



Democracia y conocimiento

Anna Estany & Mario Gensollen
Coordinadores

DEMOCRACIA Y CONOCIMIENTO

Anna Estany & Mario Gensollen
Coordinadores



DEMOCRACIA Y CONOCIMIENTO
Primera edición 2018 (versión electrónica)

D.R. © Universidad Autónoma de Aguascalientes
Av. Universidad 940
Ciudad Universitaria
Aguascalientes, Ags., 20131
www.uaa.mx/direcciones/dgdv/editorial/

© Instituto Municipal Aguascalentense para la Cultura
Antonio Acevedo #131, Colonia Centro C.P. 20000, Aguascalientes, Ags.

© Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Publicacions
Edifici a (Campus de la UAB)
0193-Bellaterra, Cerdanyola de Vallès, Barcelona, España.
sp@uab.cat

© Anna Estany Profitós
Mario Gensollen Mendoza
Coordinadores

© Victoria Camps Cervera
David Casacuberta Sevilla
Armando Cíntora Gómez
Ana Cuevas Badallo
Anna Estany Profitós
Claudia Eugenia Galindo Lara
Mario Gensollen Mendoza
Marc Jiménez Rolland
Emilio Lledó Íñigo
Luis Xavier López Farjeat
Pau Luque Sánchez
José Alejandro Mosqueda Esparza
Àngel Puyol González
Víctor Hugo Salazar Ortiz
Jordi Vallverdú Segura

ISBN 978-607-8652-37-2 (Universidad Autónoma de Aguascalientes)

ISBN 978-607-8649-01-3 (Instituto Municipal Aguascalentense para la
Cultura)

ISBN 978-84-490-8349-5 (Universitat Autònoma de Barcelona)

Impreso y hecho en México
Made and printed in Mexico

Contenidos

Prólogo. Filosofía y espacio público

Luis Xavier López Farjeat

Introducción. La legitimidad de la democracia

Anna Estany & Mario Gensollen

1. ¿Qué demos para la democracia?

Pau Luque

2. Democracia y libertad negativa

Alejandro Mosqueda

3. Fraternidad y democracia en el liberalismo contemporáneo (con especial referencia a la obra de Ronald Dworkin y Véronique Munoz-Dardé)

Àngel Puyol

4. Ciudadanía y fraternidad en Arendt: conceptos útiles para pensar la democracia hoy

Claudia Galindo

5. Por una democracia ilustrada

Victoria Camps

6. Democracia y soberanía

Mario Gensollen & Víctor Hugo Salazar

7. Conocimiento y justificación en la epistemología democrática

Marc Jiménez Rolland

**8. Jürgen Habermas y John Dewey ante la
democracia deliberativa y el papel del
conocimiento científico**

Ana Cuevas

**9. Retos para la democratización del saber: el
papel del diseño cognitivo**

Anna Estany

**10. Entender los mecanismos de negociación
democrática desde los modelos cognitivos
enactivistas**

David Casacuberta

**11. ¿Nazis kantianos? *El homo politicus* desde la
racionalidad limitada o *La banalidad de la Ética***

Jordi Vallverdú

**12. ¿Podemos justificar la democracia liberal
como una mejor alternativa a la epistocracia-
meritocrática china?**

Armando Cíntora G.

Epílogo

Emilio Lledó

Sobre los autores

Prólogo. Filosofía y espacio público

Luis Xavier López Farjeat

Hace unos años apareció una nota de Guillermo Hurtado titulada «¿Qué es y qué puede ser la filosofía analítica?» [*Diánoia* LVII/68 (2012): 165-173]. Ahí, Hurtado analiza de manera crítica el desarrollo de la filosofía analítica latinoamericana y propone que ésta se «reconecte» con los ámbitos político y educativo. Su planteamiento fue y es controversial. Generó de inmediato un intenso debate entre la comunidad filosófica principalmente latinoamericana. ¿Debe la filosofía analítica dar la espalda a los excesos de la profesionalización y ocuparse de problemas cotidianos, incluso regionales? Es cierto que la profesionalización y el academicismo se han apoderado de la filosofía analítica y de la filosofía en general. Pero, ¿es verdad que pierde *su pureza* la *filosofía profesional* si se vuelca hacia problemas sociales que habrían de ser atendidos con urgencia? Si es que la filosofía está llamada a la reconexión con la esfera de lo cotidiano, ¿qué es lo que en verdad puede aportar?

En la nota a la que me refiero, Hurtado sostiene que la profesionalización de la filosofía ha generado efectos perniciosos. «Los filósofos –dice– nos hemos convertido en empleados de instituciones de educación superior y, por ello, hemos quedado sujetos a las instrucciones –no pocas veces mezquinas y filisteas– de las autoridades de aquéllas. La profesionalización también es responsable de la especialización a ultranza. Muchos artículos de filosofía analítica son como una sofisticada herramienta de precisión que sólo sirve para ajustar un pequeño tornillo. Por eso no es sorprendente que los filósofos nos hayamos vuelto irrelevantes para el resto de la cultura» (2012: 165). En efecto, la presencia de los filósofos analíticos –de los filósofos en general– en el debate público ha sido escasa, y en algunos lugares podría decirse nula. Estamos habituados a discutir problemas tan sofisticados como distantes para el resto de la sociedad. Nuestra preocupación –quizá no injustificada– por hacer de la filosofía un saber riguroso y científico nos ha desvinculado de la esfera pública y ha

provocado que muchos filósofos apuesten por el academicismo absoluto.

Con la finalidad de reinsertar a la filosofía en la cultura y en el debate público, Guillermo Hurtado propone, por una parte, romper con la relación de dependencia y subordinación con la filosofía analítica anglosajona y, a cambio, que los filósofos se atrevan a pensar por sí mismos, en su propio idioma, los problemas de su contexto y desde su tradición intelectual. Por otra parte, recomienda precisamente superar la reclusión en la academia y ocuparse de los asuntos públicos para poder incidir en la agenda de la discusión democrática, sobre todo en temas educativos. Aun cuando estas dos exigencias merecen ser debatidas y matizadas, lo cierto es que sí sería oportuna una mayor incidencia de la filosofía en el debate público. Sostiene Hurtado que «[e]l filósofo comprometido con la reconstrucción de la democracia puede colaborar en ese proceso desde distintos foros: la prensa, la internet, las asociaciones civiles e incluso los partidos políticos» (2012: 171).

En el fondo, lo que Hurtado propone, a mi juicio, es la superación del academicismo y la reinsertación del filósofo como un *intelectual social*. Parecería que, en su planteamiento, la filosofía académica o profesionalizada, y la filosofía entendida como el ejercicio crítico con la finalidad de influir en el ámbito social y político, persiguen objetivos distintos. Creo, sin embargo, que no tendría por qué existir esa dicotomía: la filosofía académica no tiene por qué estar desvinculada del oficio del intelectual social. Coincido en que la filosofía no debe enclaustrarse en un academicismo puro ni ensimismarse discutiendo problemas, pseudoproblemas y parcelas del conocimiento que resultan de poca relevancia para el resto de la sociedad. No creo, sin embargo, que la filosofía deba abandonar su ámbito, sus propios problemas y su propio método. Creo, en definitiva, que el filósofo tiene que traspasar los límites territoriales de su área de especialidad, pero ello no implica abandonarla por completo. Significa que debería arriesgarse a utilizar el rigor analítico, conceptual y argumentativo que caracteriza su labor intelectual, aplicándolo a la revisión de problemas que están fuera de su área, pero no fuera de la realidad humana.

El filósofo podría contribuir a articular las diversas necesidades sociales, culturales y políticas de las sociedades actuales teniendo en cuenta la cantidad de variables de distinta índole –económica, geográfica, educativa,

etcétera— que intervienen en ellas. A fin de cuentas, el entrenamiento filosófico nos tiene habituados a revisar problemas desde múltiples perspectivas, considerando la variedad de aristas. ¿Por qué no dirigir nuestra reflexión a los problemas sociales y construir y proponer normas éticas y políticas imparciales dispuestas a promover la justicia y la solidaridad, a fomentar la no violencia y la cultura de la paz, a combatir la explotación, la pobreza y la discriminación?

Es imperativo encontrar un equilibrio entre el academicismo y la inteligencia social. Las aptitudes dialógicas y argumentativas que proporciona la filosofía pueden contribuir al fomento, en lo individual y en lo colectivo, de la capacidad de empatía y de habilidades discursivas que posibilitan acuerdos y armonía en la diversidad. En este sentido, desde la filosofía es posible fomentar el respeto y la convivencia entre las distintas identidades culturales, sociales y raciales, y se pueden contemplar y entender la variedad de circunstancias individuales y sociales que tienden a ser cada vez más plurales y cambiantes. La filosofía es un instrumento idóneo para el fortalecimiento de nuestra cultura democrática. Los filósofos podemos contribuir de manera importante al asentamiento de las bases necesarias para un debate público razonado, dado que sabemos reconocer y disolver dilemas morales y sociales. Además, nuestras destrezas argumentativas nos permiten ser mediadores en las tensiones políticas y sociales. La filosofía es, en este sentido, indisociable de la democracia.

El presente volumen es un buen ejemplo del modo en que es posible pensar y defender filosóficamente la posible legitimidad política de la democracia. Cada una de las colaboraciones aquí reunidas nos enseña, en efecto, que se puede ir más allá de los confines del academicismo absoluto y correr el riesgo —con muy buenos resultados— de incidir en el espacio público generando una serie de reflexiones alrededor de la democracia. Todo el mundo habla de la democracia. Es tiempo de esclarecer qué es, cuál es su valor y sus valores, qué problemas plantea, por qué la hemos legitimado. En pocas palabras: es tiempo de reflexionar sobre la pertinencia de la democracia.

Introducción. La legitimidad de la democracia

Anna Estany & Mario Gensollen

1. Los sentidos de la democracia

Cuando se habla o escribe sobre la democracia suele restringirse el uso de este término a un contexto político. En este sentido, la democracia es una forma de gobierno. En un sentido vago, la democracia es «el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo» (según la célebre definición de Abraham Lincoln en el Discurso de Gettysburg, y después adoptada en el artículo 2º de la Constitución de la Quinta República Francesa). Pero la vaguedad de esta presentación pronto causa más problemas que aclaraciones: ¿quiénes forman parte del pueblo?, ¿cómo se logra esta forma de gobierno o autogobierno?, ¿cuál y de qué índole es su justificación?, ¿es mejor o más deseable que otras formas de gobierno?, de serlo, ¿por qué lo es?, ¿qué es lo que la distingue? Para afrontar estas dificultades, surgen algunas distinciones.

La primera distinción es aquella que se realiza entre una democracia *directa* y una *representativa*. Las primeras democracias fueron directas. La democracia surgió en el contexto de las *póleis* griegas. Los ciudadanos pertenecientes a una ciudad Estado discutían y votaban las cuestiones públicas por separado. A la democracia se le oponían otras formas de gobierno: la de un pequeño grupo de ciudadanos (aristocracia/oligarquía) o la de uno solo (monarquía/dictadura). No obstante, los obstáculos y los problemas prácticos de una democracia directa saltan a la vista: sólo es posible cuando el número total de integrantes del grupo (los ciudadanos) es pequeño y cuando los problemas por resolver son relativamente pocos. Para Aristóteles, el tamaño ideal de la *polis* debería permitir caminarla a pie de un extremo a otro, algo impensable en las metrópolis y Estados nación.¹ Adicionalmente, una democracia directa tampoco incluye a todos los pobladores de un territorio, por lo que deja abierta la pregunta sobre quiénes

son los ciudadanos (¿qué ciudadanos tienen derecho a participar del gobierno y por qué ellos?). Aunque ninguna democracia ha permitido la participación política a todas las personas que viven dentro de un determinado territorio—, desde casos no polémicos, como a personas incapacitadas para comprender la trascendencia de sus actos, menores de edad, etcétera; hasta casos polémicos, como mujeres, inmigrantes, personas que no comparten la misma religión (oficial o no) pertenecen al grupo étnico mayoritario— una democracia no sería tal si no permite la participación política a una parte importante de su población.

Además de las dificultades prácticas a las que se enfrenta una democracia directa, surgen otras referentes a aplicaciones particulares de este modo de tomar decisiones políticas: ¿están los ciudadanos suficientemente informados para hacer buena política, por ejemplo, mediante un referéndum? (Boyle, 1912), ¿son lo suficientemente imparciales?, ¿acaso la apatía política generalizada no ocasionaría decisiones que no son representativas de la opinión pública?, ¿obstaculizaría la democracia directa la toma de decisiones poco populares pero necesarias? Woodrow Wilson, como presidente de la Universidad de Princeton, en la reunión anual de la Liga Cívica el 9 de marzo de 1909, resumió así algunas de las dificultades de la democracia directa:

Ustedes saben que hemos escuchado recientemente muchas cosas sobre el gobierno del país por la gente del país, y debo decir que me parece que se han estado hablando muchas insensateces. Un gobierno puede ser democrático sólo en el sentido en que es un gobierno restringido y controlado por la opinión pública. Nunca podrá ser un gobierno conducido por la opinión pública. Lo que quiero decir es que la iniciativa popular es una cosa inconcebible (Boyle, 1912: 66-67).²

Otras críticas a la democracia directa señalan su lentitud e ineficacia, que hace a los políticos tímidos y poco efectivos, que permite o facilita el gobierno de una minoría, que simplifica la política a un voto de sí o no, que vuelve vulnerables a las minorías no organizadas, que es muy costosa, y que, de funcionar, sólo lo hace a pequeña escala (Boyle, 1912; Paxon, 1911).

Quizá para hacer frente, al menos en parte, a algunas de las dificultades prácticas de la democracia directa surgieron las democracias representativas. En una democracia representativa los ciudadanos eligen a

unos representantes que, organizados también bajo principios democráticos, tomarán las decisiones políticas. En algunos casos se exige la decisión mayoritaria (para ello, algunos sistemas políticos habilitan mecanismos como las segundas vueltas en las votaciones cuando existen más de dos opciones), en otros casos basta con una mayoría relativa. Una cuestión que queda abierta también, además de quiénes son los ciudadanos que pueden elegir representantes, tiene que ver con los principios democráticos: ¿cuáles son éstos? y ¿cuál es la característica metodológica relevante que distingue a la democracia en la toma de decisiones? En todo caso, y a pesar de sus ventajas frente a la democracia directa, la democracia representativa suele ser cuestionada por el riesgo que corre de ineficiencia y corrupción, así como por la poca representación que puede dar a las minorías (algo que también puede suceder, como hemos señalado, con la democracia directa).

A pesar de las distinciones y mecanismos que puedan ser implementados para remontar algunas de estas dificultades, la democracia ha estado sujeta a tres críticas fundamentales, independientemente de su subtipo. Desde un punto de vista marxista (Femia, 1993: 11-67; Schonfeld, 1971), se ha señalado que la democracia es una ilusión, pues los procedimientos electorales –dadas las deficiencias y problemáticas que hemos señalado– no garantizan el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. Para los marxistas, las nuestras son democracias burguesas que reproducen las relaciones de poder derivadas de las relaciones económicas. Mientras sigan vigentes las relaciones de poder actuales –piensan–, de poco sirve ofrecer a la población el derecho a la participación política.

