse con un modelo de convivencia tan exigente como es la democracia.

La primera opción, la doxástica, representada aquí por Kelsen, rechaza todo compromiso con la verdad y se conforma con establecer procedimientos para la formación de la voluntad colectiva, bajo una serie de restricciones, en el entendido de que esto es suficiente para proteger y a la larga reforzar las bases motivacionales de las que depende el buen funcionamiento del método democrático. Hemos visto que el escepticismo ante la verdad que caracteriza esta solución debe ser cuidadosamente matizado²⁴. En primer lugar, por la evidente continuidad del procedimentalismo kelseniano con los grandes ideales que acompañan la evolución del pensamiento jurídico y político moderno. En los pasajes en que se aproxima a esta cuestión se establece un vínculo entre la preferencia por la democracia y cierta inclinación del sujeto hacia la libertad. El punto es que semejante vínculo difícilmente puede quedar reducido a mera inclinación afectiva. Pero además, y en segundo lugar, porque detrás de una solución como la de Kelsen hay una firme apuesta por la función *pacificadora* o *civilizatoria* de las estructuras normativas del Estado democrático de derecho. La *procedimentalización de la vida pública* no es moralmente neutral. Y es aquí donde aparece el factor que venimos buscando. Si no atribuyéramos una función *terapéutica* a la democracia, cierta capacidad para *domesticar* los conflictos sociales, no podríamos explicar de dónde viene y cómo se forma la personalidad del ciudadano y no habría manera de explicar los recursos que disponen las democracias a la hora de enfrentarse a la tentación totalitaria. Frente al desafío fascista, el demócrata cuenta con buenos argumentos. La suya es una posición que está lejos de cualquier forma de relativismo. Lo cual nos devuelve al argumento de Schmitt acerca de la deliberación y la verdad. Parece difícil que las instituciones puedan desempeñar con éxito su papel si en el juego entre mayorías y minorías, y en los distintos mecanismos de la compleja maquinaria institucional de la democracia, no existe la posibilidad de dar y quitar razones y el tribunal de la opinión queda sistemáticamente silenciado por el grito de la masa. Sin alguna referencia a la *verdad*, el ideal del *government by discussion* se vuelve impracticable.

²⁴ Por supuesto, cabe argumentar que el reconocimiento de estas *verdades*, entre las que están por ejemplo los valores de la tolerancia y la paz, así como un conjunto de disposiciones psicológicas, no obliga a establecer una relación *inmediata* entre democracia y verdad. En este sentido, la propuesta kelseniana sigue siendo rigurosamente escéptica: la democracia no es más que una técnica para la resolución de conflictos, a la que acudimos para resolver las discrepancias sobre los valores últimos. Sin embargo, por el emotivismo de fondo de Kelsen acaba derivando hacia una posición demasiado inestable. Primero porque, si tomamos como referencia una concepción mínimamente realista de cómo funcionan los procesos de formación de las creencias, no está ni mucho menos claro que las creencias últimas vengan antes que los demás juicios y sean perfectamente refractarias al entorno en el que se formulan. Una exigencia mínima de consistencia en el juicio le obliga al sujeto a entablar cierto tráfico de ida y vuelta entre razones últimas y argumentos derivados. En diálogo con los demás, nuestros juicios evolucionan y es razonable suponer que puedan quedar desmentidos cuando no se corresponden con los estados de cosas del mundo objetivo a los que se refieren. Que no exista una vía de acceso indisputable a la verdad, que las disputas sobre los valores últimos sean insolubles, no significa que no pueda haber ámbitos parciales de certeza, verdades provisionales, que funcionan como marcadores de la experiencia y orientan los procesos de aprendizaje. Además, y en segundo lugar, que no exista una y una sola verdad en materia política no implica que no haya absolutamente nada significativo que decir no sólo sobre los procedimientos, sino también sobre las condiciones que hacen de un juicio un buen juicio político.

La solución epistémica parece mejor pertrechada para responder al tipo de desafío que estamos planteando. Su posición parece más consistente. No obstante, a la larga, no es mucho más confortable que la contraria, la doxástica. Aun dejando al margen los debates sobre la configuración psicológica del sujeto rawlsiano y el peso que pueden tener los factores culturales y materiales en la formación de una disposición cívica adecuada en los ciudadanos, parece que la traducción institucional del enfoque epistémico tiene que hacer frente a numerosas dificultades. Para empezar, porque si el motivo principal para recabar la adhesión del ciudadano es la fiabilidad del procedimiento, que se supone superior al juicio individual (Bayón, 2009: 196) cabe preguntarse qué sucede cuando empiezan a acumularse fenómenos que distorsionan, obstaculizan o impiden la *tendencia a la imparcialidad* que deberían caracterizar a la democracia. Cuando la práctica de la conversación se enturbia, el mismo argumento que antes valía para promover la virtud y el compromiso, acaba confirmando la desmotivación de los ciudadanos. Pero además porque los intentos por demostrar la superioridad del juicio colectivo sobre el juicio individual —en la literatura, es de rigor discutir en este punto los desarrollos del teorema de Condorcet²⁵— pierden todo su atractivo a medida que van abstrayéndose de las complicaciones de la *vida real*, esto es, a medida que se amplían las restricciones necesarias para evitar que el teorema quede invalidado, especialmente en relación con las distorsiones y los costes de la información²⁶.

En efecto, por más que se esfuercen en ello, las distintas variantes de la solución epistémica no consiguen deshacerse de los muchos malentendidos que derivan de la tendencia a asimilar la *opinión del público* con la *razón pública*. Al respecto, las cautelas de los doxásticos siguen siendo bienvenidas, especialmente cuando invitan a no identificar los resultados del procedimiento democrático con *la verdad a secas*. Para los epistémicos es muy difícil resistirse a la tentación de identificar —diríamos con Rousseau— la *voluntad de todos* con la *voluntad general*, porque en el fondo ellos siguen estando convencidos de que, siquiera en condiciones ideales, la superioridad epistémica del procedimiento *no puede no motivar* la conducta del buen ciudadano. Para bloquear esta deriva es imprescindible poner la teoría a salvo de la *falacia de la composición*, de un lado, y de la *falacia populista*, de otro (Laporta, 2000: 92-95). En relación con la primera, no está de más preguntarse quiénes son los ciudadanos que están realmente opinando, sobre qué lo hacen y en qué condiciones. Se trata, en otras palabras, de precisar las condiciones —políticas y jurídicas— para que la multitud de los individuos

²⁵ El *teorema de Condorcet* pretende demostrar matemáticamente la superioridad cualitativa del juicio agregado sobre el juicio individual. En una situación en que varios jueces eligen entre dos opciones, sólo una de las cuales es correcta, en la que expresan su voto de forma sincera y sin interferencias, y en la que cabe atribuirles una mayor probabilidad de acertar que de equivocarse, cuanto más alto sea el número de electores mayor será también la probabilidad de que el resultado final se decante por la solución correcta. El teorema es formalmente impecable, pero su relevancia para el análisis de los procesos democráticos no acaba de estar del todo clara, como ha sido puesto de manifiesto en numerosas ocasiones. Es posible rebajar el nivel de exigencia de las condiciones —por ejemplo, sometiendo más de dos opciones a la consideración de los jueces, o tomando como referencia de la competencia epistémica no la que cada juez posee por separado, sino la que alcanzan la media de los electores— y salvar así la tesis de la superioridad epistémica del juicio agregado. No creo, sin embargo, que ninguna variante del teorema de Condorcet tenga fuerza suficiente para arrastrar a ciudadanos pobremente educados e intensamente deseducados a creer en la democracia. Cabe decir que la teoría epistémica ofrece tan sólo un modelo, un ideal al que deberíamos aproximarnos en la medida en que sea posible hacerlo. Pero, en ese caso, la teoría pierde gran parte de su atractivo.