La democracia liberal también es paradójica. Es paradójica históricamente, en tanto proviene de dos tradiciones distintas, no relacionadas de manera necesaria y sólo articuladas por una contingencia histórica: el liberalismo, que defiende el Estado de derecho, los derechos humanos y el respeto a la libertad individual; y la tradición democrática que está caracterizada por la igualdad, la identidad entre gobernantes y gobernados y la soberanía popular (Mouffe, 2000: 2-3). La siguiente paradoja, derivada de esta contingencia histórica, tiene que ver con el compromiso con los principios democráticos y los personales. En una democracia, los individuos se ven constantemente en conflictos que surgen entre la decisión mayoritaria y la conciencia personal. Es ésa una de las razones por las cuales se debatió con suficiente detenimiento la justificación

de la desobediencia civil (Bayles, 1970; Bedau, 1970; Betz, 1970).

Por último, la democracia se enfrenta a un problema que tiene que ver con la falta de conocimiento, experticia y/o información relevante de los ciudadanos que toman parte de las decisiones políticas. En una línea platónica, algunos afirman que la trascendencia de las decisiones políticas requiere de un conocimiento y experiencia de la que carece la mayoría de los ciudadanos. Platón fue suficientemente explícito en su *República*: «Estas y otras afines son las cualidades de la democracia, que parece ser una organización política agradable, anárquica y policroma, que asigna igualdad similarmente a las cosas iguales y a las desiguales» (558c). Para los platónicos (Santas, 2007), una democracia –en particular, una directa– sería un sistema de gobierno pobre e ineficaz, en tanto dejaría al Estado en manos de personas poco preparadas e incapaces de dirigirlo. Pero sucedería lo mismo con la democracia representativa: ¿cómo es posible que la mayoría de los votantes sepan hasta qué punto es adecuado un candidato para cumplir las funciones políticas que le asigna la elección? Dado que la mayoría, en efecto, no es competente para juzgar y evaluar un programa político, las personas suelen elegir considerando factores poco o nada relevantes políticamente. Los resultados electorales muchas veces confirman esta limitación de la democracia: las mejores opciones muchas veces no son elegidas, y otras lo resultan por factores superficiales. Dada la debilidad democrática con respecto a la falta de experticia y conocimiento de los electores, hacen falta políticas públicas que eduquen a los ciudadanos para la democracia. O bien, si la mayoría de los votantes carecen del conocimiento y la información relevante, ¿quién o quiénes deben tomar decisiones sobre el bienestar público? Por otra parte, hace falta determinar cómo es posible que las decisiones políticas estén guiadas por el conocimiento más relevante *ad casum* dentro de una democracia.

Previo a las problemáticas anteriores –que son dos caras de la misma moneda– haría falta considerar a la democracia de un modo más fundamental, abstrayéndola de su sentido puro o principalmente político. La democracia, definida de manera general y formal, es un método de toma de decisiones grupales caracterizado por la igualdad entre los participantes en una etapa esencial de la toma de decisiones colectivas (Christiano, 2015). En este sentido, la democracia es ante todo un método cuyo fin es la toma de decisiones. Esta definición, por un lado, permite ampliar la aplicación

del concepto (como de hecho lo hacemos en el lenguaje ordinario) a otros grupos no necesariamente políticos: las familias, las empresas, las cooperativas y las organizaciones en las cuales el grupo es quien toma las decisiones. Por otro, pone el acento en la igualdad entre los participantes del grupo de cara a la toma de decisiones. Esta segunda característica de la definición es compatible con el origen mismo de las democracias políticas: uno de los aspectos de la vida social en el que se persigue la igualdad es en la participación política.

No obstante, la definición previa trae consigo un conjunto de problemas a los que debemos hacer frente: ¿es la democracia un método óptimo para la toma de decisiones?, ¿en qué etapa es esencial la igualdad entre los participantes en la toma de decisiones colectivas?, ¿es este método el que ofrece mejores resultados para todas y todos los miembros del grupo? Y desde un punto de vista específicamente político: ¿a qué valores podemos apelar para justificar que la democracia es la mejor forma de gobierno?, ¿cuál es el fundamento de su autoridad política?

2. Los valores de la democracia

La democracia puede ser justificada apelando a distintos tipos de valores. La discusión filosófica ha tendido a brindar dos tipos de justificaciones distintas: una que apela a valores instrumentales y otra que apela a valores intrínsecos. Las justificaciones instrumentalistas dan prioridad a los resultados que pueden obtenerse a partir del método democrático de toma de decisiones políticas en comparación directa con otros métodos. Por el contrario, las justificaciones no instrumentalistas apelan al valor intrínseco del método democrático.

Las justificaciones instrumentalistas de la democracia concluyen que ésta, como método de toma de decisiones políticas, trae consigo beneficios de diversa índole. Estas justificaciones pueden rastrearse al origen mismo del consecuencialismo moral. John Stuart Mill argumentó que los métodos democráticos son superiores a los no democráticos tanto estratégica como epistémicamente, y adicionalmente en el progreso moral de la ciudadanía (Mill, 1861: III). De manera estratégica, la democracia es superior a otras formas de gobierno en tanto las personas que toman las decisiones se ven forzadas a tomar en consideración los intereses, derechos y opiniones de la

mayoría de las personas. De manera epistémica, la democracia es superior a otras formas de gobierno en tanto en ella participan un número mayor de personas en la toma de decisiones, lo que incrementa las fuentes de información disponibles y enriquece la evaluación de las decisiones posibles. Por último, la democracia es superior a otras formas de gobierno en tanto que posibilita el progreso moral de la ciudadanía: vuelve a los ciudadanos mucho más autónomos, y propicia que piensen de manera racional y cuidadosa. Adicionalmente, cuando las personas se encuentran bajo un régimen democrático tienen mucho más en cuenta el bien común y los intereses comunes.³ Algunos han argumentado que estos efectos son benéficos de suyo (Elster, 1986), por lo que la democracia comparativamente es una mejor forma de gobierno que otras. Por las razones anteriores, Mill concluyó que un gobierno representativo es mejor que cualquier otro:

Según las consideraciones anteriores resulta evidente que el único gobierno que satisface por completo todas las exigencias del estado social, es aquel en el cual tiene participación el pueblo entero; que toda participación, aun en la más humilde de las funciones públicas, es útil; que, por tanto, debe procurarse que la participación en todo sea tan grande como lo permita el grado de cultura de la comunidad: y que, finalmente, no puede exigirse menos que la admisión de todos a una parte de la soberanía. Pero, puesto que en toda comunidad que exceda los límites de una pequeña población, nadie puede participar personalmente sino de una porción muy pequeña de los asuntos públicos, el tipo ideal de un gobierno perfecto es el gobierno representativo (1861: 80).

No obstante, estos argumentos han sido puestos en duda tanto por los platónicos –que piensan que la democracia socava la experticia que se requiere para gobernar–, como por los hobbesianos (Hobbes, 1651: XIX), que piensan que la democracia tiene efectos nocivos sobre los sujetos y los políticos y, en consecuencia, sobre la calidad de los resultados de la toma colectiva de decisiones.

También es posible buscar una justificación no instrumentalista de la democracia: en particular, apelando a valores como la libertad, la igualdad y la fraternidad, que son deseables con independencia de la calidad de los resultados del método democrático. Para Carol Gould (1988), la libertad individual sólo es posible dentro de un régimen democrático, pues sólo dentro de una democracia las personas tendrán la oportunidad de

autogobernarse, lo cual es un derecho y se establece al menos de manera parcial con independencia de los resultados de la toma democrática de decisiones. Esta parcial independencia hace que la libertad sea un valor no instrumental que justifica a la democracia: el derecho de autogobierno le da a uno el derecho, dentro de ciertos límites, de hacer lo incorrecto. Del mismo modo que una persona tiene derecho a tomar malas decisiones por sí misma, un grupo de personas tiene derecho a tomar decisiones malas o injustas sobre las actividades que comparten. Si esto es cierto, esta justificación de la democracia es capaz en principio de salir al paso de las críticas platónicas y hobbesianas al método democrático. No obstante, para que esta justificación sea eficaz parece requerir de condiciones demasiado robustas: el consenso o la unanimidad. Sin consenso frente al desacuerdo entre la ciudadanía, o sin unanimidad en la toma de decisiones, no existiría verdadero autogobierno individual, que es el derecho que la libertad democrática posibilita.

Otra posibilidad es fundamentar la democracia en el valor de la igualdad. La democracia, desde este punto de vista, posibilita que el punto de vista de cada una de las personas inmiscuidas en una decisión que afecta sus vidas tenga el mismo peso. En este sentido, como piensa Singer (1973: 30-41), la democracia es una especie de compromiso pacífico entre puntos de vista conflictivos entre ciudadanos. Así, la toma de decisiones democrática respeta el punto de vista de cada persona en asuntos de interés común al dar a cada una el mismo peso sobre qué hacer en caso de desacuerdo. No obstante, ¿qué pasa si las personas no están de acuerdo con el método democrático o con la forma particular que debe tomar la democracia? ¿Debemos decidirlo por medio de un procedimiento de orden superior? Y, si hay desacuerdo sobre el procedimiento de orden superior, ¿debemos también decidir democráticamente ese conflicto? La fundamentación de la democracia en el valor de la igualdad parece conducir a una regresión infinita (Christiano, 2015).

3. Las razones de la democracia

Dado que la democracia es un método colectivo de toma de decisiones, ¿disponemos de razones para exigir a la ciudadanía que acepte las decisiones que se toman democráticamente? Y si es así, ¿de qué tipo de

razones disponemos? Estas preguntas pueden caracterizarse como problemas de la *autoridad de la democracia* (Estlund, 2008), y ambas preguntas no son baladíes. El término ‘democracia’ es uno que inflama las emociones y cohesiona individuos. Por la democracia se escribe, se marcha, se exige. Existe una intuición fuerte en muchos de nosotros que nos hace adherirnos de manera acrítica al espíritu democrático. La democracia nos parece indiscutiblemente legítima. Es éste un ideal regulativo en muchas de nuestras sociedades y una aspiración escasas veces conquistada a plenitud. No pocas ocasiones afirmamos que las nuestras son democracias débiles o en formación. Lo cierto es que ni la democracia es un método incuestionable, ni solemos tener claras las razones –si las hay– de la legitimidad de su autoridad. Entender los límites, las ventajas y los problemas que genera el método democrático es un asunto ineludible y de suma trascendencia.

Razones epistémicas

Una primera posibilidad es que existan razones epistémicas para legitimar a la democracia. Así, desde un punto de vista epistémico, ¿es la democracia el mejor método para tomar decisiones?, ¿existen ventajas en que en la toma de decisiones participen todos los integrantes del grupo y no sólo unos cuantos o uno solo? Ahora existe un interés renovado en aspectos antes relegados en el estudio de la democracia. Éste debería ser un estudio ante todo interdisciplinar. El interés en la democracia no sólo es político, sino también moral, científico, educativo y epistémico.

Deberíamos determinar si existe alguna ventaja epistémica en absoluto en que las decisiones que afectan a un grupo de personas las tomen todos (o la mayoría de) los integrantes del grupo. De ser el caso, ¿en qué sentido y en qué momento deben participar todos los integrantes?, ¿cómo implementamos el método democrático para que se aprovechen sus ventajas epistémicas?, ¿qué características particulares debe tener dicho método para ser efectivo y conseguir los resultados que pretende? La toma de las mejores decisiones, cuando dichas decisiones nos afectan a todos, no es un tema menor. Fue quizá Alvin Goldman (1999: 315-347) quien hizo resurgir el interés propiamente epistémico en la democracia. Si la democracia tiene futuro tendrá que lidiar con diversas preocupaciones específicamente

epistémicas que conlleva como un método para la toma de decisiones.

Una primera posibilidad ha sido reexaminar un antiguo argumento de Condorcet. La conclusión del argumento epistémico tradicional (en parte diseñado por Mill) a favor de la democracia puede formularse como sigue: el pueblo, cuando se le otorgan las atribuciones de gobierno, está más motivado para servir a sus propios intereses que a los de una élite inevitablemente egoísta y aristocrática. Sin embargo, este argumento puede ser sometido a dos críticas de corte aristocrático: (a) la intención y la motivación para poner en práctica el conocimiento son inútiles sin la capacidad para adquirir dicho conocimiento en primer lugar; además, el interés público es difícil de discernir y el hombre común es propenso a tener errores y percepciones equivocadas; (b) es difícil ver cómo la masa de ciudadanos podría encontrar el tiempo suficiente y la energía intelectual necesaria para los complejos asuntos gubernamentales, considerando las demandas contrapuestas de sus proyectos personales y responsabilidades. Frente a estas críticas, algunos epistemólogos han recurrido al viejo Teorema del Jurado de Condorcet (en adelante TJC). En su formulación estándar, dicho teorema enuncia lo siguiente:

[...] si cada miembro de un jurado tiene más probabilidades de estar en lo correcto que de estar equivocado; entonces, también la mayoría del jurado tiene más probabilidades de estar en lo correcto que de estar equivocada; y la probabilidad de que el resultado correcto esté apoyado por la mayoría del jurado es una función que se incrementa (rápidamente) a partir del tamaño del jurado, convergente a 1 si el tamaño del jurado tiende al infinito (List & Goodin, 2001: 283).

TJC, aplicado a casos de votación plural entre múltiples opciones –que es el caso general de nuestras democracias– enunciaría lo siguiente: mientras que una población sea de tamaño significativo, se vote de manera individual y no estratégica, y en promedio sea más probable que se escoja la opción correcta que cualquier otra opción presentada, la población casi siempre escogerá correctamente. Un problema adicional para los defensores de las ventajas epistémicas de la democracia desde TJC será reconstruir el teorema de tal modo que responda a los múltiples casos y problemas a los que se enfrenta la democracia. TJC, no obstante, presenta diversas dificultades. En primer lugar, parece que las opiniones de los votantes no son independientes entre sí, pues el método democrático parece enfatizar la

importancia de la persuasión y la construcción de coaliciones. De manera adicional, TJC sólo funciona en juicios independientes. En segundo lugar, TJC parece no obtener los resultados epistémicos esperados en casos en que la información a la que tienen acceso los votantes, y con base en la cual emiten sus juicios, está segmentada de diversas maneras. De este modo, algunos sectores de la sociedad tendrían la información pertinente, mientras que otros no la tendrían. En sociedades segmentadas de diversas maneras, y no educadas de manera equitativa –como parece ser el caso de nuestras actuales sociedades democráticas–, TJC sería ineficaz epistémicamente. Finalmente, los votantes abordan los temas y problemas sobre los que tienen que tomar decisiones con fuertes sesgos ideológicos, lo que socava la sensación de que cada votante elige a partir de una especie de observación independiente sobre la naturaleza del bien común (Christiano, 2015). No obstante, a pesar de estas críticas, los defensores de TJC buscan sofisticar lo suficiente el teorema para hacer frente a algunas de estas dificultades.⁴

Otra posibilidad epistémica consistiría en tratar de establecer un espacio lógico para el método democrático: *i.e.*, considerar que no disponemos de razones epistémicas para legitimar de manera general el método democrático, sino que éste sólo tiene justificación con respecto a un espectro específico de problemas donde cabe tomar decisiones de manera colectiva. Dentro de esta posición, List (2011) ha mostrado que hay un conflicto entre tres requisitos plausibles de la democracia: el pluralismo robusto, el mayoritarismo básico y la racionalidad colectiva. Para todos los problemas de decisión colectiva menos simples, ningún procedimiento de decisión cumple estos tres requisitos a la vez; a lo sumo dos pueden cumplirse conjuntamente. Este *trilema democrático* plantea la cuestión de qué requisito abandonar en cada caso. Dado que las diferentes respuestas corresponden a diferentes puntos de vista sobre lo que más importa en una democracia, el trilema sugiere un mapa del espacio lógico en el que se ubican las diferentes concepciones de la democracia.

Por su parte, Fabienne Peter (2013) ha explorado una posibilidad particular para ubicar el espacio lógico de la democracia. Un primer paso para establecer dicho espacio es considerar el siguiente reto formulado originalmente por Hans Kelsen: si existe una decisión correcta que pueda tomarse, y si alguien es un experto legítimo para hacer afirmaciones acerca de cuál es la decisión correcta, la causa epistémica de la democracia se

desmorona. ¿Cuáles son las alternativas a la defensa instrumentalista epistémica de la democracia? Una opción consistiría en defender la democracia en fundamentos prácticos: la democracia no es legítima porque busque una verdad independiente al proceso, sino porque el proceso de toma de decisiones incorpora valores éticos/morales tales como la equidad, la dignidad, etcétera, que otorgan valor al resultado. Otra opción sería preservar el papel central de las consideraciones epistémicas para la evaluación del procedimiento de toma de decisiones directamente, no indirectamente por vía de sus resultados. ¿Cuál es el alcance de la toma de decisiones democrática? ¿Bajo qué circunstancias la toma de decisiones democrática –en oposición a la toma de decisiones por expertos– es potencialmente legítima? ¿Cuál es el espacio lógico al que pertenece la democracia? Para Peter, cuando no existe un experto independiente al proceso sobre cuál es la decisión correcta, entonces existe *prima facie* un caso para la toma de decisión democrática. La política tiene lugar cuando se necesita la acción colectiva pero las personas están en desacuerdo acerca de qué hacer. La toma democrática de decisiones tendría lugar cuando no existen expertos independientes al proceso deliberativo. En este sentido, parece que es la democracia deliberativa –no la agregativa, que depende exclusivamente de la anexión de las preferencias individuales o creencias a través del voto, donde cada voto tiene el mismo peso– la que de mejor manera hace frente al problema inicial, pues la deliberación entre los miembros del colectivo democrático, bajo ciertas condiciones de igualdad, es una característica justificadora importante de la legitimidad de la democracia.

Frente a los problemas que enfrenta cualquier intento por legitimar la autoridad de la democracia en razones epistémicas han surgido dos respuestas importantes. Por un lado, el escepticismo. Los escépticos con respecto a las razones epistémicas para justificar la democracia han abandonado cualquier intento de justificación epistémica en favor de justificaciones ético/morales o han abrazado distintas formas de epistocracia. En una epistocracia, el poder político lo obtienen, ostentan y preservan aquellos que poseen el conocimiento necesario para gobernar. Los principales problemas que enfrentan las epistocracias tienen que ver con la inclusión política (Jeffrey, 2017) y la razón pública (Mulligan, 2015). No obstante, Jeffrey defiende una epistocracia limitada que haga frente, al

menos, al problema de la inclusión política. Una epistocracia limitada – piensa– estaría gobernada por instituciones que albergan experiencia en áreas no políticas que se vuelven políticamente relevantes. Así, los gobiernos externalizan el poder político a instituciones expertas para resolver problemas urgentes y multidimensionales porque superan la toma democrática ordinaria de decisiones. Una epistocracia limitada podría hacerse compatible con la inclusión política si las instituciones especializadas se limitan a emitir directivas que brinden a los ciudadanos múltiples opciones procesables. Esto salvaguardaría la inclusión de los ciudadanos a través de la deliberación y la elección racionales.

Razones epistémico-sociales

Otra opción frente a las limitaciones de las razones epistémicas para justificar la legitimidad de la democracia sería abandonar la perspectiva individualista de la epistemología tradicional. Michael Fuerstein ha tratado de hacer frente al principal problema que surge a raíz de las críticas de corte platónico a la democracia: ¿cómo se puede confiar en los gobiernos democráticos para que consigan el conocimiento político adecuado cuando ellos vuelcan su autoridad en personas que carecen de dicho conocimiento? (2008: 74). Este problema puede denominarse *problema de la adecuación democrática*, es distintivamente epistémico y enfrenta a la democracia a una encrucijada: si de hecho la democracia es una forma adecuada de gobierno, o bien existen razones epistémicas positivas para considerarla superior a otras formas de gobierno, o bien las razones para optar por ella no son de esta índole. Además, si existen buenas razones no epistémicas (e.g., ético/morales o políticas) para optar por la democracia y no existen buenas razones epistémicas para optar por la democracia, las primeras deben ser suficientes para desestimar los problemas epistémicos que presenta la democracia.

La aparente intratabilidad del problema de la adecuación democrática se deriva –sólo quizá y en parte– del fracaso en apreciar el carácter social del conocimiento necesario para gobernar. Para Fuerstein, acercarse al problema de la adecuación democrática desde un punto de vista social no soluciona el problema, pero cambia nuestra comprensión de sus desafíos distintivos y abre la puerta a una gama de soluciones potenciales

prometedoras. Así, sería posible destacar las ventajas analíticas de aplicar la perspectiva epistémica-social en este dominio particular. No obstante, si esta hipótesis es falsa, desde la epistemología individualista se necesita brindar una solución al problema, o bien claudicar ante esta dificultad de la democracia.

Adicionalmente al problema de la adecuación, la democracia se enfrenta a otro problema: el del establecimiento de las opciones en la votación (*agenda-setting problem*). Pues cualquier intento de justificación epistémica de la democracia deja abierta la cuestión de cuáles opciones de hecho aparecen en la agenda de votación. Ya que la opción *correcta* puede no estar en la agenda, cualquier justificación epistémica de la democracia sólo garantiza que una población escogerá la mejor opción disponible, no que escogerá la correcta, o incluso una buena.

Los defensores de las justificaciones epistémicas de la democracia responden así al problema del establecimiento de las opciones en la votación: si da a todos los ciudadanos la oportunidad de proponer opciones para la agenda de votación, entonces –asumiendo ciertas restricciones– la pluralidad estándar de votantes debería tener una fuerte tendencia hacia una buena (o hacia la mejor) opción. Sin embargo, esta posibilidad parece impracticable en cualquier población de un tamaño sustantivo. Esta impracticabilidad no sólo tiene que ver con el esfuerzo masivo requerido para que la ciudadanía valore –incluso en el nivel marginal de competencia requerida– un conjunto siempre creciente de soluciones políticas; tiene que ver también con el esfuerzo requerido para identificar con eficacia los problemas más apremiantes a los cuales propondrán soluciones. De este modo, Fuerstein piensa que cualquier respuesta al problema del establecimiento de las opciones en la votación debe proporcionarnos una explicación convincente de cómo: (i) procedimientos practicables (ii) que pueden ser propiamente descritos como democráticos (iii) pueden aislar un puñado manejable de opciones políticas eficaces entre el conjunto infinito de aquellas posibles.

Otro problema adicional, supuesto tanto en el problema de la adecuación como en el problema del establecimiento de las opciones, tiene que ver con la naturaleza del conocimiento político; *i.e.*, en qué consiste ese conocimiento requerido para gobernar bien. Cualquier respuesta a esta problemática se enfrenta a una inmediata y evidente heterogeneidad. El

conocimiento político parece fragmentarse en al menos cinco familias de conocimientos distintos: (1) conocimiento sobre las facetas administrativas del gobierno (la elaboración de las leyes, los comités en funciones, etcétera.); (2) conocimiento general de las diversas ciencias, teorías y prácticas que entran en las actividades características del gobierno (educación, epidemiología, economía, etc.); (3) conocimiento altamente especializado del modo en que las políticas en estos dominios variados afectarán la vida de la ciudadanía; (4) conocimiento sobre las creencias de la ciudadanía acerca de cómo una política particular puede afectar su vida, sin importar la verdad de dichas creencias, pues la efectividad de una política dada depende siempre de las respuestas conductuales a ella de la ciudadanía (aunque sea sólo porque se requiere su conformidad), y por tanto de sus creencias acerca de sus consecuencias; y (5) conocimiento moral, al menos en un grado que va más allá del conocimiento práctico en todos los diversos dominios de la acción gubernamental (de manera obvia, esto incluye los principios generales de la justicia). Esta heterogeneidad nos enfrenta a un nuevo problema: ¿con respecto a cuál porción de conocimiento estamos buscando adecuación cuando nos preocupamos por el estatus epistémico de la democracia?

Frente a estos problemas epistémicos de la democracia, Fuerstein adopta una perspectiva epistémico-social. Si buscamos alcanzar adecuación epistémica en cuestiones de gobierno, ¿cómo podríamos de manera útil pensar en el reto que se presenta? Para los epistemólogos sociales no se trata de manejar algún cuerpo de conocimiento, sino de coordinar muchos cuerpos discretos de conocimiento, distribuidos de manera diversa entre la comunidad política. No podemos observar a los agentes epistémicos individualmente sin poner igual atención a su relación con una comunidad de investigadores más amplia. Una perspectiva epistémico-social nos permite ver que el tipo y grado de competencia epistémica que es requerida por cada individuo con respecto a un cuerpo de conocimiento, depende tanto de la manera distintiva en que la producción e implementación del conocimiento está distribuida entre la comunidad de investigadores a la que el individuo pertenece, así como dentro de la distribución en la que se encuentra el individuo. Desde esta perspectiva, el problema es el siguiente: ¿qué división maximizará la consecución de éxito epistémico en un dominio dado? La pregunta sobre las responsabilidades de cada ciudadano

en particular se convierte así en la pregunta de qué papel se requiere que cumpla dentro de la división de la labor cognoscitiva, dado el estándar relevante de éxito epistémico. Además, la pregunta sobre cuáles son las responsabilidades epistémicas de un individuo particular, con respecto a alguna empresa epistémico-social, sólo puede responderse con referencia a su papel en una comunidad más amplia de agentes epistémicos cuyo trabajo tiene que ver con una meta común.

Si nos remitimos a la historia del pensamiento, la comunidad de agentes epistémicos no ha hecho más que crecer, formando el sustrato de la democracia y satisfaciendo uno de los anhelos humanos, a saber: la fascinación por el saber. Digamos que Aristóteles tenía todo el saber en sus manos, hizo aportaciones que van de la física a la zoología, y de la metafísica a la ética. Todo ello en el marco de la filosofía y la ciencia de aquel momento. A partir de aquí, a medida que el conocimiento sobre el mundo iba creciendo, los saberes particulares iban desgajándose de la filosofía, constituyéndose en las disciplinas que ahora conocemos y en las ramas específicas de la filosofía. Una de las consecuencias ha sido la fragmentación del conocimiento, cuando no su atomización, llegando a un punto de inflexión en el que han surgido marcos interdisciplinarios necesarios para abordar las enormes interrogantes que se nos plantean y que exigen perspectivas distintas para tratarlas y tomar decisiones al respecto. Una de estas cuestiones, no cabe duda, es la democracia, de ahí la importancia de la perspectiva epistémico-social en su estudio.

En el contexto político actual, para Fuerstein nos enfrentamos con tres circunstancias cruciales que tienen que ver con el reto distintivo de la epistemología política considerada desde un punto de vista social: (a) en porciones discretas, los fragmentos y cúmulos de conocimiento están abundantemente disponibles en principio, aunque no completamente (*i.e.*, los seres humanos somos ahora asombrosamente competentes a través de un rango enorme de dominios epistémicos especializados, tanto prácticos como teóricos en su naturaleza, que figuran de manera central en el trabajo gubernamental); (b) pero, al mismo tiempo, enfrentamos serias limitaciones en nuestra habilidad de reunir dicho conocimiento al nivel del individuo que toma decisiones (*i.e.*, es difícil producir agentes que sean competentes al momento de examinar todo el conocimiento pertinente para la toma de una decisión política, tanto por las limitaciones cognitivas e intelectuales de las

personas, como por las deficiencias endémicas en la moral y educación de los ciudadanos); (c) a pesar de ello, la acción política parece requerir algún tipo de nivel ejecutivo de toma de decisiones en algún grado sustancial. Entonces, el problema de la adecuación democrática, desde un punto de vista propiamente social, se ocupa de la adecuación de los métodos disponibles de organización social para aprovechar la abundancia de conocimiento fragmentado, en un modo en el que preserve para los ciudadanos el papel de supervisión ejecutiva, mientras que se cumplen las restricciones de agrupación del conocimiento. Adicionalmente, dentro de una perspectiva epistémico-social, se requiere atender a la importancia de una vigorosa deliberación inclusiva, a la confianza en el conocimiento local y experto para el establecimiento de opciones, en las provisiones para la retroalimentación y revisión regular de políticas, y en la confianza en las comunidades independientes de expertos para la implementación de políticas públicas.

Perspectiva cognitiva

Hemos abordado la relación entre la democracia y conocimiento a través de los sentidos de estos conceptos, y de los valores y las razones para legitimar políticamente a la democracia. Una de las opciones para justificar la democracia, frente a las limitaciones de la epistemología individualista tradicional, consiste en atender a distintos modelos cognitivos que puedan dar consistencia al método democrático.

Al descartar a la epistemología individualista como sostén de la democracia, entra en juego lo social y, con ello, la interacción entre los individuos que van a tomar las decisiones, el papel del testimonio de otros agentes y, en último término, el conocimiento que todos ellos puedan aportar. Por todo ello, el método democrático no puede ser ajeno al enfoque cognitivo y su relación con el conocimiento. Se trata, por tanto, de ver aquellos modelos cognitivos que pueden aportar luz a la configuración de la democracia y abogar por su aceptación razonable, aportando base empírica para ello.