²⁶ Entre otras cosas, se puede argumentar que la calidad (epistémica) de los resultados de cualquier posible desarrollo o variante de la hipótesis de Condorcet depende de la calidad de las alternativas ofertadas, esto es, en la terminología politológica al uso, de la calidad de la agenda de decisión y de la buena fe de quienes la controlen. Si entre las alternativas sometidas a juicio no se encuentra ninguna correcta, la verdad seguirá brillando por su ausencia. Por otra parte, se puede observar que cuando las condiciones del modelo se cumplen sólo parcialmente, la solución cercana al ideal —la segunda mejor— puede no ser la más conveniente. (Estlund, 2008: 15).

llegue a transformarse en público. La opción epistémica tiende a relegar las opiniones discordantes, ya que es el cuerpo social *como un todo* el que descubre la verdad. La segunda falacia, la populista, es la que comete quien olvida que la verdad y la falsedad de un juicio no dependen nunca del número de personas que lo suscriben. Por más que el análisis de los procesos de formación del juicio nos lleve a introducir factores intersubjetivos en el proceso de formación de la certeza no podemos perder de vista que las mayorías, de hecho, se equivocan a menudo. Esta vieja y banal observación pone el dedo en la llaga que más les escuece a las doctrinas epistémicas:

[...] cuando se apuesta tanto por el momento deliberativo del proceso se tiene que ver forzado a admitir que los argumentos tienen una fuerza independiente de quiénes y cuántos los esgriman, o lo que es lo mismo que su fuerza no se basa en el número de los que los sustentan, es decir, no se basa en el principio democrático (Laporta, 2001: 26).

6. Una vuelta de tuerca a la opción epistémica

A la vista de estas dificultades, es posible dar una vuelta de tuerca a las dos opciones que hasta aquí he presentado, la doxástica y la epistémica. Empezaré por esta última, la que parecía estar en mejor posición para tratar el problema motivacional que nos persigue. La idea es bien sencilla: ¡cómo no comprometerse *de todo corazón* con un sistema político que promete acercarnos a la verdad, al tiempo que nos hace mejores ciudadanos!

El paso fundamental es el siguiente. Los partidarios de la opción epistémica podrán seguramente argumentar que las críticas que aquí he recogido apuntan en una dirección equivocada, pues no aciertan a situarse a la altura a la que se mueve realmente la concepción procedimental de la justicia que ellos sitúan en el origen del giro epistémico. Son críticas que quizá puedan hacer mella en las versiones más ingenuas de la propuesta epistémica, las que aspiran a reproducir *directamente* la situación ideal de habla o las restricciones informativas que caracterizan el equilibrio reflexivo en las calles de Porto Alegre²⁷, en artificiosos foros deliberativos diseñados al efecto²⁸, y hasta en los pasillos y salones de Bruselas²⁹, pero yerran el blanco cuando se dirigen contra sus versiones filosóficamente más elaboradas.

En efecto, una cosa es entender, como hiciera Condorcet, que los procedimientos democráticos son valiosos porque dan acceso a la *verdad objetiva*, una *verdad dada*, que es siempre la misma cualquiera que sea el procedimiento que utilizamos para acceder a ella; y otra bien distinta afirmar que los procedimientos de la razón pública tienen un valor constitutivo respecto de las prácticas en que aparece el término *verdadero* —respecto de las *condiciones de uso* del término *verdad*—, de tal forma que la *verdad* deja de ser independiente de nuestras creencias. Si la primera versión de la concepción epistémica se vuelve problemática al confrontarla con las fuerzas y las pasiones de la política de todos los días, la segunda es mucho menos vulnerable a este tipo de críticas. De entrada, ya no tiene sentido decir que evaluamos la fiabilidad de los procedimientos con respecto a su

²⁷ Un panorama de estas iniciativas aparece en Fung, Wright y Abers (2003). Una instructiva evaluación empírica de las iniciativas desarrolladas hasta la fecha en ámbito local en España, se encuentra en Parés (2009).

²⁸ Cfr. J. Fishkin (1995); Ackerman y Fishkin (2004). Véase, al respecto, una penetrante crítica en Richardson (2009) y la respuesta de Fishkin (2009).

²⁹ Me refiero a una variante estándar del deliberativismo contemporáneo que elabora las perspectivas de regeneración democrática en el funcionamiento de instituciones supranacionales. Véase, al respecto, entre otros, Eriksen (2000); Bohman (2007). Una referencia común en este tipo de literatura es Cohen y Sabel (1997).

grado de acierto, pues lo que estamos diciendo es precisamente que no existen criterios independientes para medir la corrección, criterios que no hayan de ser formulados en un lenguaje determinado contextualmente. Así, por ejemplo, cuando calificamos como *verdadero* el resultado de una práctica cooperativa que se desarrolla bajo los principios de la razón pública (Rawls, 1995, apdo. 14).

En este sentido, y volviendo a la cuestión de la motivación, los constructivistas argumentan que los ciudadanos deliberan y se comprometen con los procedimientos de búsqueda cooperativa de la verdad no por mero interés, o inclinación natural, ni porque exista una convención que les *fuere* a hacerlo, sino porque consideran que la adhesión a los valores democráticos es un ingrediente insustituible de su *forma de vida*, un componente central de su lenguaje moral, un elemento central del *paisaje* en el que se desarrollan sus vidas³⁰. Se trata de una solución conscientemente circular, pues a nadie se le oculta que los paisajes son también, en parte, el resultado de las conductas de quienes lo habitan y van modelándolo a través del tiempo. Pero este tipo de circularidad no tiene por qué ser viciosa. Puede ser incluso sana, dirán los constructivistas, si resulta que nos permite acceder a una *mejor comprensión* —¡de nuevo el factor epistémico!— de los ideales que suscribimos, y nos permite elaborar una visión realista y utópica a la vez de lo que somos y de lo que queremos ser³¹.

La principal debilidad de un enfoque como éste, aparte de las muchas complicaciones filosóficas que arrastra, está en su carácter inevitablemente condicional: el vínculo que une a los ciudadanos con las instituciones democráticas amenaza con disgregarse en cualquier momento. El ciudadano razonable se verá motivado a cumplir sus deberes de lealtad institucional si, *pero solamente si*, considera que de ese modo llegarán a realizarse sus convicciones últimas. Sabe que el mantenimiento de sus compromisos básicos de lealtad institucional le pueden llevar a renunciar o, al menos, a postergar la realización de (algunas de) sus convicciones más profundas³². Esta renuncia puede resultar dolorosa, pero es

³⁰ Una vez más, la posición rawlsiana es paradigmática. En la perspectiva del constructivismo político la existencia de una concepción compartida de la justicia puede ser considerada *al mismo tiempo* como condición y como resultado del ejercicio de la razón pública. No se necesita, por tanto, anclar la verdad política en la tradición o en la naturaleza. No hay una concepción preexistente de la justicia, ante la que se tenga que plegar necesariamente la razón —y la voluntad— de los ciudadanos racionales. El compromiso cívico reposa *únicamente* en una concepción de la persona y la sociedad que es tan básica como lo son las nociones de juicio o de inferencia, o como los principios de la razón práctica, que no necesitan —subraya Rawls— una fundamentación ulterior. Son nociones *fundantes*, que constituyen la referencia indispensable —la brújula, la estrella polar— por las que se orientan los procesos de auto-clarificación pública. Pero los contenidos concretos de la razón pública se construyen sobre la marcha, haciendo camino al andar, y resultan atractivos por sí mismos [cfr. Rawls (1996, apdo. III.4); cfr. Roberts (2007: 80); Peña (2011: 153 ss.)]. En rigor, habría que añadir, lo que persiguen los ciudadanos cuando ingresan en la esfera pública no es la verdad misma, *toda la verdad*, sino tan sólo esa forma de objetividad que se alcanza mediante la *feliz reconciliación* de sus doctrinas privadas —religiosas, metafísicas— con el mundo social que, de hecho, todos comparten, y desde siempre.

³¹ Este es el punto que intenta elaborar Rawls (2001, cap. 1) en las páginas iniciales de su *Derecho de gentes* —a mi juicio con poca fortuna. Todo el movimiento puede explicarse como un sofisticado proceso de representación, como en el caso del actor que se sabe distinto a su personaje y, sin embargo, se identifica en un sentido muy profundo con él, hasta el punto de que es interiorizando y haciendo creíble el papel que le toca representar sobre el escenario como descubre facetas nuevas de su personalidad, hasta entonces desconocidas o que no había logrado interpretar de la manera adecuada (Esta referencia a *Macbeth* aparece en Rawls (1996, apdo. I.4).