Nos podemos preguntar en qué aspectos del método democrático pueden ser relevantes los modelos cognitivos. En primer lugar, la capacidad de los humanos para generar conocimiento tiene su base neurobiológica en el

cerebro humano, con todas sus posibilidades y limitaciones. Que no somos dioses puede parecer una perogrullada, pero nos sitúa en nuestra identidad humana dentro de la cadena evolutiva. La neurobiología da cuenta de la base compartida por todos los humanos, lo cual es importante para descartar cualquier postura solipsista. Sin embargo, el solipsismo no tendría por qué ser incompatible con una epistemología de corte individualista, ya que podría apoyarse en teorías en las que la unidad de cognición es el cerebro. No obstante, sí parece insostenible una democracia con agentes solipsistas. Ahora bien, hemos ya indicado las dificultades a las que nos enfrentamos para legitimar la democracia con base en razones epistémicas desde una perspectiva individualista y, en cambio, hemos visto las posibilidades de una perspectiva epistémico-social. La cuestión ahora es si las ciencias cognitivas nos pueden proporcionar modelos que fortalezcan la perspectiva epistémico-social y, en último término, el método democrático. Una mirada a la evolución de las ciencias cognitivas en las últimas décadas puede clarificar esta cuestión.

A la hora de establecer los principales enfoques en la evolución de las ciencias cognitivas podemos señalar el *paradigma simbólico del procesamiento de la información*, ligado especialmente a la inteligencia artificial clásica; el *paradigma de procesamiento de la información en paralelo*, llamado también *conexionismo*; y el enfoque de la cognición situada, corporizada, distribuida y dinámica –contextualizada–, denominada a veces *enfoque cognitivo de tercera generación*. Este último se considera una alternativa al paradigma simbólico del procesamiento de la información, que Haugeland (1985) acuñó como «*Good Old Fashioned AI*» (GOFAI), cuya idea central es la identificación de la cognición con el procesamiento de símbolos que en los humanos tiene lugar en la mente individual. Dentro del enfoque cognitivo de tercera generación encontramos diversas aproximaciones que no necesariamente son incompatibles sino más bien complementarias, lo cual no excluye que pueda haber desacuerdos importantes en algunos puntos. Lo que es común en todas ellas es el cuestionamiento del paradigma simbólico de inspiración cartesiana y un cambio en la unidad de cognición.

Si pensamos cuál podría ser la unidad de cognición en los tres grandes modelos a partir de la revolución cognitiva podemos señalar lo siguiente. Para el paradigma simbólico la unidad de cognición es la mente individual

y la cognición consiste en el procesamiento de símbolos. Para el conexionismo la unidad de cognición son las redes neuronales, las cuales procesan la información en paralelo. En el caso de la cognición situada, dado que hay diferentes líneas de investigación, determinar la unidad de cognición es una tarea más compleja, pero si algo podría ser compartido por todas ellas es que la unidad de cognición escapa de los límites de la mente individual limitada al cerebro.

La cognición situada abarca un amplio campo de modelos cuyo denominador común es la oposición al platonismo, al cartesianismo, al individualismo, al representacionalismo y al computacionalismo de la mente. Esto no significa que no pueda caracterizarse de forma positiva como lo hacen Wilson y Clark (2009). Ellos señalan dos dimensiones de la extensión cognitiva: la naturaleza de recursos no neurales que se incorporan en las conductas cognitivas (naturales, tecnológicos y socioculturales), y la durabilidad y plausibilidad del sistema cognitivo para alcanzar los objetivos propuestos. Los recursos naturales son aquellos que contienen recursos del entorno del agente cognitivo y que han sido funcionalmente integrados en su repertorio cognitivo (Wilson & Clark, 2009: 68), por ejemplo, el oxígeno, un recurso natural para la respiración. Los recursos tecnológicos están construidos por agentes humanos y abarcan una amplia gama, desde los que se utilizan una sola vez en un momento determinado para resolver un problema puntual, hasta los que forman parte de nuestra vida cotidiana como las prótesis (Wilson & Clark, 2009: 68). Los recursos socioculturales se forman cuando en su actividad cognitiva un individuo tiene una dependencia estable con otros individuos y con los productos culturales correspondientes (Wilson & Clark, 2009: 69).

La segunda dimensión se refiere a la durabilidad y plausibilidad del sistema cognitivo extendido, fruto de la integración funcional de los recursos naturales, tecnológicos y socioculturales. Es decir, la cognición extendida ocurre cuando los recursos internos y externos confluyen y se integran para que el sistema –el agente biológico más los andamiajes y *scaffoldings* específicos– sea capaz de acometer nuevas formas inteligentes de resolver problemas (Wilson & Clark, 2009: 70).

Entre los modelos que constituyen una alternativa al paradigma simbólico está el de la cognición socialmente distribuida, uno de cuyos referentes ineludibles es Edwin Hutchins, reconocido como uno de sus

impulsores. Hutchins (1995) ha aplicado este modelo en contextos como la cabina de un avión y la sala de máquinas de un barco. De hecho, podemos considerar el modelo de Hutchins como una versión de cognición extendida en la que de forma clara encontramos los dos tipos de recursos que señalan Wilson y Clark (tecnológicos y socioculturales). La idea central de este modelo es que la cognición se produce en un sistema en el que los diversos elementos que la conforman interaccionan.

¿Cómo pueden los modelos cognitivos dar luz o proporcionar claves para brindar consistencia al método democrático de toma de decisiones? Un primer punto consistiría en señalar que, mediante una sólida base empírica, modelan el comportamiento epistémico real de los individuos que forman parte en algún momento del método democrático. Muchos de los problemas de la democracia que hemos señalado adquieren una luz distinta desde una perspectiva cognitiva.

4. Difusión y democratización del conocimiento

Una posibilidad distinta a las exploradas en el apartado anterior para afrontar las críticas y los retos epistémicos para la justificación de la democracia es que el conocimiento necesario para la toma de decisiones se pueda difundir y democratizar. Resulta de sumo interés estudiar la manera en la cual –de ser posible– podría democratizarse el conocimiento (Innerarity, 2013). Cuál es la manera –por decirlo de otro modo– en la cual podemos educar a los ciudadanos en y para la democracia, así como determinar qué conocimientos, aptitudes, virtudes e información son relevantes para la práctica democrática. También se vuelve importante determinar cómo el conocimiento puede contribuir a la democracia.

La democratización del conocimiento puede llevarse a cabo a través de distintas vías, entre las cuales podemos señalar la que tiene lugar a través de la participación del usuario en los procesos de innovación y que consiste en la difusión del conocimiento a amplias capas de la población. Eric von Hippel (2005) entiende la democratización de la innovación como la participación del usuario en los procesos de invención e innovación a través de la innovación abierta, dando protagonismo a lo que él llama *el usuario líder*. También señala que es habitual que haya intereses contrapuestos entre usuarios y fabricantes: así como para los primeros lo prioritario es satisfacer

sus necesidades a un precio asequible, para los segundos lo importante es que las innovaciones les reporten ganancias (2005: 6). La democratización consiste en que las políticas de innovación apoyen al usuario en primer lugar y no a los fabricantes (2005: 12), ya que no hacerlo así y concentrar la innovación en pocas manos no sólo es injusto sino ineficiente. No cabe duda de que la intervención de los usuarios es una forma de democratizar la innovación, pero ni es la única ni es suficiente, ya que intervienen otros factores que hay que tener en cuenta a la hora de poner frente a frente democracia e innovación.

Entre estos otros factores están las tecnologías de la información y la comunicación de las que disponen los colectivos a los que van dirigidas las innovaciones en cuestión. La llamada *brecha digital* es un indicador de hasta qué punto un determinado logro se hace accesible al conjunto de la sociedad. Por poner algún ejemplo, Everett M. Rogers (2003) brinda datos que corroboran lo que denomina «*the digital divide*». Rogers señala que en 2001 en el mundo había 450 millones de usuarios de Internet, pero si nos detenemos en diversos países nos encontramos con los siguientes datos: Norte América 479 por mil habitantes, Europa occidental 218 por mil habitantes, América latina 21 por mil habitantes, Asia 17 por mil habitantes y Oriente medio/África 7 por mil habitantes. En el conjunto del mundo 52 por mil habitantes.

Respecto a la difusión del conocimiento y de las innovaciones, Rogers y Shoemaker (1971) abordan la difusión desde una perspectiva cultural, aportando numerosos casos para ejemplificar los distintos factores que intervienen en la difusión de innovaciones y los problemas con los que se pueden encontrar para su aceptación. Algunos se refieren a hábitos cotidianos, como el hervir agua en situaciones en que no hay canalización del agua, lo cual supone un problema de salud pública. Éste es el caso de un pueblo peruano, Los Molinos, en el que se pueden ver las dificultades para introducir esta innovación entre sus habitantes. Otros ejemplos más estructurales son la mecanización en la agricultura en Turquía y la introducción de la enseñanza programada en varias escuelas de Pittsburg, en ambos casos con consecuencias positivas y negativas. Los estudios de caso aportados por Rogers y Shoemaker ponen en evidencia tanto la importancia de la difusión de las innovaciones, como el que se tenga en cuenta el contexto sociocultural en el que van a implantarse. Rogers y Shoemaker

proponen el *paradigma del proceso de decisión de innovar* con una serie de fases: la de conocer, la de persuadir, la de decidir y la de confirmar. En resumen, el proceso de decisión de innovar es el proceso mental de pasar un individuo desde la primera noticia de una innovación hasta la decisión de adoptar o rechazar la novedad, y, posteriormente, confirmar la decisión (Rogers & Shoemaker, 1971: 131).

Finalmente, otro punto importante es el que está relacionado con el manejo del producto innovador, sean artefactos tecnológicos en todas sus variedades o bien instrucciones para llevar a cabo determinadas acciones. De nuevo, volvemos al usuario, pero en este caso desde la perspectiva de sus capacidades cognitivas, es decir, hasta qué punto el diseño revertirá positiva o negativamente en el esfuerzo cognitivo del usuario en función de la transparencia y opacidad de dicho diseño. Las aportaciones de Donald Norman (1986; 2004) al diseño cognitivo constituyen una forma de democratizar la innovación a través de hacerla más manejable para los usuarios. Norman no ha cejado de construir una teoría del diseño que tenga en cuenta las capacidades cognitivas de los usuarios.

5. Perspectivas en la relación democracia y conocimiento

Hasta ahora hemos expuesto un panorama que busca ser lo suficientemente comprensivo de los problemas a los que se enfrenta la epistemología democrática. Este libro, del mismo modo, contiene una amplia selección de algunas vías exploradas para la legitimación política de la democracia. A continuación, detallaremos brevemente cada una de las contribuciones a este volumen.

Si la democracia es, en algún sentido vago, el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, ¿quiénes forman parte del pueblo? El problema de la determinación del *demos* es crucial al interior mismo de la democracia. Pau Luque, en su artículo «¿Qué *demos* para la democracia?», se enfrenta al siguiente problema: ¿de qué manera debería constituirse el *demos*? Hasta hace relativamente poco, esta pregunta ocupó poco espacio en las discusiones entre los teóricos de la democracia. En la actualidad, esta cuestión ha sido ampliamente abordada por los mismos. Ante la imposibilidad lógica de constituir el *demos* mediante la concepción procedimental de la democracia, los teóricos de la democracia han acudido

a los principios normativos subyacentes a la misma. Sin embargo, no existe un acuerdo entre los teóricos: para algunos, la manera más democrática de configurar el *demos* da buenas razones para extender los *demos* más allá de las fronteras actuales y acercarse a un *demos* global; para otros, en cambio, el *demos* abierto o global contraviene algunos de los principios subyacentes de la democracia. Luque defiende que algunos de los argumentos más recientes contra la idoneidad del *demos* global o abierto, como respuesta al problema de la constitución del *demos*, no son concluyentes.

Como hemos señalado, algunas defensas de la democracia buscan legitimarla políticamente apelando a valores no instrumentales. Dentro de dichas defensas, las que apelan al valor de la libertad suelen tener cierto protagonismo. Alejandro Mosqueda, en su artículo «Democracia y libertad negativa», explora esta vía de legitimación haciendo algunas precisiones a las defensas típicas. Una manera de justificar la democracia es argumentar que sólo en contextos democráticos es posible la libertad del individuo entendida como autonomía. Sin embargo, la única forma practicable de la democracia es la representativa, que implica la renuncia a la libertad individual como autonomía. Mosqueda piensa que este problema puede superarse con una noción rousseauniana de la libertad entendida como la capacidad del individuo para perseguir la voluntad general. El problema con esta solución es que la noción rousseauniana de libertad conduce a un paternalismo donde se le impone al individuo una manera de ser y hacer. Mosqueda explora otra manera de justificar la democracia representativa a partir de la noción de libertad negativa planteada por Isaiah Berlin: el espacio en el que un individuo puede actuar sin ser obstaculizado por otros. Para Mosqueda, la democracia representativa es deseable sólo si genera y protege espacios donde los individuos puedan elegir y conducir su vida de acuerdo con su propia concepción de bien. Hacia el final de su artículo, Mosqueda utiliza la discusión aún no resuelta en México sobre la despenalización del aborto para ejemplificar cómo la democracia representativa podría salvaguardar la libertad negativa de los individuos.

Àngel Puyol, en su artículo «Fraternidad y democracia en el liberalismo contemporáneo (con especial referencia a la obra de Ronald Dworkin y Véronique Munoz-Dardé)», explora otro valor no instrumental que puede legitimar a la democracia y que no ha sido suficientemente atendido y explorado en las discusiones sobre este problema. Para Puyol, sólo en

democracia se puede respetar adecuadamente el principio político de fraternidad. Por dicho principio, Puyol entiende el ideal político de que los ciudadanos se sientan vinculados entre sí de un modo tal que se vean y se traten unos a unos como iguales en derechos y deberes, incluido el derecho y el deber de ayuda mutua en caso de necesidad. La democracia es un sistema político en el que todos los ciudadanos cuentan por igual en derechos y deberes. Únicamente en un sistema político tal es posible que florezca un vínculo fraterno entre los ciudadanos que contribuya a una mayor estabilidad y legitimidad del propio sistema y que, por esa razón, haga de la democracia un sistema político superior a los no democráticos. El texto de Puyol pone a prueba esta tesis en la obras de los filósofos liberales Ronald Dworkin y Véronique Munoz-Dardé.

Por su parte, Claudia Galindo, en su artículo «Ciudadanía y fraternidad en Arendt: conceptos útiles para pensar la democracia hoy», parte de un diagnóstico general de las actuales condiciones de la política dentro de los regímenes liberales democráticos, caracterizados en su mayor parte por la falta de representatividad y el alejamiento de los ciudadanos respecto de la esfera pública, y recupera algunas intuiciones de Hannah Arendt para pensar la política hoy. La ontología política de Arendt le sirve para establecer un rediseño del ideal del ciudadano, que será fundamental para contrarrestar los excesos del poder. Galindo recupera, en particular, las nociones de *ciudadanía* y *fraternidad*, y las contrasta con las recientes experiencias en la democracia liberal norteamericana, pues en ésta encuentra atisbos para una reconstrucción del ideal de ciudadano involucrado en los asuntos públicos, el cual pone límites al ejercicio arbitrario del poder. Galindo observa en la democracia norteamericana un robustecimiento de los canales ciudadanos, tanto dentro de las instituciones como fuera de ellas, lo cual le permite pensar en una revitalización de la política desde la veta societal.

Victoria Camps, en su artículo «Por una democracia ilustrada», se enfrenta a la situación epistémica que genera las críticas de corte platónico a la democracia: no todos los individuos tienen la misma formación ni la misma inteligencia ni saben las mismas cosas; no hay que dar por supuesta su capacidad para opinar y decidir correctamente sobre los asuntos públicos. Camps plantea esta cuestión a la luz del giro que está propiciando lo que ha venido en llamarse «nueva política». Para Camps, existe

actualmente la sensación compartida de que la democracia representativa, gestionada por los partidos políticos, no ha encontrado una forma satisfactoria de generar confianza entre los representados. La ciudadanía no ve a sus representantes como los depositarios de la capacidad idónea para tomar las decisiones. Los intereses partidistas abortan cualquier intención de establecer un *demos* que merezca ser calificado de inteligente. Por otra parte, si el *demos* somos todos los ciudadanos, no habría que desechar la idea de encontrar formas de participación que aportaran a los gobiernos la inteligencia imprescindible para discutir y obtener las mejores decisiones. Pero no es ésta la línea que se está imponiendo ante la crisis de la representatividad, sino, por el contrario, la deriva hacia una concepción populista del *demos*. Así pues, las críticas a la representación democrática – piensa Camps–, desembocan en propuestas demagógicas que no consiguen sino poner más de relieve las deficiencias cognitivas que padecemos. Para Camps, estamos ante dos retos, el del conocimiento y el de la participación, que deben plantearse conjuntamente.

Mario Gensollen y Víctor Hugo Salazar, en su artículo «Democracia y soberanía», atienden al patente desencanto con la democracia en nuestras democracias liberales y señalan algunas paradojas a las que se enfrentan nuestras democracias. Se concentran en una paradoja intuida por John Stuart Mill y formulada por Karl Popper: es posible democráticamente elegir la tiranía. Esta paradoja, a la que los autores llaman «paradoja contrademocrática», enfrenta a la democracia a una de sus debilidades internas: un exceso democrático puede eliminar a la propia democracia. Por ende, los autores defienden, atendiendo a las sugerencias de Pierre Rosanvallon, algunos mecanismos contrademocráticos para hacer frente a la paradoja contrademocrática: vigilancia, transparencia, control de constitucionalidad y coaliciones partidistas.

Una de las bifurcaciones en el debate contemporáneo sobre la legitimidad de la democracia explora si ésta ofrece ventajas distintivamente epistémicas frente a otras alternativas políticas. Quienes defienden la tesis de la democracia epistémica afirman que la democracia es instrumentalmente superior o equiparable a otras formas de organización política en lo que concierne a la obtención de varios bienes epistémicos. En su ensayo «Conocimiento y justificación en la epistemología democrática», Marc Jiménez Rolland presenta dos (grupos) de argumentos a favor de la

democracia epistémica, que se inspiran en dos resultados formales: el teorema del jurado de Condorcet y el teorema ‘diversidad supera habilidad’. Pese a su gran atractivo, sostiene que estos argumentos son incapaces de respaldar dicha tesis: no brindan razones para considerar que la democracia es epistémicamente superior (o equiparable) a algunas alternativas políticas no democráticas. En su lugar, sugiere que, sin requerir un cambio radical en nuestras formas de organización política, la epistemología democrática –el estudio de las ‘circunstancias epistémicas de la democracia’– puede ofrecer valiosas lecciones de sobre cómo optimizar, en nuestra situación, instituciones y procedimientos de toma de decisiones. Para ello, primero distingue entre varias maneras de evaluar procedimientos de toma de decisión colectiva. Argumenta que, al considerarlos como formas de organización política, un factor importante en la evaluación de tales procedimientos involucra asuntos fácticos sobre los cuales puede aspirarse a obtener o promover algunos bienes epistémicos. En este contexto, presenta algunos de los argumentos más importantes a favor de la democracia epistémica. A continuación, reúne algunas de las objeciones sobre la aplicabilidad de dichos argumentos y ofrece razones independientes para dudar de que ofrezcan apoyo a la tesis de la democracia epistémica. Finalmente, Jiménez Rolland defiende que la epistemología democrática puede desempeñar un papel significativo en la legitimación de formas de organización colectiva que podrían denominarse ‘democráticas’.

En su artículo «Jürgen Habermas y John Dewey ante la democracia deliberativa y el papel del conocimiento científico», Ana Cuevas analiza la noción de *democracia deliberativa* de Jürgen Habermas y John Dewey. Estos dos autores, a pesar del tiempo que separa a sus consideraciones, mantienen posturas similares acerca del papel de la deliberación como el mecanismo esencial en democracia. Sin embargo, sus diferentes consideraciones epistémicas les harán defender visiones muy distintas sobre la posibilidad de hallar consenso, y sobre las bases ético-morales sobre las que debe establecerse la deliberación. Mientras que para Habermas existen verdades morales a partir de las que se puede construir el consenso más allá de las preferencias individuales o de grupo, para Dewey los ciudadanos son indagadores dinámicos y solucionadores de problemas, de manera que guardan más similitudes con los científicos o los artistas que con meros espectadores. La propuesta de Dewey, piensa Cuevas, se ajusta mejor a las

condiciones de multiculturalidad a las que se enfrentan las democracias actuales, que deben promover entre sus ciudadanos una actitud de construcción conjunta de soluciones parciales, sin esperar un consenso definitivo.

Dentro de las posibilidades de democratización del conocimiento y el saber, Anna Estany, en su artículo «Retos para la democratización del saber: el papel del diseño cognitivo», analiza los principales escollos para la democratización del saber y los factores que pueden incrementarla. Es decir, qué elementos entran en juego a fin de que las innovaciones lleguen a amplias capas de la sociedad, facilitando así el acceso universal al conocimiento. Para Estany, democratizar el saber significa hacer partícipe a la ciudadanía del conocimiento obtenido por la humanidad a lo largo de los siglos y a través de múltiples vías en función de las posibilidades con las que se ha contado en cada momento y lugar. No cabe duda de que conocer el entorno es un factor clave para la supervivencia y, en el caso de los humanos, podemos añadir la necesidad imperiosa de explicar los fenómenos que ocurren a nuestro alrededor. Esto hace que prefiramos una mala explicación, o al menos no contrastada, que la incertidumbre de no tenerla. De aquí la pervivencia de explicaciones mitológicas y de las proporcionadas por las distintas religiones. Si pensamos en el conjunto de la humanidad, piensa Estany, el conocimiento no ha sido siempre compartido, sino que durante siglos ha estado en pocas manos por causas muy distintas: políticas, económicas y sociales, al menos. Sin embargo, podemos decir que ha habido una evolución en el sentido de que cada vez ha habido más capas de la sociedad que han tenido acceso al conocimiento. Si nos ceñimos en la época actual, vemos que a partir de los avances en las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), el acceso al conocimiento ha dado un salto cualitativo, en especial a través de la difusión de los inventos e innovaciones. Otra cuestión es hasta qué punto este acceso al conocimiento es universal, lo cual nos da idea del nivel de democratización y de las brechas entre los colectivos de una sociedad de distinto signo, desde las económicas y políticas a las digitales y cognitivas. Para Estany, es posible incrementar la democratización del saber, entre otras formas, mediante la participación del usuario en los procesos de innovación, como ha defendido Eric von Hippel, así como mediante la difusión del conocimiento y de las innovaciones desde una perspectiva cultural, como ha defendido Everett M.

Rogers. Subyacente a estos dos elementos se encuentra el factor cognitivo a través del diseño que juega un papel relevante en el proceso de democratización del conocimiento. En este punto, para Estany, Donald Norman es una referencia ineludible, cuyas aportaciones al diseño cognitivo constituyen una forma de democratizar la innovación a través de hacerlas más manejables para los usuarios.

Siguiendo dentro de una perspectiva cognitiva, el enactivismo es un modelo alternativo desde el que entender qué son las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente. Nos ofrece una visión relacional de los procesos cognitivos, postulando que para entender un estado mental lo hemos de pensar como asociado a un cuerpo –y no meramente a un cerebro– y que interacciona continuamente con un entorno, extendiéndose a éste. Este acercamiento alternativo deviene especialmente relevante al considerar nuestras interacciones sociales, y la manera en que artefactos y otras mentes no simplemente influyen en los procesos cognitivos sino que han de considerarse partes integrantes de estos procesos cognitivos. David Casacuberta, en su artículo «Entender los mecanismos de negociación democrática desde los modelos cognitivos enactivistas», considera que buena parte de las decisiones que toman tanto votantes como políticos profesionales cobran mayor sentido si se entienden desde esta perspectiva enactiva, externista, en lugar de simplemente imaginar un agente racional que toma en consideración una serie de premisas analizadas discursivamente.

Finalmente, en este volumen se presentan dos casos de estudio. En el primero, Jordi Vallverdú, en su artículo «¿Nazis kantianos? El *homo politicus* desde la racionalidad limitada o *La banalidad de la Ética*», atiende a uno de los más reiterados errores de los teóricos de la ética: el hecho de considerar al sujeto moral y al *homo politicus* como un agente racional. Si bien en el ámbito de la cognición sabemos que existen diversos procesos que explican la racionalidad limitada en entornos cognitivos o argumentativos, cuando los estudios se refieren a las decisiones éticas de los humanos en entornos éticos esto parece obviarse. Recientes estudios basados en técnicas de escaneo cerebral muestran cómo las emociones juegan un papel fundamental en las decisiones éticas, lo cual ha dado lugar al nacimiento de la neuroética, si bien también el lenguaje desde el cual hablamos define nuestra perspectiva ética. Por ello, defiende Vallverdú, es

plausible encontrar aparentes contradicciones como nazis kantianos. Durante el juicio de 1961 en Jerusalén al criminal de guerra de la SS Adolf Eichmann, a muchos sorprendieron sus declaraciones acerca de sus principios éticos kantianos. Este punto, el de la congruencia o no entre aparentes contradicciones morales, sirve a Vallverdú para el estudio de la coexistencia de sistemas morales en entornos complejos, tanto cognitiva como socialmente, lo cual ayuda a entender y defender una visión crítica de las éticas deontológicas democráticas, que han conducido inexorablemente hacia sistemas represivos tanto física como electrónicamente en «defensa de valores supremos». En el segundo caso, Armando Cíntora G., en su artículo «¿Podemos justificar la democracia liberal como una mejor alternativa a la epistocracia-meritocrática china?», argumenta que diversos regímenes políticos difieren en la jerarquización de sus valores o metas sociopolíticas, más que en las metas mismas. Ilustra este diferendo con la jerarquía de valores de las democracias liberales y aquella de la epistocracia meritocrática china. Concluye que ambas jerarquías de valores tienen las mismas credenciales en cuanto a su racionalidad, por lo que la priorización de valores del régimen chino puede ser tan legítima como aquella de las democracias liberales.

Las distintas y variadas contribuciones a este volumen, confiamos, presentan una posible muestra representativa de algunas zonas del espectro de problemas que se le presentan a cualquiera que dedique un tiempo significativo de reflexión a la democracia y su posible legitimidad política. Queda en sus lectores continuar los debates con respecto a cada una de estas vías de problematización y respuesta.

Referencias

- Aristóteles (1982), *Política*, Manuela García Valdés, trad., Madrid, Gredos.
- Bayles, Michael (1970), «The Justifiability of Civil Disobedience», *Review of Metaphysics*, 24(1): 3-20.
- Bedau, Hugo A. (1970), «Civil Disobedience and Personal Responsibility for Injustice», *The Monist*, 54(4): 517-535.
- Betz, Joseph (1970), «Can Civil Disobedience Be Justified?», *Social Theory and Practice*, 1(2): 13-30.
- Boyle, James (1912), *The Initiative and Referendum: Its Folly, Fallacies,*

- and Failure*, Columbus, A. H. Smythe.
- Christiano, Thomas D. (2015), «Democracy», in Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/democracy/>>.
- Elster, Jon (1986), «The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory», in Elster, J. & Hylland, A. (eds.), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 104-132.
- Estlund, David M. (2008), *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press.
- Femia, Joseph V. (1993), *Marxism and Democracy*, New York, Oxford University Press.
- Fuerstein, Michael (2008), «Epistemic Democracy and The Social Character of Knowledge», *Episteme*, 5(1): 74-93.
- Goodin, Robert E. & Spiekermann, Kai (2018), *An Epistemic Theory of Democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- Gould, Carol C. (1988), *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economics and Society*, New York, Cambridge University Press.
- Haugeland, John (1985), *Artificial Intelligence: The Very Idea*, Cambridge, MIT Press.
- Hobbes, Thomas (1651), *Leviathan*, Harmondsworth, Penguin Books, 1968.
- Hutchins, Edwin (1995), *Cognition in the Wild*, Cambridge, MIT Press.
- Innerarity, Daniel (2013), *The Democracy of Knowledge*, Sandra Kinkery, trad., New York, Bloomsbury.
- Jeffrey, Anne (2017), «Limited Epistocracy and Political Inclusion», *Episteme*: 1-21.
- List, Christian & Goodin, Robert E. (2001), «Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem», *Journal of Political Philosophy*, 9(3): 277-306.
- List, Christian (2011), «The Logical Space of Democracy», *Philosophy and Public Affairs*, 39(3): 262-297.
- Mill, John S. (1861), *Considerations on Representative Government*, Buffalo, Prometheus Books, 1991.
- Mouffe, Chantal (2000), *The Democratic Paradox*, New York, Verso.
- Mulligan, Thomas (2015), «On the Compatibility of Epistocracy and Public Reason», *Social Theory and Practice*, 41(3): 458-476.
- Norman, Donald A. (1986), «Cognitive Engineering», in Norman, D. &

- Draper, S. W. (eds.), *User Centered System Design. New Perspectives on Human-Computer Interaction*, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, pp. 31-61.
- Norman, Donald A. (2004), *Emotional Design. Why We Love or Hate Everyday Things*, New York, Basic Books.
- Paxon, Ellis (1911), *The Referendum in America. Together with Some Chapters on the Initiative and the Recall*, New York, Scribner.
- Peter, Fabienne (2013), «The Procedural Epistemic Value of Deliberation», *Synthese*, 190(7): 1253-1266.
- Platón (1986), *República*, Conrado Eggers Lan, trad., Madrid, Gredos.
- Rogers, Everett M. (2003), *Diffusion of Innovations*, 5th ed., New York, The Free Press.
- Rogers, Everett M. & Shoemaker, Floyd F. (1971), *Communication of Innovations, A Cross-Cultural Approach*, New York, The Free Press.
- Santas, Gerasimos (2007), «Plato's Criticisms of Democracy in the Republic», *Social Philosophy and Policy*, 24(2): 70-89.
- Schonfeld, William R. (1971), «The Classical Marxist Conception of Liberal Democracy», *The Review of Politics*, 33(3): 360-376.
- Singer, Peter (1973), *Democracy and Disobedience*, Oxford, Oxford University Press.
- von Hippel, Eric (2005), *Democratizing Innovation*, Cambridge, MIT Press.
- Wilson, Robert A. & Clark, Andy (2009), «How to Situate Cognition: Letting Nature Take its Course», in Robbins, P. & Murat, A. (eds.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, New York, Cambridge University Press, pp. 55-77.