³² “El celo que entraña la verdad absoluta —escribe Rawls (2002: 157) de forma tajante— es incompatible con [la] idea de razón pública que forma parte de la ciudadanía democrática”. La versión constructivista del *liberalismo político* sigue sin ofrecer una alternativa transitable al callejón sin salida en el que han caído las democracias contemporáneas. O las convicciones básicas del liberalismo político están realmente *incrustadas* en el estrato más profundo de las conciencia de los ciudadanos, o los conflictos amenazan con volverse intratables. La educación democrática, desde este punto de vista, no tiene más perspectiva que la del reconocimiento de lo que ya somos, nosotros los afortunados

razonable esperar que las ganancias del juego acaben siendo mayores que las pérdidas, pues no en vano le estamos atribuyendo a las instituciones una especial competencia epistémica. Ciudadanos correctamente socializados, crecidos en el afortunado medio de sociedades plurales y tolerantes, estarán dispuestos a considerar con la debida apertura de miras las convicciones propias y las ajenas, y a permitir que las creencias metafísicas, las creencias últimas, las que son determinantes en la esfera privada, le cedan el paso a un procedimiento cooperativo de búsqueda de la verdad. El problema viene cuando el mecanismo deja de funcionar. De hecho, cada vez son más frecuentes los casos en que el balance entre los beneficios del procedimiento y los costes de la renuncia cae del lado equivocado. Ésta es la enfermedad del fundamentalista o también, como el propio Rawls apunta, del demócrata desencantado, que no consigue resolver en la esfera privada el malestar, la decepción³³, el vacío existencial que hoy produce la vida pública (Rawls, 2001: 149-150).

Hay al menos dos vías distintas para contrarrestar el persistente déficit motivacional que sobrevuela el constructivismo rawlsiano. Phillip Pettit ha elaborado estas inquietudes de la forma más estilizada en su análisis del dilema de la deliberación. La paradoja que él plantea es la que se presenta en un entorno de decisión colegiada cuando intervienen más de dos agentes reflexivos, sinceramente comprometidos, que tienen que adoptar una decisión en la que hay que tener en cuenta más de una premisa. Este es el caso, por ejemplo, de una decisión que deba atender, al mismo tiempo, a consideraciones de igualdad y de libertad. El caso conflictivo es aquél en que las apreciaciones de los jueces sobre cada una de las premisas son distintas y están distribuidas de tal forma que producen mayorías distintas respecto de cada una de las premisas. En estos casos, el veredicto final, producto del simple conteo de las respuestas de los jueces, no tiene por qué coincidir con el que se obtendría si desagregáramos los distintos momentos de la deliberación, considerando las respuestas mayoritarias respecto de cada una de las premisas del juicio. La solución procedimentalmente correcta —la que se obtiene aplicando, por ejemplo, la regla de las mayorías respecto del veredicto final— diverge de la que se obtendría mediante la evaluación de las razones sustantivas en cada uno de los momentos del proceso. Y el punto es el siguiente: el resultado del procedimiento es fatalmente aleatorio, en el sentido de que el resultado está inevitablemente condicionado por la regla de decisión adoptada. Dicho de otra forma, la decisión procedimentalmente correcta no deriva (solamente) de las razones del caso, o de las preferencias que los jueces se formen sobre ellas, sino que depende (también) de una opción previa, aquella en la que se estableció cuál sería el procedimiento de decisión. Si se trata de un procedimiento que privilegia la coherencia de los juicios individuales —la decisión final de cada uno de los jueces, en función su propio balance agregado de razones— el resultado irá en un determinado sentido, con la consiguiente inconsistencia a nivel colectivo; si, por el contrario, se establece una regla que privilegia las preferencias expresadas por los jueces en cada uno de los sucesivos momentos del proceso acerca de cada una de las premisas, tomadas por separado, el resultado será distinto. Racionalidad

pobladores de sociedades civilizadas. Es el esfuerzo constante por hacer creíble, ante nuestros propios ojos, de ciudadanos descreídos, el relato de cómo hemos llegado a ser precisamente lo que somos. Pero si de esto depende el futuro de nuestras empobrecidas democracias, si esto es todo lo que podemos esperar, ¿qué perspectivas de regeneración democrática puede haber en una situación como la descrita en este apartado y en los anteriores, donde los principios y valores democráticos no retroceden frente a las inmensas presiones adaptativas inducidas por el mercado de la comunicación mediática?

³³ En relación con las economías de la decepción, me gusta citar a Hirschman (1986).

individual y racionalidad de la decisión colectiva parecen destinadas a no encontrarse nunca³⁴.

La moraleja del caso la podemos traer sin dificultad al tema que estamos persiguiendo en estas páginas: no por incrementar la cantidad o la calidad de la deliberación —por ejemplo, incluyendo un mayor número de voces relativamente diestras, como suponía Condorcet— se allana el camino hacia el descubrimiento de la mejor solución posible. Por consiguiente, y para protegerse de la contingencia, cabe esperar que una sociedad comprometida con un conjunto de valores que considera verdaderos —centrados en la igual libertad, por ejemplo— tienda a restringir el ámbito de la deliberación pública, excluyendo aquellas materias en las que no se quiere correr el riesgo de obtener resultados inconsistentes con ellos. Lo que importa discutir aquí no es tanto la legitimidad de las restricciones a la deliberación, como el hecho de que tales restricciones puedan ser imputadas a una *agencia colectiva*, a una *mente común* que atienda a razones y sea responsable a lo largo del tiempo (Pettit, 2003: 156; 2004). El argumento de Pettit es que los sujetos que no quieran sucumbir a la inconsistencia entre los juicios individuales y las decisiones colectivas habrán de comprometerse con un proceso cooperativo que responde a una dinámica propia. A partir de ahí, la teoría podrá ensayar caminos diferentes para dar cuenta del funcionamiento de esas prácticas compartidas, insistiendo por ejemplo en el carácter auto-generativo de las virtudes necesarias para la cooperación (Ovejero, 2002), o postulando, a la manera de los antiguos, alguna forma de convergencia de las virtudes.

Es probable que muchos críticos empiecen a sentirse incómodos con las resonancias organicistas que asoman en este tipo de argumentos. Recordarán entonces las múltiples evidencias empíricas que, en sociedades como las nuestras, nos obligan a poner en duda la existencia del capital cívico necesario para sostener estas formas de acción colectiva. Y es que, en efecto, los teóricos de la mente común, que apuestan por la fuerza integradora de las creencias compartidas, deberían estar en condiciones de mostrar que la respuesta *ética* de los ciudadanos ante la inconsistencia de los juicios individuales y los juicios colectivos es lo suficientemente robusta como para salvar el obstáculo al que se enfrentaba el constructivismo rawlsiano y que eso no equivale, al final, a desvirtuar ese hecho del pluralismo que, como hemos visto, era el punto de partida de la argumentación rawlsiana. La sospecha es que la apuesta por la virtud política, en la práctica, sólo les resulte atractiva a los ya convencidos, a quienes comparten un mismo racimo de intuiciones que encajan entre sí sin demasiadas renuncias, o entre las que es posible identificar, sin demasiadas complicaciones, una especie de mínimo común denominador. Esto es lo que a mi juicio sucede —aunque no quiero abundar en ello— cuando se pretende salvar el déficit motivacional en el nivel colectivo apelando a las certezas identitarias, sean éstas expresión de la permanencia de formas de vida

³⁴ El ejemplo básico de Pettit (2003: 138-162) está tomado del mundo de la argumentación judicial y es el siguiente. Supongamos que tres jueces tienen que tomar una decisión sobre la responsabilidad de un sujeto en una circunstancia cualquiera en la cual hay que determinar (1) si se ha producido un daño y (2) si el sujeto tenía un deber de cuidado que le ponía en posición de evitar el daño. La ausencia de una de las dos condiciones exculpa al sujeto y sólo la coincidencia de ambas le condena. Supongamos ahora que dos de los tres jueces consideran que se cumple una de las dos condiciones pero no la otra, aunque discrepan en cuál de las dos —el daño o el deber de cuidado— es la que se incumple. Los dos primeros jueces exculparán al acusado, aunque por distintos motivos. El tercer juez, por el contrario, considera que se cumplen ambas condiciones y, por consiguiente, condena. El veredicto final será exculpatorio, porque en el resultado agregado prevalece por 2 a 1 esa solución. El dilema está en que si cambiáramos el procedimiento de decisión, desagregando el juicio y considerando por separado la opinión mayoritaria en cada uno de los dos supuestos —daño y deber de cuidado—, el resultado sería el contrario. Respecto de las dos condiciones existe entre los tres jueces una mayoría de 2 a 1 a favor del veredicto de culpabilidad. Es obvio que el caso de los jueces puede ser generalizado a cualquier supuesto de decisión democrática en la que se hace valer una pretensión epistémica.

tradicionales o de valores típicamente liberales. No podemos dar por supuesta la virtud, o la tradición, porque es precisamente la presencia de la virtud, sobre la que debería reposar la cooperación social, lo que está en entredicho (Habermas, 1998a: apdo. 2.2).