Agradecimientos

Este trabajo se enmarca en el proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España, «Innovación epistemológica: el caso de las ciencias biomédicas», referencia FFI2017-85711-P, y en el grupo de investigación consolidado, financiado por la Generalitat de Catalunya, «Grupo de Estudios Humanísticos de Ciencia y Tecnología» (GEHUCT), Ref. 2017SGR568. También se enmarca en los proyectos de investigación «Epistemología aplicada» (PIF 18-2) y «Democracia y conocimiento» (PIF 18-3), financiados por la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Deseamos agradecer también la ayuda de Marc Jiménez Rolland en el trabajo de edición de este libro.

1. ¿Qué demos para la democracia?

Pau Luque

1. Introducción

¿De qué manera deberían configurarse los *demoi*? Durante un tiempo, esta pregunta no pareció ocupar un lugar preeminente en las discusiones que tenían los teóricos de la democracia.⁵ Sin embargo, recientemente el problema de la constitución del *demos* (PCD en adelante) ha ido cobrando importancia entre los teóricos de la democracia.⁶

Algunos de ellos han defendido la conveniencia de un *demos* global o abierto. Esta opción, a decir de esos teóricos, sería la más coherente con los principios subyacentes de la democracia y, a la vez, la mejor respuesta al límite lógico en el que se sumerge la democracia procedimental cuando intenta resolver el problema de la constitución del *demos*.

Sin embargo, para otros teóricos de la democracia, uno de cuyos ejemplos más recientes y relevantes sería el de Sarah Song, la solución del *demos* global o abierto imposibilitaría que se pudieran satisfacer las condiciones constitutivas e instrumentales de la democracia, condiciones que, según Song, sólo los *demoi* estatales estarían en disposición de cumplir. De esta manera, el *demos* debería ser isomorfo al de los actuales estados.

En este trabajo reconstruyo ese debate dentro de la gran familia democrática y ofrezco razones destinadas a mostrar que los argumentos de Song no son suficientemente sólidos.

A pesar de que este trabajo se emparenta con la discusión sobre la posibilidad del *demos* global, me centraré aquí en un objetivo mucho más conciso: únicamente pretendo aportar algunas razones contra los argumentos de Song, no contra *todos* los argumentos lógicamente posibles o de hecho planteados contra la disolución de las fronteras estatales, entre otras cosas porque los argumentos de Song me interesan en la medida en que son una respuesta al PCD, y no toda la discusión acerca del *demos* global se sitúa en este nivel de la respuesta al PCD.

2. La concepción sustantiva de la democracia y el PCD

Es una tesis ampliamente aceptada que, si uno concibe la democracia como un procedimiento, entonces no hay, por razones lógicas, manera democrática de determinar el *demos*. Ante esta evidencia, los teóricos de la democracia han acudido a los principios sustantivos de la democracia procedimental para intentar, de una manera en algún sentido relevantemente democrática, responder al PCD.

¿Cómo quedarían determinados los *demos* con arreglo a esa concepción sustantiva de la democracia? ¿Qué *demos* arrojaría la aplicación de los principios normativos subyacentes a la concepción procedimental de la democracia? Para intentar responder a estas preguntas es necesario saber antes cuáles son esos principios que compondrían la concepción sustantiva de la democracia.

El procedimiento democrático no es una manera de tomar decisiones colectivas cuya justificación sea reflexiva: en principio, una decisión democrática no es una decisión justificada simplemente por ser democrática. Desde el punto de vista de la justificación normativa, la democracia no se sostiene en el aire, sin apoyo ninguno en algún suelo normativo o valorativo. Quizá porque en nuestros días y en nuestro contexto se da por descontado que la democracia es la manera más justa o más legítima de tomar decisiones colectivas, se asume que la democracia se justifica reflexivamente. Pero el procedimiento democrático instancia y satisface una serie de principios normativos o morales, y ésa es la razón por la cual nos parece que las decisiones democráticas son las más justas o legítimas. Quizá tenga entonces sentido decir que el método democrático tiene valor instrumental.⁷

No es fácil ofrecer un *numerus clausus* de esos principios normativos. Sin voluntad de exhaustividad, diría que hay por lo menos dos principios que son considerados, de forma ampliamente no controvertida, como subyacentes al procedimiento democrático y que, al mismo tiempo, quedan instanciados cuando aquél se materializa. Estos principios son el principio de autodeterminación y el principio de igualdad política.

Según Ian Shapiro, «debería presumirse que todos aquellos afectados por la operación de un particular dominio de la sociedad civil tienen voz en su gobierno. Esto se sigue de la idea democrática de raíz según la cual la gente

se gobierna a sí misma» (Shapiro, 1999: 37).⁸ La democracia es una forma correcta de gobierno porque es la que permite autogobernarnos, es decir, permite autodeterminarnos. Pero, a su vez, el autogobierno, por lo menos en las democracias representativas, es una forma de gobierno mediada por instituciones democráticas (legislativas, ejecutivas y judiciales) que implementan sus decisiones mediante la coerción (o la amenaza de coerción). Y la coerción es una invasión de la autonomía individual o el autogobierno. En un sentido, pues, las instituciones democráticas son, quizá paradójicamente, una expresión de la autonomía individual y a la vez una invasión de ésta. Debido a esto último, hay una justificación *prima facie* a favor de los derechos de participación en los procesos políticos que determina el derecho —es decir, la amenaza de coerción— a la cual estamos sujetos (Abizadeh, 2008: 41). Llamaremos a este principio subyacente de la democracia «principio de coerción».

Por otro lado —aunque de algún modo también conectado con el principio de autodeterminación—, encontramos el principio de igualdad política, esto es, la idea, expresada aquí en una de sus variantes, según la cual todos los intereses de todos los ciudadanos deberían contar *igual* en la arena política (Goodin, 2007: 50; Christiano, 2008: 12). En principio, la democracia es la forma de gobierno que mejor garantiza que todos los intereses de todos los ciudadanos cuenten igual, que es una manera de decir que la democracia permite materializar la idea abstracta de la igualdad política (Christiano, 2008: cap. 3).

De esta manera de entender el principio de igualdad descienden diversas especificaciones.² A mí me interesa singularmente la que se ha dado en llamar el «principio de todos los intereses afectados» en la versión desarrollada por Robert Goodin (2007).¹⁰

Antes de proseguir, quiero aclarar que con lo anterior no estoy en ningún caso intentado sugerir que el principio de igualdad y el principio de todos los intereses afectados sean coextensivos: el primero tiene más alcance normativo que el segundo. Pero lo cierto es que para Goodin el segundo parece ser entendido, por decirlo de alguna manera, como la traducción democrática del primero.

Esta apresurada y extremadamente sintética presentación de estos principios no da cuenta de todos sus matices ni de toda la discusión a su alrededor. No tengo intención de ser exhaustivo, sólo pretendo mostrar de

qué manera resolverían o por lo menos influirían fuertemente estos principios incontrovertidamente democráticos en la respuesta al PCD.

Empecemos por el principio de autodeterminación y su corolario: el principio de coerción. En la medida en que estoy de hecho sujeto a una decisión política por parte de un poder político, y que por lo tanto mi autonomía individual puede verse menguada por la coerción o a la amenaza de coerción que se da al implementar esa decisión política, yo debería poder formar parte del *demos* que, de una manera u otra, es representado por el poder político que toma e implementa esa decisión política. El caso más cristalino de este tipo de razonamiento está relacionado con las fronteras estatales: si estoy sujeto, por ejemplo, a la decisión de los distintos gobiernos de Estados Unidos –vía el poder coercitivo que ejerce sobre mí su gobierno a través de esas decisiones– estando en México, entonces tengo derecho a formar parte del *demos* que elija a esos distintos gobiernos de Estados Unidos.

De este modo, el *demos* no estaría superpuesto a las actuales fronteras estatales; el *demos* acabaría allá donde acabara –para seguir con el ejemplo estadounidense– el poder coercitivo del gobierno de Estados Unidos.

Si elijo el caso de la frontera entre Estados Unidos y México es porque me parece un ejemplo muy intuitivo de la manera en que el principio de coerción determinaría, expandiéndolo más allá de la frontera estatal, el *demos*. Pero en realidad la aplicación del principio de coerción como respuesta al PCD tendría efectos que irían mucho más allá de este ejemplo.

Sea como sea, la idea básica del principio de coerción es que la única disminución de la autonomía individual que resulta moralmente aceptable es aquella con la que consentimos –ejerciendo así la autonomía individual.¹¹ No se trata, nótese, de que como *de facto* Estados Unidos ejerce su poder coercitivo más allá de sus fronteras estatales, entonces está justificada mi membresía en el *demos* que elegirá al gobierno estadounidense. Esta inferencia sería ilegítima: extraería una conclusión normativa (o justificativa) meramente a partir de un hecho, a saber, el poder coercitivo de Estados Unidos más allá de sus fronteras. Necesitamos una premisa normativa o justificativa para inferir tal conclusión. Esa premisa es la idea democrática, y liberal, del principio de autonomía individual contractualista: el único tipo de disminución de la autonomía individual legítima es aquella con la que consiento.

Este argumento, por cierto, simplemente asume como un hecho del mundo que Estados Unidos y muchos otros países ejercen su poder coercitivo más allá de su frontera. Pongo énfasis en esto porque alguien podría decir que tal hecho merece un juicio normativo, esto es, que es incorrecto o ilegítimo que Estados Unidos no se limite a ejercer su poder dentro de sus fronteras. Tal juicio normativo podría alterar la manera en que pensamos que se debería configurar el *demos*, en el sentido de que, si aquél es correcto, entonces parece que la necesidad de expandir el *demos* más allá de la frontera estaría injustificada, justamente en virtud del principio de coerción: Estados Unidos (o el país que sea) debería ejercer el poder coercitivo sólo dentro de sus fronteras, y, en tal caso, la autonomía individual de los demás no se vería mermada y por tanto no estaría justificada la membresía de los demás en el *demos* estadounidense.¹²

Sin embargo, creo que los partidarios del principio de coerción asumen una posición más bien realista acerca de la coerción: dan por descontado que el poder coercitivo tiende a desarrollarse más allá de las fronteras y se preguntan, asumido este hecho, qué consecuencias normativas, junto con el principio de autonomía individual, tendría tal hecho. En este sentido, la objeción mencionada en el párrafo anterior quizá peca de una cierta idealización (no sólo normativa, sino, posiblemente, de un pasado en que los estados podían defender de manera más clara, al menos teóricamente, su propia soberanía ante el poder coercitivo de terceros estados), mientras que los partidarios del principio de coerción hacen una propuesta desidealizada.

Sea como sea, el resultado de aplicar el principio de coerción al PCD arroja una expansión del *demos* que implicaría una redefinición radical de las fronteras de los estados. Cómo se articularía, desde el punto de vista institucional, esa expansión, y cuán factible es pensar en ella, es desde luego una dificultad de esa respuesta al PCD, pero no voy a abordarla en este momento. Mi pretensión aquí era únicamente mostrar que, una vez abandonada la vía procedimental-democrática para responder al PCD, uno de los principios subyacentes a la democracia, el principio de coerción orienta la configuración del *demos* deshaciendo el *statu quo*, en que las fronteras estatales son las que delimitan los *demoi*, para tender hacia un *demos* abierto o global.

También el principio de todos los intereses afectados —a hombros del

principio de igualdad política— como respuesta al PCD configura el *demos* hacia una escala global. Si la democracia es aquella forma de gobierno para la cual todos los intereses de todos los ciudadanos cuentan *igual*, y si los intereses se ven afectados por las decisiones tomadas por órganos políticos X, Y, Z, entonces todos aquellos cuyos intereses quedan afectados deberían poder formar parte de los *demoi* que terminan decidiendo quiénes son X, Y, Z.

Para Goodin, responder al PCD significa especificar el principio de todos los intereses afectados y abrazar su versión, digamos, posibilista: «cualquiera que pueda estar posiblemente afectado por cualquier posible resultado de cualquier posible cuestión que pueda posiblemente aparecer en cualquier posible boleta electoral» (Goodin, 2007: 49). En palabras de Sarah Song, «[e]n la formulación de Goodin, virtualmente todo el mundo tendría derecho a votar en cualquier posible decisión» (Song, 2012: 49). Así pues, la respuesta al PCD sería, de nuevo, un *demos* global.

Nótese que a la respuesta del *demos* global se puede llegar por vías puramente lógicas: la única manera de frenar el límite lógico al que nos condena la concepción procedimental de la democracia es incluyendo a todo el mundo, literalmente, en el *demos*. Pero tal camino sería moralmente arbitrario si fuera expresado en términos puramente lógicos. Y lo que hace Goodin —y también los partidarios del principio de coerción— es darnos razones morales para poder justificar normativamente que el *demos* global es la respuesta al PCD.

En un sentido, lo que hacen tanto los defensores del principio de todos los intereses afectados como los del principio de coerción puede ser entendido como dar la batalla, desde un punto de vista normativo, contra una especie de lugar común acerca de la democracia: la idea preconcebida según la cual el *demos* es cerrado, limitado, circunscrito.¹³ Solemos estar de acuerdo en que, cuando hablamos de democracia, el grupo al que le toca decidir es un grupo cerrado.¹⁴ Pero «grupo cerrado» es ambiguo. Puede referirse, en primer lugar, a una suerte de entidad o comunidad pre-política que sería la que ofrecería los límites dentro de los cuales se circunscribiría el *demos*. El *demos* estaría cerrado porque mimetizaría esa comunidad pre-política que sería cerrada.

¿Pero qué comunidad pre-política sería la que estaría cerrada? El nacionalismo cultural ha ofrecido diversas maneras de entender cómo

estarían constituidas esas comunidades pre-políticas que supuestamente estarían cerradas. Sin embargo, como mencioné antes rápidamente, Abizadeh ha argumentado, a mi juicio de forma convincente, que el nacionalismo cultural, para enmendar la indeterminación en la que caería a la hora de identificar los grupos relevantes, terminaría colapsando con el nacionalismo étnico, por lo que el *demos* mimetizado con el grupo cerrado pre-político resultaría antidemocrático.

Y si «grupo cerrado» se refiere al conjunto de *demos* establecidos tal y como los conocemos hoy en día, es decir, a las comunidades políticas contenidas dentro de los estados, entonces que estén delimitados como lo están es una cuestión histórica, contingente y moralmente arbitraria.

Cualquiera de los dos casos –tanto si pensamos que están cerrados porque mimetizan una etnia como si pensamos que son fruto de contingencias arbitrarias– no parecen ser buenas justificaciones normativas. Es decir, no hay ninguna razón por la que habría que asumir que el *demos* está *prima facie* cerrado y, en cambio, sí parece haber buenas razones –las que se derivan del principio de todos los intereses afectados y del principio de coerción– para pensar que, *prima facie*, el *demos* no debería estar cerrado.

Repito algo que ya dije antes: cómo se articula desde el punto de vista institucional un *demos* global, o si es acaso factible desde un punto de vista práctico, queda fuera del alcance de este texto. Lo que quiero subrayar aquí es que parece haber buenas razones democráticas –esto es, basadas en principios que justifican el método democrático como procedimiento para la toma de decisiones colectivas– para pensar que, en principio, el *demos* no debería estar cerrado y, por lo tanto, habría que abrazar la causa de un *demos* abierto que tienda a ser un *demos* global.¹⁵

3. El *demos* global como un límite para la democracia

Sin embargo, según algunos no es obvio que la concepción sustantiva de la democracia arroje una justificación para el *demos* global. En lo que sigue, me centraré en las objeciones de Sarah Song (2012), para quien la idea del *demos* global haría imposible, o por lo menos muy improbable, satisfacer las condiciones constitutivas e instrumentales de la democracia.¹⁶

3.1 Las condiciones constitutivas e instrumentales de la democracia

Según Sarah Song (2012), la idea del *demos* global pone en entredicho las condiciones constitutivas de la democracia. Song menciona como la más relevante la condición de la igualdad política.

La igualdad política, al menos dentro de la tradición de la democracia deliberativa, exige (1) la protección de ciertos derechos y libertades iguales, (2) asegurar el igual valor de esos derechos y libertades proporcionando iguales oportunidades para influir políticamente y (3) un diseño institucional que permite la solidaridad, entendiendo que esta última resulta instrumental para materializar la igualdad política (Song, 2012: 44).

Para que el ideal democrático funcione es necesario no sólo que los derechos y libertades estén formalmente reconocidos, sino que los ciudadanos tengan de hecho igualdad de oportunidades para ejercer esos derechos. «La materialización de la democracia depende de que los miembros del *demos* sean participantes activos en la política democrática, no pasivos titulares de derechos» (Song, 2012). Para asegurar la igualdad de oportunidades, y así posibilitar que haya ciudadanos participativos, es necesario intentar eliminar la desigualdad de recursos, de acceso al conocimiento y de motivación.

La eliminación de desigualdad de recursos hace referencia al hecho de que las oportunidades de influir en política no deberían estar determinadas por la posición social o los atributos naturales con los que hemos nacido, porque, como decía Rawls, semejantes contingencias son arbitrarias desde un punto de vista moral (Song, 2012: 46). También sería necesario atajar la brecha que existe entre los grupos de interés, los llamados expertos –es decir, los politólogos y demás especialistas en política–, y el ciudadano común que dominan las complejas discusiones políticas y la toma de decisiones. Esa complejidad hace que sea difícil, e incluso a veces imposible, para el ciudadano común entender dónde residen y quién defiende sus intereses (Song, 2012: 46).

Por otro lado, existe una condición instrumental para la materialización de la igualdad política y, por tanto, de la democracia: la solidaridad. Según Song, una comunidad política es un grupo de gente que, además de compartir un abanico de valores, un modo de vida y reconocerse recíprocamente como miembros de tal grupo, también comparten un sentido

de solidaridad: cuidan los unos de los otros, es decir, dan un valor no-instrumental a los intereses de los otros miembros del grupo (Song, 2012: 47).

¿Por qué es la solidaridad tan importante para la democracia, según Song? En primer lugar, porque la actividad democrática implica no sólo votar sino también la deliberación conjunta: la gente debe hacer un esfuerzo para escuchar y entenderse los unos a los otros. Esa actividad democrática no puede darse entre individuos que persigan su propio interés, sino que requiere que las personas estén abiertas a que sus propias opiniones estén influidas y revisadas a la luz de la deliberación con los demás (Song, 2012: 47). Todo esto implica cierto grado de solidaridad entre los ciudadanos. En segundo lugar, la solidaridad es «integral para perseguir una igualdad económica mayor» (Song, 2012: 47). Para Song, las políticas de redistribución entre ciudadanos consiguen mayor apoyo cuando existe solidaridad entre los miembros de la comunidad política de turno que cuando los ciudadanos son auto-interesados (Song, 2012: 48).

3.2 Solidaridad, inestabilidad e igualdad política

Uno de los problemas que inmediatamente salta a la vista de la posibilidad de tener un *demos* global es su tamaño. El problema del tamaño del *demos* está relacionado con la cuestión de la solidaridad. Song se apoya en Rousseau (y en Alexander Miller) para señalar este punto: las personas sienten menos afecto por sus líderes y por sus conciudadanos cuando nunca los ven. De este modo, es más probable que los lazos sociales que propician la democracia se desarrollen en *demos* relativamente pequeños (Song, 2012: 55). Song alude a estudios empíricos que mostrarían que el tamaño de la población sí importa a la hora de generar las posibilidades de la solidaridad democrática (Song, 2012: 55).

Otro de los problemas ligados al tamaño es que cuanto más pequeño es el *demos* más alta es la sensación de influencia y efectividad de los individuos al participar en política, y, en consecuencia, más alta es también su motivación para hacerlo (Song, 2012: 57).

Amén de problemas de tamaño, Song considera que la respuesta que proporcionan al PCD los principios de los intereses afectados y de la coerción también adolece de problemas de estabilidad. Y es que habría

muchos casos en que lo que habría, en sentido estricto, no sería un *demos* global, sino distintos *demos* para distintas decisiones, en función de cuáles fueran los intereses afectados o de quién estuviera afectado por la coerción de un poder político en una determinada decisión. Esto querría decir que los *demos* no quedarían fijados, sino que cambiarían constantemente (Song, 2012: 56).

Según Song, esto implicaría algunos problemas. ¿Qué igualdad política entre miembros de *demos* cambiantes puede esperarse? Ya es difícil forjar la solidaridad para una mayor igualdad de recursos dentro de los estados, pero si los *demos* se están reconfigurando sistemáticamente, sería mucho más difícil (Song, 2012: 57).

Por otro lado, si el *demos* va más allá de las fronteras estatales será más difícil tener toda la información relevante para entender las cuestiones políticas. De este modo, es más probable que los miembros de los *demos* tomen decisiones sobre lo que ahora son cuestiones transnacionales de forma menos informada de lo que lo hacen dentro de sus países actuales (Song, 2012: 57). De este modo, la desigualdad en el acceso a la información y al conocimiento se agrandaría.

Así las cosas, la probabilidad de alcanzar la igualdad política y la solidaridad dentro de un *demos* global, o de un *demos* cambiante, parecen más bajas que las de hacerlo dentro de los *demos* estatales. Según Song, la solidaridad —que, recordémoslo, juega un papel instrumental a la hora de conseguir la redistribución, que es una condición constitutiva, siempre según Song, de la democracia— sería prácticamente inexistente entre miembros de un *demos* global o de un *demos* cambiante (2012: 58).

La conclusión de Song, entonces, es que el *demos* debería estar limitado por las fronteras de los estados. Y, para ello, no sólo aduce las razones en contra del *demos* global (o del *demos* variable), sino razones a favor de los estados.

En primer lugar, el Estado moderno se ha revelado como el instrumento principal para asegurar los derechos y libertades sustantivas y constitutivas de la democracia. Este es un hecho histórico y contingente, pero moralmente relevante. En este sentido, el Estado moderno puede satisfacer las exigencias de la igualdad política: igualdad de derechos y libertades, e igualdad de condiciones materiales que aseguran iguales oportunidades para ejercer esos derechos y libertades.

En segundo lugar, el Estado no es sólo el medio para asegurar los derechos, se ha convertido también en el lugar de la solidaridad y la confianza, que terminan por motivar la participación. Es más probable que la confianza se desarrolle entre ciudadanos que están dentro de una estructura estable de un estado, que comparten una cultura política, que no entre individuos que están constantemente cambiando de *demos*.

En síntesis, a las razones en contra del *demos* global o del *demos* variante se le suman las razones a favor de la idea de que los estados sí están en condiciones –y, de hecho, en algunas ocasiones han conseguido– asegurar las condiciones sustantivas de la democracia. Para Song (2012: 59), la conjunción de ambas razones arroja la conclusión *prima facie* según la cual la respuesta al PCD debe estar basada en las fronteras de los estados.

4. Algunas objeciones a las objeciones de Song

En lo que sigue, plantearé algunas objeciones tanto a las razones que Song da en contra del *demos* global, como a las razones que da favor de los *demos* estatales en el contexto de la respuesta al PCD.

4.1 Sobre el tipo de democracia

La objeción principal de Song contra la solución del *demos* global o *demos* abierto como respuesta al PCD puede ser sintetizada así: el *demos* global y el *demos* abierto no pueden satisfacer las condiciones constitutivas e instrumentales de la democracia.

Sin embargo, la objeción principal, planteada así, es espuria o, por lo menos, incompleta; creo que la formulación idónea de la objeción de Song sería la siguiente: el *demos* global o abierto no puede satisfacer las condiciones constitutivas e instrumentales de la democracia *deliberativa*. El argumento de Song a favor del *demos* estatal está pensado para la implantación de un tipo concreto de ideal democrático, esto es, la democracia deliberativa.

Pero diría que quienes se han ocupado de lidiar con el PCD siempre han interpretado que el PCD exigía una respuesta para *cualquier tipo* de ideal democrático, tanto si era deliberativo como si era agregativo.¹⁷ Y lo que hace Song es, podríamos decir, dar una respuesta al PCD* (Problema de la

constitución del *demos* en una democracia *deliberativa*), pero no al PCD (Problema de la constitución del *demos* *dada cualquier versión del ideal democrático*).

Yo diría que los partidarios del principio de coerción y del principio de todos los intereses afectados o no están pensando en ninguna versión concreta del ideal democrático o, si están pensando en alguna, se trata de la versión agregativa de la democracia, que es, por cierto, menos exigente, normativa y empíricamente, que la versión deliberativa. Si lo anterior es verdad, entonces el argumento de Song sería una respuesta a una pregunta distinta de la que plantea el PCD y también distinta de la que se habían planteado Goodin, Abizadeh y compañía.

En el mejor de los casos, Song estaría ofreciendo una respuesta convincente al PCD*, pero no al PCD o a los argumentos de Goodin, Abizadeh y compañía. En un sentido, pues, el diálogo entre Song y los demás participantes en la discusión que yo he mencionado aquí sería *at crossed purposes*.

Pero, además, diría que la respuesta de Song al PCD* no es del todo convincente. Dedico las siguientes subsecciones a mostrar por qué me parece que tanto las razones en contra del *demos* global como las razones a favor del *demos* estatal –que, en realidad, son dos caras de la misma moneda– no son suficientemente sólidas.

4.2 Sobre el tamaño

Para Song, el tamaño del *demos* global (o de los *demos* abiertos), como he resumido anteriormente, haría que fuera más improbable que surgiera la solidaridad que propicia la democracia deliberativa.

Antes de entrar a discutir la afirmación de Song, hay que decir que Robert Dahl también pensaba que en función del tamaño del *demos*, los requisitos institucionales y normativos mínimos del *demos* variaban (1998: 85ss). Las exigencias de las democracias a gran escala eran más grandes que las de la democracia a pequeña escala. Pero para Dahl una democracia a gran escala se correspondía con el *demos* de un país o un Estado, en contraposición a la democracia a pequeña escala, cuyos *demos* serían aquellos que se dan en clubs o asociaciones. Así que, para Dahl, una vez sobrepasada la democracia a pequeña escala, los requisitos parecen ser los

mismos.

Sin embargo, lo que parece estar disputando Song no es que las exigencias normativas e institucionales no cambien una vez se ha superado el umbral de la democracia a pequeña escala. Lo que parece estar impugnando es la capacidad de *satisfacer* alguna de esas exigencias cuando el tamaño es muy grande. Es decir, lo que afirma Song es que, para decirlo con un vocabulario que ella no usa, la democracia a *súper* gran escala – como la de los *demos* abiertos o el *demos* global– no puede generar la solidaridad necesaria para la igualdad política que en cambio sí parecen haber generado los *demos* a gran escala, o sea, los de los estados (y también, claro, los de pequeña escala).

Al respecto, lo que dice la evidencia empírica parece más bien contradictorio. De hecho, la propia Song reconoce que hay estudios empíricos que muestran que cuanto más grande es el tamaño del *demos* más efectos positivos tiene en términos democráticos. Pero Song desacredita esa evidencia porque la concepción de la democracia subyacente a esos estudios es dudosamente democrática: se trata de datos históricos recogidos en ocasiones en democracias en las que ni siquiera había sufragio universal, de modo que no se respetaría ni tan sólo la igualdad formal de derechos y libertades (Song, 2012: 55-56).

Es cierto que, de ser verdad lo que dice Song, las conclusiones de esos estudios empíricos que afirman que cuanto más grande es el *demos* más efectos positivos tiene en términos democráticos deberían ser puestas en cuarentena. Pero, a mi juicio, del hecho de que queden en parte desacreditados tales estudios para sostener semejantes conclusiones no se sigue que entonces sí se dé la solidaridad en *demos* más pequeños –como los estatales– si uno asume una concepción de la democracia más exigente, es decir, una en que se respete por lo menos formalmente la igualdad entre derechos y libertades, incluido el sufragio universal.

La evidencia empírica que aporta Song no me parece concluyente a la hora de determinar si el tamaño del *demos* ayuda a aumentar la solidaridad entre los miembros de éste y, por lo tanto, a hacer posible la igualdad política. Creo que lo que necesita Song para poder apoyar esta última afirmación no es sólo que la evidencia a favor de los *demos* más grandes sea dudosa, sino que la evidencia a favor de los *demos* más pequeños sea clara.

Sea como sea, uno puede preguntarse cómo suelen surgir –allá donde

surgen— los lazos sociales a través de los cuales consideramos que se ha forjado la solidaridad. Según la propia Song, la solidaridad se da cuando existe una historia común, una cultura común y/o valores comunes y eso ocurre, siempre según Song, cuando el *demos* es isomorfo al de un Estado (Song, 2012: 47).