Pero el repliegue en la eticidad no es la única solución posible al déficit motivacional que enturbia la promesa constructivista. Una respuesta distinta trae causa no tanto de la fuerza motivadora de un nosotros consciente de su destino compartido, como de la fuerza motivadora que cabe atribuir a la verdad. Naturalmente, esto requiere un cuidadoso ajuste del *tipo de verdad* que es relevante en un contexto como éste. Desde una perspectiva constructivista y deflacionaria, Joshua Cohen critica la tajante alternativa establecida por Rawls entre pluralismo y verdad. La verdad, explica Cohen (2009: 13), está arraigada en las nociones intuitivas de creencia, aserto, juicio, razón u objetividad, y parece difícil imaginar un ideal de razón pública que prescindiera de ella y no pierda su credibilidad. No se trata de eliminarla, sino de desarrollar una *concepción política* de la verdad. A este respecto, la estrategia de Rawls era doblemente equivocada: resultaba demasiado tímida, porque afirmaba demasiado poco y acababa expulsando al terreno de las convicciones radicalmente inconmensurables cuestiones que están lejos de resultar intratables en el espacio público; y era también, al mismo tiempo, demasiado prudente, porque se privaba de un componente indispensable en el análisis de los procesos de socialización democrática. Sin verdad —esta es la tesis de Cohen (2009: 27)— el equilibrio reflexivo queda suspendido en el aire.

Partiendo de la estrategia rawlsiana del consenso por superposición, y de su renuncia a la verdad, no parece fácil dar respuesta a la inquietud del creyente. Pero, ¿por qué debería plegarme yo —dice el creyente— ante un consenso que no coincide con mi verdad comprensiva, y ni siquiera está en condiciones de reclamar una mayor proximidad a la *realidad objetiva* de las cosas? ¿Por qué debería reconciliarme con un consenso que no puedo reconocer como mío, si ni siquiera dispongo de un lenguaje común para discutir con mis adversarios e intentar convencerles de que mis verdades, debidamente consideradas, no son peores que las suyas? La respuesta a estas preguntas nos obliga a profundizar en el análisis del papel que ciertas creencias acerca de la verdad juegan en el espacio público. Al respecto, la tesis fundamental de Cohen (2009: 41) es que los criterios para la inclusión en el debate público de las verdades privadas —los criterios en función de los cuales afirmamos que ciertas razones privadas cuentan *también* como razones públicas— debe de estar sometido a escrutinio público. Una cosa es, en efecto, afirmar que el juicio sobre la verdad o falsedad de una creencia, al menos en una sociedad liberal y tolerante, está indeterminado, y cada quién puede tener su opinión al respecto; y otra cosa bien distinta es afirmar que el criterio para enjuiciar lo público y lo privado puede quedar al albur de las preferencias personales. De la misma forma que determinadas informaciones merecen ser tenidas en consideración en el proceso penal, o por el contrario han de ser conscientemente eliminadas, independientemente de si son verdaderas o falsas en términos puramente objetivos —por ejemplo, cuando una prueba ha sido recabada de forma ilegítima, hay razones para eliminarla del proceso; a partir de ese momento, es obvio que la verdad jurídica y la verdad de hecho serán al menos parcialmente discordantes—, así también hay *verdades* que consideramos relevantes para la formación de la *verdad política*, y otras que no. Pero lo decisivo es entender que los criterios para determinar la relevancia o no de las verdades son criterios abiertos al escrutinio público, y han de ser intersubjetivamente contrastados. El objetivo de la estabilidad social, en una sociedad compuesta por personas que suscriben diferentes concepciones privadas del bien, pero que al mismo tiempo se reconocen

mutuamente como libres e iguales, requiere que el juicio sobre la verdad política se formule siempre dentro de un marco común (*common ground*).

El problema de los argumentos basados en una estrategia constructivista —holista, quineana—, como la de Pettit y Cohen, es que debe resultar atractiva no sólo en la teoría, sino también en la práctica. Para que la reivindicación de la democracia resulte creíble, debemos mostrar que sociedades como las nuestras disponen de recursos suficientes para restablecer el potencial normativo de la esfera pública, apelando a *verdades* que sean comunes a todos. Dudo que tales recursos existan y, por eso, no creo que una solución que se limita a apelar —a recordarnos, en una suerte de anamnesis— lo que desde el principio se supone que somos, nosotros los desorientados pobladores de este planeta a comienzos del siglo XXI, pueda despertar la adhesión de los excluidos o desactivar el torpe conformismo de los privilegiados. Al eliminar las distintas instancias de crítica externa, la estrategia constructivista acaba quedando desarmada. En aquellas sociedades en las que no ha llegado a consolidarse una cultura política democrática como la que se respira en los pasillos de las (mejores) universidades norteamericanas, o en aquellos lugares en los que la pobreza o la falta de expectativas vitales doblega toda esperanza de romper el círculo vicioso de la deseducación, al constructivismo político no le queda otro recurso que seguir celebrando lo bien que administran el pluralismo algunas sociedades que tuvieron la fortuna de pasar por el aprendizaje de la tolerancia, en el entendido de que basta mostrar el ejemplo para que salte la chispa de la deliberación reflexiva en la mente de los fanáticos. No dudo de que esto es algo que pueda suceder, *pero que solamente sucede a veces*. O, más modestamente todavía, afirmo que *no sucede siempre*³⁵. Y eso supone que las probabilidades de éxito de un argumento así trenzado sólo van a ser lo suficientemente altas en esos pocos casos afortunados en que nos topamos con sujetos *correctamente* socializados. Más claramente, lo que a mi entender falta en este tipo de propuestas es una teoría plausible sobre el aprendizaje de la democracia. Si los adversarios de la democracia renuncian a la coherencia de sus creencias, sus intuiciones básicas, etc., ¿de qué argumentos podrá echar mano el demócrata para convencer a sus adversarios de que, *en el fondo*, no deberían hacer lo que hacen?

Si la fuerza del liberalismo político, en sus lecturas más o menos constructivistas, proviene de que los sujetos sean realmente capaces de hacerse cargo de una determinada concepción de la justicia —porque existen, como dice Rawls, *deseos dependientes de concepciones*—, en la que se manejan “razonamientos sobre nuestro futuro [que] presuponen, por así decir, una concepción de nosotros mismos como seres que duran en el tiempo, del pasado hacia el futuro” (Rawls, 1996: 112 ss.), es lícito pensar que cuando la concepción compartida —el trasfondo de intuiciones básicas compartidas o *endoxa*— sobre la que reposa la convivencia se vuelve borrosa, se abre una brecha irrecuperable entre los ideales y la realidad. Cuando esto sucede, y puede que sea un caso cada vez más frecuente en sociedades post-democráticas como las nuestras, la *utopía realista* del liberalismo político pierde inmediatamente su atractivo y la teoría queda inerte, indefensa, lamentando amargamente la ausencia de circunstancias favorables para su realización (*Id.*, 1996: 150 ss.). La cuestión no es marginal y no puede ser puesta *entre paréntesis*: la indiferencia a la verdad pone contra las cuerdas cualquier proyecto de civilización democrática (Frankfurt, 2008).

³⁵ No es posible establecer, a mi juicio, un paralelismo inmediato entre lo que sucede en el campo de la epistemología, donde cabe distinguir entre *certeza* y *verdad* y donde cabe suponer la necesidad permanente de construir certezas, una *base común* sobre la que se asienta la comunicación. En política, hay argumentos prudenciales para desactivar las certezas del lenguaje. Sobre estas distinciones (Marconi, 2007).

7. El rescate de la opción doxástica

La fragilidad motivacional de la opción constructivista nos devuelve al territorio doxástico. Eliminada la verdad, ¿existe algún margen de maniobra para restablecer el nexo entre la legitimidad democrática y la opinión? ¿Acaso hemos de rebajar el valor del método democrático hasta hacerlo coincidir con eso que los deliberativistas describen, algo apresuradamente, como una mera técnica para la agregación de preferencias?

El enfoque doxástico, no en la versión kelseniana, que ha sido relativamente marginal, sino en la versión schumpeteriana y pluralista, ha sido dominante en la teoría democrática de la segunda mitad del siglo pasado. Su influencia sigue siendo intensa, si no mayoritaria, y todavía produce resultados significativos. No obstante, sería inexacto asociar el enfoque doxástico a estas dos corrientes teóricas o ideológicas. Existen otras muchas versiones distintas de la tesis doxástica elemental —digamos— desde Protágoras en adelante. Y lo interesante es observar que no todas suscribirían el tópico que normalmente se les atribuye en la disputa con adversarios epistémicos: a saber, que la democracia contiene, en su propia definición, un elemento relativista, pues en democracia todas las opiniones tienen el mismo valor; al revés, se supone que la afirmación de la verdad, de cualquier verdad, en la medida en que se considera indisputable, contiene ya en sí misma, de nuevo por definición, un elemento despótico, anti-democrático [cfr. por ejemplo: Walzer (1981) y Waldron (1981)].

Una variante sofisticada de esta tesis es la que ofrecen algunas propuestas en las que el espacio democrático se describe con un *campo vacío* que ninguna (presunta) verdad debería nunca ocupar. En su afán crítico, sugieren que cuando ese espacio se satura, por afirmación de alguna verdad, la democracia se transforma inmediatamente en instrumento de dominación y negación de la diferencia³⁶. La democracia, así entendida, no es en realidad una forma de gobierno, o siquiera un modelo de sociedad, sino en modo particular de constitución de la subjetividad. Rancière (2007: 20) describe el proceso de *subjetivación* de los iguales como un movimiento intermitente, que aflora en los márgenes de la comunidad política y que se rebela sistemáticamente al intento de reconducir la política “al elemento firme del saber y el coraje”. Precisamente porque carece de toda una raíz epistémica la democracia puede ser descrita —en un léxico distinto— como el acontecimiento de lo singular, cuando apunta, más allá de toda regularidad, hacia el *por-venir*. La democracia —dice Derrida (2002)— no es más que eso, una promesa, el *por-venir*.

A quilómetros de distancia, el elemento doxástico es dominante en algunas —pero no en todas, las— concepciones pragmatistas de la democracia³⁷. Richard Rorty asocia el ideal democrático a la utopía de una comunidad planetaria de ciudadanos comprometidos no con la verdad, pues sólo metafórica y presuntivamente podemos hablar de tal cosa, sino la expansión de los horizontes de solidaridad. La verdad es un objeto *demasiado sublime* para que debamos convertirlo en meta de la acción política. Más nos valdría —escribe Rorty (2007: 17)— abandonar el *ansia de incondicionalidad* que nos persigue y fijarnos una meta más modesta, la de una “nueva comunidad autocreada, unida no por el conocimiento de las mismas verdades, sino por compartir las mismas generosas, inclusivistas,

³⁶ La expresión *campo vacío* proviene, como es sabido, de C. Lefort. Se podrían seguir las correspondencias de esta idea en autores como C. Castoriadis o C. Mouffe. Una visión especialmente enfática de esta visión es la de Laclau (2006); o también Zizek (2004).

³⁷ Conviene destacar que no todas las teorías pragmatistas de la democracia caen del lado de las concepciones doxásticas y más bien sucede lo contrario. Véase, por ejemplo, Putnam (1994).

democráticas esperanzas”. Por supuesto, una opción como ésta tiene engorrosas implicaciones relativistas —“los principios democráticos y liberales definen apenas un juego de lenguaje entre otros”— con las que, sin embargo, deberíamos estar dispuestos a convivir, si lo que nos preocupa es proseguir los evidentes logros alcanzados en sociedades democráticas como las nuestras³⁸.

En lugar de discutir estos ejemplos, me interesa reivindicar la suerte de la opción doxástica ocupándome aquí de una propuesta que puede parecer sorprendente —alguien dirá enseguida que no es éste su lugar— pero que resulta particularmente atractiva. A estas alturas debería haber quedado suficientemente claro que ninguna de las dos teorías puras, la doxástica o la epistémica, explica adecuadamente los procesos de formación de la opinión y la voluntad democráticas, y sobre todo ofrece una respuesta contundente al déficit motivacional que arrastramos. Tomaré, pues, como referencia algunos escritos recientes de Jürgen Habermas para destacar un significativo reajuste de algunas de sus tesis más conocidas sobre el tema que nos ocupa, que venían de trabajos anteriores y encontraron un acomodo (casi) definitivo en las páginas de *Facticidad y validez*.

En efecto, la pregunta que hemos ido rastreando en la discusión anterior —qué motivos pueden tener los sujetos para involucrarse en prácticas comunicativas tan exigentes como las que requiere la moderna democracia— toca uno de los puntos medulares en la teoría de la acción comunicativa, como es el de las razones que llevan al sujeto a aceptar los presupuestos trascendentales de la comunicación racional y sus implicaciones prácticas. La respuesta básica de Habermas consiste en afirmar que cualquier hablante se ve forzado a ello por su interés en alcanzar el objetivo de la comunicación. En relación con lo que aquí nos interesa, y simplificando varios pasos intermedios, en el enfoque discursivo, la fuerza que mueve el proceso de democratización tiene su raíz en el hecho de que nadie puede realmente renunciar a situarse en la perspectiva del entendimiento. Habermas (1998a, apdo. 1.1.4); admite que esta fuerza es *débil*, pero afirma que podemos considerarla suficiente para guiar al ciudadano en un proceso de aprendizaje que se extiende (idealmente) a través del espacio y el tiempo, y conduce hacia el “concepto contrafáctico de una opinión final, es decir, de un consenso obtenido en condiciones ideales”³⁹.

El ideal discursivo, así entendido, es muy gravoso. Demasiado. Es una vieja crítica a Habermas. Pero esta no es su última palabra al respecto. El primer paso hacia una reconsideración de la sobrecarga epistémica que grava sobre las instituciones democráticas está en el debate que mantiene con John Rawls acerca

³⁸ El provocativo argumento para la disolución pragmatista de la perspectiva epistémica no acaba de aclarar cómo la esperanza promueve la solidaridad, y consiste en relativizar la supuesta universalidad de los principios del discurso (o, análogamente, de la razón pública). “Mi desacuerdo central, tanto con Habermas como con Putnam, —escribe Rorty (2007: 63)— reside en la cuestión de si las ideas reguladoras de *comunicación no distorsionada* o *representación precisa de la realidad* pueden hacer más por los ideales de la Revolución Francesa que la despojada noción de *justificación* dependiente del contexto”.

³⁹ El ideal de la convergencia final de todas las razones presupone la hipótesis de que el universo de las razones relevantes en una materia determinada es finito, de tal forma que, en ausencia de las distorsiones informativas derivadas de la limitación del tiempo y los recursos necesarios para la deliberación, es lícito postular la identidad entre aceptabilidad ante un auditorio universal y verdad. A partir de aquí el objetivo general de *Facticidad y validez* es mostrar cómo es posible que estas estructuras normativas elementales de la socialización lingüística puedan *encarnarse* en el derecho de una sociedad democrática. El derecho mismo, la estructura de normas y poderes que forman el sistema jurídico, puede ser entendido como un prodigioso mecanismo que habilita los procesos de aprendizaje de los ciudadanos, un conjunto de instituciones que ponen en libertad el intercambio de razones y hacen posible la acción orientada hacia ese punto de fuga en que se encuentra la *única respuesta correcta* (Habermas, 1998a, apdo. 5.3.2).

del papel de lo verdadero y lo razonable. Habermas subraya la dificultad de encontrar, a la manera de Rawls, una base de justificación estable que se asiente exclusivamente sobre las *verdades* que los ciudadanos suscriben en la perspectiva del creyente⁴⁰. En un segundo momento, y en escritos posteriores, Habermas (2002: 16-17) somete a revisión los presupuestos epistémicos de su concepción de la democracia y saca a relucir la *intuición realista* que desde siempre habría estado presente en el trasfondo pragmático de la acción comunicativa. En la nueva perspectiva viene a cuestionarse el nexo entre la *verdad* de una proposición, entendida como referencia coronada con éxito a la realidad objetiva, y su *aceptabilidad* ante un auditorio idealizado. El punto es que, con este movimiento, aparece una significativa discontinuidad entre *verdad* y *justificación* y se introduce un factor no-epistémico en el proceso de justificación. Cualquier posible consenso, salvo el inefable consenso final, podrá ser desmentido por los hechos, ya que “‘p’ [puede] estar tan bien justificado como se quiera pero puede acabar resultando falso” (*Id.*, 2002: 49). La urgencia de la estabilización de las creencias de fondo, siempre provisionales, cuestionables, problematizables, es la exigencia que explica el movimiento discursivo que culmina en la formación de nuevos consensos⁴¹.

La idea, en palabras pobres, es que la democracia puede ser considerada como la mejor respuesta —la única posible— a los desmentidos de la experiencia cotidiana. Cuando menos lo esperamos, el *mundo objetivo* nos desafía y nos arrastra a la búsqueda de remedios alternativos ante dificultades recalcitrantes. Y eso vale tanto en el plano individual, como en el plano colectivo. Acudimos a la democracia cuando las creencias que creemos justificadas dejan de estarlo, cuando la experiencia nos devuelve al territorio de la opinión. Cuando menos lo esperamos, en la acción, el *mundo objetivo* nos desmiente⁴². Frente a la clausura rawlsiana de las formas de vida privadas y su feliz solapamiento en el ámbito público, lo que Habermas está ofreciendo es una reconstrucción más flexible —diríamos, también, más pluralista y más realista— de los procesos de aprendizaje individual y colectivo. Aun reconociendo la inevitable mediación lingüística de nuestro acceso al mundo, el

⁴⁰ Además de otras cosas que no vienen al caso en este momento, el problema que Habermas encuentra en el constructivismo rawlsiano es el haber enturbiado la distinción entre *aceptabilidad racional* de los principios de justicia, cuya base se encuentra en un ideal de razón pública, y *aceptación real*, que en cambio depende de las concepciones particulares que de hecho suscriban los miembros de una sociedad pluralista. La concepción rawlsiana de lo razonable habría quedado atrapada en un dilema: si asocia la *verdad* a la *razonabilidad* de las doctrinas comprensivas, distintas para cada individuo, acaba privando a la teoría de su dimensión epistémica; por el contrario, si distingue la *verdad* y la *razonabilidad*, eliminando todo punto de referencia *externo* en la elaboración de la concepción *política* de la justicia, el resultado será una concepción *neutral* de la justicia política, pero que no proporciona a los ciudadanos la seguridad de que las doctrinas políticas razonables en que honestamente creen sean también *verdaderas*. Habermas (1998a: 62-63) sugiere que Rawls podría resolver estas tensiones aplicando consecuentemente la estrategia procedimentalista y, a la vez, limitando el alcance normativo de la teoría. La razón práctica debería limitarse a ilustrar los presupuestos (cuasi)trascendentales del discurso, o lo que es lo mismo, las presuposiciones que los hablantes tienen que asumir si es que quieren implicarse en un intercambio comunicativo sobre la legitimidad de las distintas concepciones particulares del bien, dejando cualquier otra consideración de justicia al libre juego de las partes.

⁴¹ Lo interesante es observar cómo la teoría del discurso ya no se conforma con *registrar* la probable discrepancia entre las visiones del mundo particulares, con sus verdades inconmensurables, y los momentos afortunados de estabilidad, como hacen los constructivistas, que se resignan a dejar nuestras concepciones del mundo tal como están. Por el contrario, está en condiciones de *explicar* por qué aparecen y cómo funcionan los procesos de transformación de nuestras creencias más arraigadas, dando lugar a procesos de aprendizaje, incluso en circunstancias de profundo desacuerdo ético. Para ello necesitamos *únicamente* suponer que todos los hablantes se refieren en sus discursos a un mismo *mundo objetivo*. “La referencia al mismo objeto —escribe Habermas (2002: 44) en consonancia con Putnam— debe poder ser mantenida también bajo *distintas* descripciones”. Sobre esta evolución en el pensamiento de Habermas, cfr. Fabra (2008).

⁴² Véase este argumento de Habermas (2007: 107 ss.), en respuesta a ese texto de Rorty que citaba más arriba.

reconocimiento del papel que juega en esos procesos la existencia de “un punto de referencia que trasciende la justificación”, es la clave explicar el mecanismo que pone en marcha los procesos intramundanos de aprendizaje (*Id.*, 2002: 51-52). Es la incertidumbre que rodea este movimiento de retorno la que *nos fuerza* a asumir las cargas de la deliberación democrática. De este modo queda claro que nuestras intervenciones en el debate público no tienen por qué estar inspiradas por el deseo de alcanzar el lejanísimo horizonte de *convergencia final*, que por ser universal se supone también definitivo, igual para todos y monótono, sino que pueden ser tratadas, en el intercambio comunicativo, como respuestas tentativas a los desajustes que aparecen entre nuestros *prejuicios* —que hunden sus raíces en las profundidades de lo que Habermas denomina, en un idioma que no tenemos por qué compartir, el *mundo de la vida*— y la cruda realidad que no se pliega a nuestra voluntad.

Dicho de otro modo, es la acumulación de experiencias de comunicación fallida, que no pueden ser elaboradas ni en primera persona, del singular o el plural, ni en tercera, la que nos lleva a problematizar los mecanismos normales de estabilización de la conciencia y a confrontarnos con las opiniones ajenas (Habermas, 2008, en el cap. 1). Llega un punto —por decirlo ahora con Bernard Williams (2006: 115 ss.)— en que no nos queda más remedio que hacernos responsables de lo que creemos. Son esos fracasos los que mueven los procesos de aprendizaje, los que producen la energía necesaria para que nos atrevamos a desafiar nuestras visiones etnocéntricas, descentrándolas, haciendo saltar las fronteras del territorio que habitamos normalmente, oponiendo una obstinada resistencia. La teoría de la acción comunicativa, así formulada, escribe Habermas (2002: 96), puede conectarse a una teoría materialista de la sociedad, para dar cuenta así de los procesos intramundanos de aprendizaje⁴³. Y la conclusión no se hace esperar. Una vez rebajada la pretensión epistémica, la teoría del discurso nos ofrece una herramienta eficaz para acceder a la *caja negra* de donde provienen las opiniones, sin relegar la explicación de su génesis —como hacían los doxásticos ortodoxos— a la historia o a la psicología. Esta versión de la teoría del discurso pone en primer plano los procesos de aprendizaje, pero no nos obliga a abrazar la utopía angelical del diálogo, del consenso definitivo e incontrovertible. Nada de eso. Son los desmentidos de la cruda realidad los que nos fuerzan a *poner en suspenso*, y a menudo a descentrar y revocar, la mejor narración que, aquí y ahora, podemos ofrecer de nosotros mismos, y a entrar en conversación con los demás [cfr. Thiebaut (1998)]. A la incondicionalidad de la última palabra, se opone la continuidad del procedimiento. Las mismas reglas que ponen fin a la discusión son las que garantizan que en un futuro próximo y conocido volverán a darse nuevos momentos de opinión y discusión, en los que podrán ser tematizados los errores presentes y los fracasos futuros. La decisión de hoy, definitiva e irreversible, no podrá ser modificada, pero nos habrá dejado una lección que será discutida mañana, y quizá impugnada, sobre la base de nuevos ensayos y errores, que darán lugar a nuevos consensos y a nuevos disensos⁴⁴.

8. ¿Por qué entretenerse en hablar precisamente de estas cosas?

La defensa de una aproximación discursiva, falibilista y conflictualista, al viejo problema de la relación entre democracia y verdad —una versión entre muchas de la

⁴³ La traducción italiana de este mismo párrafo es mucho más rica. Dice: «Una teoria dell'agire comunicativo [...] può collegarsi a una teoria materialistica della società. Una teoria della società che tiene conto della caparbietà social-rivoluzionaria dei processi intramondani di apprendimento» (*Idem.*: 93).

⁴⁴ Esta idea de *incertidumbre*, *reiteración* o *iteración* aparece en textos tan distantes entre sí como Przeworski (1995); Bovero (2000: 36); Benhabib (2004: 125 ss.).

cuarta de las opciones propuestas, que por cierto deja sin resolver la cuestión más amplia acerca de la naturaleza de la verdad, en el ámbito de los discursos descriptivos, evaluativos o morales— no es ni mucho menos el objetivo prioritario de este trabajo, que consiste más bien en hacer plausible la distinción entre aproximaciones epistémicas y doxásticas y mostrar sus implicaciones⁴⁵. No obstante, este último es, a mi juicio, el camino más provechoso para deshacer el dilema schmittiano del que partía. De lo dicho hasta aquí no se desprenden recetas precisas para hacer frente a la indiferencia de los ciudadanos o estrategias políticas para hacer frente a los poderes que en nuestros días se sirven de la sistemática deseducación del público. La ventaja de este argumento es que, sin recargar en exceso las exigencias normativas, permite conservar la imprescindible dimensión normativa que, en democracia, orienta los procesos de formación de la opinión y la voluntad colectiva.

Esta operación no es inocente y muestra su mordiente crítico en ese contexto político y social al que aludía al comienzo, tras el fin de la tercera ola y ante el evidente *impasse* en que se encuentra el proceso de democratización. El debate sobre las cualidades epistémicas del método democrático afecta de lleno al análisis de las *pre-condiciones* no tanto jurídicas, como sociales y culturales de cualquier proyecto de reforma o profundización democrática. De lo que estamos hablando, en definitiva, es de las herramientas conceptuales que empleamos a la hora de evaluar la erosión de la opinión pública contemporánea, el declive de la *función orientadora* y, en última instancia, *educadora* de la opinión pública respecto de la opinión de cada uno de los ciudadanos. Permítanme concluir insistiendo en el carácter militante de algunas de las ideas que recogidas en páginas anteriores.

La primera tiene que ver con el estado de salud de la amplia —y variopinta— familia de las teorías deliberativas. Ya he adelantado que no creo que exista un solo modelo de democracia deliberativa, que implique alguna forma de superación respecto de las distintas variantes de la democracia constitucional contemporánea. Esto no le resta importancia a los resultados alcanzados en el amplísimo debate sobre la democracia deliberativa, en el que encontramos poderosas herramientas conceptuales para elaborar una historia y una crítica de la opinión pública a la altura del tiempo presente. Reacciono así ante un hecho en el que creo que merece la pena detenerse. A más de veinte años de distancia de su aparición en el mercado de las ideas, ya no es de recibo seguir presentando las teorías de la democracia deliberativa como la última gran novedad que viene de ultramar. Tengo la impresión, además, de que el avance en la literatura deliberativista respecto de sus textos fundacionales se ha estancado, o no es tan grande como sostienen sus partidarios, no sin cierta dosis de autocomplacencia. Esto es algo que implícitamente reconocen los más convencidos especialistas del gremio cuando insisten en la magnitud de la tarea que les queda por delante⁴⁶. Por otra parte, el desarrollo de una *teoría aplicada*, surgida al calor de experiencias prácticas más o menos imaginativas y/o felices, según los casos, sigue sin despejar un buen número de complicaciones.

En segundo lugar, he intentado trazar una distinción entre concepciones doxásticas y epistémicas que considero útil, aunque parecería que me he propuesto

⁴⁵ He guardado silencio sobre las implicaciones institucionales de esta opción, como también de las demás que he ido presentando en los anteriores apartados. Creo que sí tiene sentido explorarlas, incluso aunque entre estos dos planos, el de la epistemología de la democracia, por un lado, y el del diseño institucional, por otro, no haya conexiones inmediatas.

⁴⁶ En la retórica de los deliberativistas es recurrente la idea de que sus propuestas siguen estando, por así decir, *en ciernes*. Una y otra vez, se repite que *la teoría* no había alcanzado todavía su plena madurez teórica, que requiere nuevos esfuerzos porque está todavía en *fase de desarrollo*, pues sigue resultando *institucionalmente defectuosa*. No estaría de más preguntar: ¿hasta cuándo?

disolverla enseguida, al afirmar que las teorías *puramente doxásticas* o *puramente epistémicas* no consiguen ser viables. Creo que es posible mantener las dos cosas a la vez: de un lado, que la distinción es clarificadora porque permite identificar distintas estrategias para el análisis de los procesos de legitimación de las instituciones democráticas, así como de los males que corroen nuestras imperfectas democracias; de otro, que la defensa de cualquiera de las dos opciones, en su versión *pura*, nos sitúa un paso más allá de lo que entendemos habitualmente por democracia. Esto es bastante obvio en el caso de las doctrinas epistémicas, por sus irresistibles tentaciones *epistocráticas*. Pero no es menos cierto en el caso de las concepciones doxásticas. Esto es lo que he querido destacar en la lectura paradigmática de los fundamentos de la democracia en Kelsen, pero cosas análogas podrían decirse de otras teorías tan indiscutiblemente doxásticas como las de Joseph Schumpeter o Robert Dahl. El ideal de una *democracia sin verdad*, que por lo demás suscribo, siempre que por verdad no se entienda la creencia de que existe algo parecido a una *Gran Verdad Única*, nos obliga a realizar un minucioso ajuste de cuentas con uno de los temas más clásicos en la historia del pensamiento democrático.

Esto es precisamente lo que me ha llevado a insistir en el último de los ejemplos propuestos, el cual, como ha podido comprobarse, parece quedar suspendido a caballo de los dos modelos puros. Es una solución que debería poder retener y combinar el factor epistémico de la *orientación a la verdad* en el debate público —o, si se prefiere, las exigencias de *sinceridad* y *veracidad*— con el factor doxástico, que da cuenta de la relación del agente con el *mundo objetivo*. En el plano teórico, y respecto de las anteriores versiones de la concepción doxástica, su ventaja es que nos proporciona una explicación más rica de cómo y por qué se forman las disposiciones necesarias para el desarrollo de una sociedad democrática. En el plano estrictamente político, el de las instituciones, este enfoque parece avalar cierto interés por aquellos mecanismos cuya finalidad sea la de proporcionar *garantías para el disenso*, frente a los que tienden a privilegiar las certezas del consenso. Una reconstrucción del proceso democrático en términos discursivos —aunque no rígidamente epistémicos— tiene la ventaja añadida de que proporciona una mejor interpretación de cómo funcionan realmente, y de cómo deberían funcionar idealmente, los procesos de aprendizaje que alimentan el juego democrático, de ese *ir y venir* de argumentos a través del cual se forman y se transforman nuestras preferencias, y de por qué habríamos de comprometernos con las reglas básicas del juego democrático. Y esto me parece que es algo de lo que tenemos la más urgente necesidad.

En un mundo cada día más ingobernable se acumulan las experiencias fallidas, que no acaban de encajar en los marcos cognitivos y emotivos que nos resultan familiares y damos por supuestos. Para convivir con la acumulación de pequeños fracasos cotidianos y, a la vez, para no quedar inermes ante los grandes fracasos globales, necesitamos estructuras institucionales extraordinariamente sofisticadas, capaces de efectuar una adecuada *distribución del trabajo epistémico*, que sirvan como herramientas de distanciamiento, como detonantes de los procesos críticos y autocríticos de aprendizaje. De ahí la importancia de contar con ocasiones en las que *sacar a la luz pública* las experiencias conflictivas, que demandan un reajuste. De ahí también el interés en el establecimiento de reglas para la formación de la opinión y la voluntad democrática. El valor y la fuerza de atracción de los *universales procedimentales* (Bobbio, 1999: 381) se hace patente cuando tomamos conciencia de que la cruda realidad desafía la estabilidad del mundo que habitamos. Comprobamos entonces que la apuesta por la democracia no encuentra su razón de ser en las certezas, sino en los desencuentros de la vida cotidiana, en el vacío de

significado que nos acompaña, en el engañoso eco que producen las rutinas más arraigadas.

Bibliografía

- ACKERMAN, B. y FISHKIN, J. (2004), *Deliberation day*, Yale UP, New Haven.
- ARENDDT, H. (2003), "Verdad y política", *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona.
- BAYÓN, J.C. (2009), "¿Necesita la república deliberativa una justificación epistémica?", *Diritto & Questioni Pubbliche*, Núm. 9, pp. 189-228.
- BEINER, R. (2008), "Rereading 'Truth and politics'", *Philosophy and Social Criticism*, Núm. 1-2, pp. 123-136.
- BENHABIB, S. (2004), *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, Barcelona.
- BESSON, S. y MARTÍ, J.L. (2006), "Introduction", *Deliberative Democracy and its Discontents*, Ashgate, Alderhot.
- BOBBIO, N. (1999), "Dall'ideologia democratica agli universali procedurali", *Teoria generale de la politica*, Einaudi, Torino.
- BOBBIO, N. (1991), "La democrazia e il potere invisibile", *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino.
- BOHMAN, J. (2007), *Democracy across borders. From 'demos' to 'demoi'*, MIT Press, Cambridge / Londres.
- BOVERO, M. (2000), *Contro il governo dei peggiori. Una grammatica della democrazia*, Laterza, Roma-Bari.
- CALSAMIGLIA, A. (1982), "Estudio preliminar", en KELSEN, H., *¿Qué es justicia?*, Ariel, Barcelona.
- COHEN, G. (2001), *Si eres igualitarista, ¿cómo eres tan rico?*, Paidós, Barcelona.
- COHEN, J. (2007), "Deliberación y legitimidad democrática", *Democracia, deliberación y diferencia*, Cuaderno Gris, Núm. 9, pp. 127-146.
- COHEN, J. (2009), "Truth and Public Reason", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 37, Núm. 1, pp. 2-42.
- COHEN, J. y SABEL, C. (1997), "Directly-Deliberative Polyarchy", *European Law Journal*, Vol. 3, Núm. 4, pp. 313-342.
- CUNNIGHAM, F. (2002), *Theories of democracy*, Routledge, Londres.
- DAHL, R. (2002), *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona.
- DE FRANCISCO, A. (2006), *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano*, Catarata, Madrid.
- DERRIDA, J. (2002), *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid.
- DWORKIN, R. (1993), *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona.
- ELSTER, J. (2001), "Introducción", *La democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona.
- ELSTER, J. (2004), "Mimiking impartiality", en DOWDING, K., GOODIN, R. y PATEMAN, C. (eds.), *Justice & Democracy*, Cambridge UP, Cambridge/New York.
- ERIKSEN, E.O. (2000), *Democracy in the European Union: Integration trough Deliberation?*, Routledge, Londres.
- ESTLUND, D. (2008), *Democratic Authority*, Princeton UP, Princeton.
- FABRA, P. (2008), *Habermas: lenguaje, razón y verdad. Los fundamentos del cognitivismo de Jürgen Habermas*, Marcial Pons, Madrid/Barcelona.
- FISHKIN, J. (1995), *Democracia y deliberación. Nuevas perspectivas para la reforma democrática*, Ariel, Barcelona.
- FISHKIN, J. (2009), "Consulting the Public Thoughtfully. Prospects for Deliberative Democracy", en KAHANE, D., WEINSTOCK, D. Y LETDET, M.W. (eds.), *Deliberative democracy in practice*, UBC Press, Vancouver/Toronto.

- FOLLESDALL, A. (2006), "The Value Added by Theories of Deliberative Democracy. Where (not) to look", en BESSON, S. y MARTÍ, J.L. (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Ashgate, Aldershot.
- FRANKFURT, H. (2008), *On bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*, Paidós, Barcelona.
- FUNG, A., WRIGHT, E.O. y ABERS, R. (eds.) (2003), *Deepening democracy: institutional innovations in empowered participatory governance*, Verso, Londres.
- GOODIN, R. (2004), "Democracy, justice and impartiality", en: DOWDING, K., GOODIN, R. y PATEMAN, C. (eds.), *Justice & Democracy*, Cambridge UP, Cambridge / New York.
- GUTMANN, A. y THOMPSON, D. (2004), *Why deliberative democracy*, Princeton UP, Princeton / Oxford.
- HABERMAS, J. (1994): "Prefacio a la nueva edición alemana de 1990", *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona.
- HABERMAS, J. (1998a), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid.
- HABERMAS, J. (1998b), *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.
- HABERMAS, J. (2002), *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*, Trotta, Madrid.
- HABERMAS, J. (2001), *Verità e giustificazione*, Laterza, Roma-Bari.
- HABERMAS, J. (2007), "El giro pragmático de Richard Rorty", en RORTY, R. y HABERMAS, J., *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Amorrortu, Buenos Aires.
- HABERMAS, J. (2008), *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona.
- HERRERA, C.M. (1997), *Théorie juridique et politique chez Hans Kelsen*, Kimé, París.
- HIRSCHMAN, A. (1986), *Interés privado y acción pública*, FCE, México.
- KELSEN, H. (1982), *¿Qué es justicia?*, Ariel, Barcelona.
- KELSEN, H. (1988a), "El problema del parlamentarismo", *Escritos sobre democracia y socialismo*, Debate, Madrid.
- KELSEN, H. (1988b), "Los fundamentos de la democracia", *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Debate, Madrid.
- LACLAU, E. (2006), *La razón populista*, FCE, México.
- LAFONT, C. (2006), "Is the Ideal of a Deliberative Democracy Coherent?", en BESSON, S. y MARTÍ, J.L. (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Ashgate, Alderhot.
- LAPORTA, F. (2000), "El cansancio de la democracia", *Claves de razón práctica*, Núm. 99, pp. 20-25.
- LAPORTA, F. (2001), "Problemas de la democracia deliberativa", *Claves de razón práctica*, Núm. 109, pp. 22-28.
- MANIN, B. (1998), *Los principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid.
- MANSBRIDGE, J. (2006), "Conflict and Self-Interest in Deliberation". en BESSON, S. y MARTÍ, J.L. (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Ashgate, Alderhot.
- MARCONI, D. (2007), *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino.
- MARTÍ, J.L. (2006a), *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*, Marcial Pons, Madrid / Barcelona.
- MARTÍ, J.L. (2006b), "The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended. Reasons, Rightness and Equal Political Authonomy", en BESSON, S. y MARTÍ, J.L. (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Ashgate, Alderhot.
- NELSON, W. (1986), *La justificación de la democracia*, Ariel, Barcelona.
- NINO, C.S. (1997), *La constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona.

- OVEJERO, F. (2002), *La libertad inhóspita*, Paidós, Barcelona.
- OVEJERO, F. (2008), *Hasta un pueblo de demonios*, Katz, Buenos Aires.
- PARÉS, M. (ed.) (2009), *Participación y calidad democrática. Evaluando las nuevas formas de democracia participativa*, Ariel, Barcelona.
- PARETO, V. (1999), *Trasformazioni della democrazia*, Editori Riuniti, Roma.
- PEÑA, C. (2011), *Estudios sobre Rawls*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid.
- PETTIT, P. (2003), "Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma and Republican Theory", en FISHKIN, J. y LASLETT, P. (eds.), *Philosophy, Politics, and Society*, Vol. 7, Cambridge UP, New York.
- PETTIT, P. (2004), "The common good", en: DOWDING, K. GOODIN, R. Y PATEMAN, C. (eds.), *Justice & Democracy*, Cambridge UP, Cambridge / New York.
- PINTORE, A. (2003), *I diritti della democrazia*, Laterza, Roma-Bari.
- PRZEWORSKI, A. (1995), *Democracia y mercado*, Cambridge UP, Cambridge.
- PUTNAM, H. (1994), "Una reconsideración de la democracia de Dewey", *Cómo renovar la filosofía*, Cátedra, Madrid.
- RANCIÈRE, J. (2007), *En los bordes de lo político*, La Cebra, Buenos Aires.
- RAWLS, J. (1996), *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona.
- RAWLS, J. (2002), *Justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Barcelona.
- RAWLS, J. (1995), *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- RAZ, J. (2001), *La ética en el ámbito público*, Gedisa, Barcelona.
- RICHARDSON, H. (2009), "Popular Opinion and Popular Will", en KAHANE, D., WEINSTOCK, D. y LEYDET, M.W. (eds.), *Deliberative democracy in practice*, UBC Press, Vancouver/Toronto.
- ROBERTS, P. (2007), *Political constructivism*, Routledge, Londres.
- RORTY, R. (2007), "Universalidad y verdad", en RORTY, R. y HABERMAS, J. (eds.), *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, Amurrtu, Buenos Aires.
- ROSENCRAZ, C. (1991), "La democracia. Una crítica a su justificación epistémica", *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, Núm. 10, pp. 261-277.
- ROSS, A. (1989), *¿Por qué democracia?*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- RUIZ MIGUEL, A. (2000), "Las paradojas de un pensamiento en tensión", *Política, historia y derecho en Norberto Bobbio*, Fontamara, México.
- SANDEL, M. (2000), *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona.
- SCHMITT, C. (1983), *Teoría de la constitución*, Alianza, Madrid.
- SCHMITT, C. (1996), *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid.
- SCHUMPETER, J. (1942), *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper, New York/Londres.
- THIEBAUT, C. (1998), *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona.
- VILLACAÑAS, J.L. (2002), "Qué sujeto para qué democracia. Un análisis de las afinidades 'electivas' entre Freud y Kelsen", en *Logos*, Núm. 35, pp. 11-54.
- WALDRON, J. (1981), "A Right to do Wrong", *Ethics*, Vol. 92, Núm. 1, pp. 21-39.
- WALZER, M. (1981), "Philosophy and democracy", *Political Theory*, Vol. 9, Núm. 3, pp. 379-399.
- WEINSTOCK, D. y KAHANE, D. (2009), "Introduction", en KAHANE, D. WEINSTOCK, D. y LEYDET, M.W. (eds.), *Deliberative democracy in practice*, UBC Press, Vancouver/Toronto.
- WILLIAMS, B. (2006), *Verdad y veracidad*, Tusquets, Barcelona.
- ZAGREBELSKY, G. (2010), *Contra la ética de la verdad*, Trotta, Madrid.
- ZIZEK, S. (2004), *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, Síntesis, Madrid.