No estoy seguro de que la afirmación de Song sea estrictamente verdadera, ya que se pueden encontrar multitud de contraejemplos en que no existen los lazos entre los miembros de un *demos* estatal. Uno de los contraejemplos más claros en ese sentido se da en aquellos estados dentro de los cuales existen movimientos secesionistas. En esa tesitura estatal difícilmente puede decirse que haya surgido el tipo de solidaridad del que habla Song (de no ser así, sería difícil explicar por qué existe ese movimiento secesionista).¹⁸

Un argumento parecido al de Song ha sido construido por los partidarios de la llamada tesis del no-*demos* europeo, que sostienen que en la Unión Europea no puede haber un desarrollo plenamente democrático simplemente porque no hay un *demos* europeo (Grimm, 1995; Kaina & Karolewsky, 2013; Bellamy, 2006). Y entre las varias razones que alegan se encuentra aquella que también invoca Song contra el *demos* global: no hay un *demos* europeo porque está ausente el requisito de solidaridad entre europeos (Bellamy & Castiglione, 2013: 215). Sin embargo, como bien señala Martí (2018), éste parece un requisito no estrictamente necesario para poder hablar de la existencia de una democracia; más bien parece una condición que contribuye al buen funcionamiento de la democracia. Dicho con otras palabras, puede haber un *demos* —y una democracia aceptable— a pesar de que el sentido de solidaridad entre sus miembros no esté particularmente desarrollado, como parece ocurrir en algunos *demos* estatales. Y en este último sentido, parece haber una asimetría difícil de justificar en el hecho de pedir al *demos* abierto o global (o europeo) algo que no se le pide a los *demos* estatales y que de hecho algunos de ellos no están en condiciones de asegurar.¹⁹

Pero voy a suponer, por hipótesis, que a grandes rasgos y generalmente es cierto que allá donde hay un Estado, hay un *demos* solidario. Incluso siendo tal el caso, diría que los lazos de solidaridad han surgido en esos lugares no porque se trate de *demos* pequeños o relativamente pequeños, sino porque son las instituciones estatales las que, con el tiempo, van

creando, conformando e impulsando una historia común, una cultura común y unos valores más o menos comunes.²⁰ Y no hay en principio ninguna razón por la que las instituciones estatales de un *demos* abierto, o de un *demos* global, no pudieran forjar, con el tiempo, esa historia, esa cultura y esos valores comunes.²¹

Me parece que el hecho de que los lazos sociales hayan surgido en *demos* estatales de tan distinto tamaño, como por ejemplo Rusia u Holanda, sugiere que lo que importa no es tanto el tamaño como el hecho de que haya instituciones estatales que impulsen esos lazos de solidaridad. Y, repito, en principio no veo razón por la que las instituciones estatales de un *demos* global o abierto no pudieran impulsar y conseguir –en igual o parecida medida a la de los estados– semejante escenario.

También en relación con la cuestión del tamaño, Song afirma que cuanto más pequeño es el *demos* más alta es la sensación de influencia y efectividad de los individuos al participar en política, y, en consecuencia, más alta es también su motivación para hacerlo (Song, 2012: 57). No creo que sea falso lo que afirma Song –a pesar de que no aporta evidencia al respecto–, pero me parece que lo decisivo en este punto es a partir de qué tamaño se activa y profundiza esa sensación de falta de influencia de los individuos y, con ello, aumenta la desmotivación. En un *demos* formado por cincuenta miembros la sensación de influencia probablemente es bastante mayor que la que se da en un *demos* formado por cincuenta millones de personas. También es cierto que en un *demos* formado por diez mil miembros la sensación de influencia es probablemente mayor que la que se da en un *demos* formado por trescientos millones de personas. Pero mi impresión –que simplemente se contrapone a la impresión de Song, pues ninguno de los dos aportamos evidencia en una u otra dirección– es que a partir de cierto umbral no importa mucho cuán grande sea el *demos* porque la sensación de influencia es *igualmente* baja y, en consecuencia, la desmotivación es *igualmente* alta.²² Sería aventurado por mi parte proponer dónde se podría situar ese umbral, pero lo que sí me parece claro es que muchos de los *demos* estatales superan ese umbral.

Así, en esos *demos* estatales la sensación de influencia es *tan* baja y, en consecuencia, la desmotivación *tan* alta como lo sería en un *demos* global o un *demos* abierto. Si tanto los *demos* estatales (o por lo menos muchos de ellos) como el *demos* global tienen los mismos problemas para generar la

sensación de influencia porque ambos superan el mencionado umbral, entonces no se ve por qué en este rubro deberíamos preferir el *demos* estatal sobre el *demos* global. Tampoco, claro, sería una razón a favor del *demos* global. Cabría decretar, si se me permite la broma, un empate. De todos modos, mi único propósito aquí era desacreditar una razón invocada por Song contra el *demos* global y a favor del *demos* estatal (pasado cierto umbral de tamaño).²³

De hecho, en los estudios llevados a cabo por los expertos no parece haber evidencia de que el tamaño del *demos* influya en la motivación y la participación de los individuos en la política. Más bien resulta que aquellos que más votan y más involucrados están en política son aquellos que, trivialmente, están más interesados en la política (Brennan, 2016: 57). No hay rastro de evidencia que muestre que el interés en la política dependa del tamaño del *demos* del que los individuos forman parte.

En el mismo sentido, no parece que el tamaño del *demos* afecte a la cuestión de quién está más informado sobre política. Recuérdese que, si sólo una élite está bien informada acerca de la política, entonces, según Song, se corre el riesgo de no poder satisfacer la condición constitutiva de la democracia de la igualdad política. Pero los factores fundamentales que explican esta desigualdad no parecen estar relacionados con el tamaño del *demos*. Entre las causas que explican que algunos individuos estén más informados que otros se cuenta la educación, la clase social y, de nuevo –y, sobre todo– el interés en la política (Brennan, 2016: 33ss). Pero el tamaño del *demos*, o la eventual complejidad de las cuestiones políticas derivadas del tamaño del *demos*, no figuran entre los factores que los estudios empíricos relacionan con las élites que están políticamente bien informadas.

Por lo demás, no estoy ni siquiera seguro de que, como afirma Song, se diera un aumento de la complejidad de las cuestiones políticas con la apertura de los *demoi*. En la actualidad, los individuos están básicamente desinformados acerca de las cuestiones transestatales o transnacionales; parecen preocuparse básica o primariamente por lo que sucede en su *demos*, no en los demás, ni tampoco en la relación de su *demos* con los demás.

También Robert Dahl, antes que Song, expresó una preocupación similar: «el ciudadano medio no está interesado en los asuntos exteriores» (Dahl, 1999: 25). Esto le parecía a Dahl una razón para ser escéptico acerca de la democratización de las organizaciones internacionales.

No creo que lo que sugieren Dahl y Song sea erróneo ni tampoco una casualidad: nos preocupamos e interesamos principalmente por lo que ocurre más cerca. Pero este «más cerca» no parece ser un criterio estrictamente geográfico; ese «más cerca» viene delimitado, sobre todo, por la estructura político-institucional de la que formamos parte. Y la principal estructura político-institucional de la que formamos parte son los estados.

Así que, intuitivamente, uno podría decir que si nuestra estructura principal fuera la de un Estado mundial (o casi) dentro de un *demos* global o abierto, entonces ésa pasaría a ser nuestra preocupación primaria. Esta es una afirmación que puede sonar algo exagerada, pero lo cierto es que, si uno admite que el interés del ciudadano medio está en buena parte moldeado por las fronteras políticas, que es lo que parecen sugerir las advertencias de Song y Dahl, entonces uno puede suponer que el interés político del ciudadano medio llega hasta donde lleguen esas fronteras políticas. Y si las fronteras políticas se ampliaran entonces, por hipótesis, cabría esperar que también lo hicieran los intereses.

Además, un Estado mundial o una estructura institucional similar tendería a simplificar las relaciones entre los individuos que viven en lugares muy distantes entre sí porque potencialmente todo provendría del mismo legislador o de unos pocos legisladores, con lo que, por ejemplo, no habría por qué establecer las relaciones internacionales en términos de un corpus fragmentario de miles de convenios bilaterales entre estados, con la absoluta ignorancia que conlleva ello no sólo para el ciudadano medio, sino para cualquier persona interesada en política pero no especializada en política o derecho internacional. Dicho de otro modo, con un *demos* global la distinción entre política local y política internacional sería, en buena medida, inexistente y, con ello, probablemente desaparecería esa jerarquía de preocupaciones que sitúa lo local por encima de lo internacional y de la que dan cuenta Dahl y Song.

4.3 Sobre la estabilidad

Recuérdese que, además de problemas de tamaño, Song considera que la respuesta que proporcionan al PCD los principios de los intereses afectados y de la coerción también generaría problemas de estabilidad. Y es que habría muchos casos en que lo que habría, en sentido estricto, no sería un *demos*

global, sino distintos y múltiples *demos* para distintas y múltiples decisiones, en función de cuáles fueran los intereses afectados o de quién estuviera afectado por la coerción de un poder político en una determinada decisión. Esto querría decir que los *demos* no quedarían fijos, sino que cambiarían constantemente (Song, 2012: 56). Y esto implicaría que la solidaridad sería más difícil de forjar porque quiénes serían los miembros de nuestro *demos* variarían en función de qué es lo que se tiene que decidir. Además, esa variabilidad sistemática en la composición del *demos* también implicaría aumentar la complejidad de las cuestiones políticas y, con ello, se agrandaría la desigualdad en el acceso a la información y al conocimiento.

Intuitivamente, diría que el *demos* variable puede generar los problemas de los que habla Song. Pero no me parecen definitivos. Y hay por lo menos dos maneras de defender esto último.

Por un lado, si uno se toma en serio el principio de todos los intereses *posiblemente* afectados, como diría Goodin, entonces «cualquiera que pueda estar posiblemente afectado por cualquier posible resultado de cualquier posible cuestión que pueda posiblemente aparecer en cualquier posible boleta electoral» (Goodin, 2007: 49), o, dicho de otro modo, no habría variabilidad en la composición de los *demos*; habría un *demos* global. La variabilidad en los *demos* sólo se daría si se aplicara el principio de todos los intereses afectados; pero la opción de Goodin es la de todos los intereses *posiblemente* afectados y, con esta última, lo más coherente parece el *demos* global.

Es posible que pudiera darse una versión similar del principio de coerción, en el sentido de que el *demos* incluyera a todas aquellas personas posiblemente sujetas a un poder coercitivo con capacidad mundial (como, por ejemplo, el de Estados Unidos de América), con la conclusión, de nuevo, de un *demos* global.

Aunque uno podría pensar que esa extensión del *demos* sería sobreincluyente al no poder distinguir entre los intereses inmediatamente afectados y otros intereses no-inmediatamente afectados, o al no poder distinguir entre estar directamente coaccionado por un poder o estarlo sólo indirecta o marginalmente. La versión *posibilista*, pues, sería innecesariamente expansionista. Aceptemos por un momento esta objeción. De ser así, una aplicación sensata de esos principios que quisiera evitar esa sobreinclusión desembocaría, como afirma Song, en *demos* variables en

función de cuáles serían los intereses inmediatamente afectados o de quién estaría directamente sujeto a un determinado poder coercitivo.

Pero si para evitar esa sobreinclusión aceptáramos que los *demos* debieran ser variables surgirían los problemas de inestabilidad mencionados más arriba. Así que no se me ocurre otra manera de abordarlos que estabilizando o fijando los *demos* o, dicho de otro modo, cerrándolos, pero para evitar lo más posible la sobreinclusión no deberíamos cerrarlos en un único *demos* global, sino en unos pocos *demos* en todo el mundo. Asumamos, sólo a título de ejemplo meramente exploratorio, que hubiera un *demos* por cada uno de los cinco continentes. Tal corte sería en alguna medida arbitrario, en el sentido de que habría personas cuyos intereses estarían inmediatamente afectados y personas que estarían directamente coaccionadas que se quedarían fuera del *demos* relevante en varias ocasiones.

Pero cierto grado de arbitrariedad no es infrecuente en las instituciones públicas y jurídicas (Moreso, 2018). Por ejemplo, la mayoría de edad en muchos países está situada a los 18 años. Pero fijarla en ese momento, al igual que fijarla a los 19, a los 17, a los 21, o a los 16, tiene algo de arbitrario, porque las razones normativas (sobre todo de agencia moral y de responsabilidad) por las que se fija a los 18 también se aplican a los 19 o a las 17. Otro tanto ocurre con el porcentaje con el que se gravan determinadas actividades: ¿por qué, por ejemplo, el IVA es de 16% y no de 16.4%? Las instituciones públicas a veces están constreñidas a tomar algunas decisiones en las que resulta inevitable cierta arbitrariedad.

Pero existen grados dentro de la arbitrariedad. Con arreglo a las razones para fijar la mayoría de edad legal en algún punto, resultaría más arbitrario fijarla a los 4 años que a los 19 y, con arreglo a las razones que justifican el IVA, resultaría más arbitrario fijar el IVA en 80% que hacerlo en 14%.

De un modo parecido, sería más arbitrario un *demos* mundial o los *demos* estatales que, intuitivamente y con arreglo a las razones que provienen del principio de coerción y los intereses afectados, un *demos* correspondiente con cada uno de los continentes. No tengo espacio para explicitar cuáles serían los criterios normativos que determinarían qué sería más arbitrario y qué lo sería menos en términos de coerción e intereses afectados. Pero del mismo modo que existen para decretar la mayoría de edad o el umbral del IVA, creo que se pueden imaginar para la coerción o los intereses afectados.

Hay que pagar cierto grado de arbitrariedad y de sobre e infra-inclusión para configurar *demoi* que incluyan el máximo de miembros cuyos intereses se vean afectados y que se encuentren sujetos a un poder coercitivo.

5. Conclusión

Este es un trabajo limitado. Dejo deliberadamente fuera del artículo –por razones de espacio, de división del trabajo y de objetivo concreto del artículo– muchas discusiones importantes conectadas con él: el problema de la representatividad en un *demos* global (Dahl, 1999: 31); el problema de las minorías persistentes en el contexto de un *demos* global (Cabrera, 2014); la cuestión de la *demoi*-cracia (Besson, 2006); y en general, como ya advertí, la enorme discusión y literatura generada alrededor del *demos* global (List & Koenig-Archibugi, 2010; Archibugi & Held, 1995; Held, 1995). Mi intención era únicamente la de ofrecer algunas razones para pensar que una de las contribuciones más recientes y relevantes (Song, 2012) contra la posibilidad del *demos* global como solución al PCD adolece de algunas debilidades.

Resumo en las siguientes consideraciones las conclusiones:

- (i) Hay buenas razones democráticas –es decir, que provienen de los principios subyacentes a la democracia– para que en principio los *demoi* vayan más allá de las fronteras estatales actuales.
- (ii) No hay en principio motivo para pensar que el tamaño de esos *demoi* más extensos fuera un obstáculo para conseguir la igualdad política (o, de serlo, lo es ya en muchos de los *demoi* estatales existentes).
- (iii) Pero esa tendencia a abrir los *demoi* puede producir algunos problemas de inestabilidad porque la configuración de éstos sería cambiante. Para que ello no ocurra, no queda otro remedio que cerrar los *demoi* en algún punto que ineludiblemente conllevará algún grado de arbitrariedad.

Referencias

- Abizadeh, Arash (2008), «Democratic Theory and Border Coercion. No Right to Unilaterally Control Your Own Borders», *Political Theory*, 36(1): 37-65.
- Abizadeh, Arash (2012), «On the Demos and Its Kin: Nationalism,

- Democracy, and the Boundary Problem», *American Political Science Review*, 106(4): 867-882.
- Archibugi, Daniele & Held, David (eds.) (1995), *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*, Cambridge, Polity Press.
- Agné, Hans (2010), «Why Democracy Must Be Global: Self-Founding and Democratic Intervention», *International Theory*: 381-409.
- Bellamy, Richard (2006), «Still in Deficit: Rights, Regulation and Democracy in the EU», *European Law Journal*, 12(6): 725-742.
- Bellamy, Richard & Castiglione, Dario (2013), «Three Models of Democracy, Political Community and Representation in the EU», *Journal of European Public Policy*, 20(2): 206-233.
- Besson, Samantha (2006), «Deliberative Democracy in the EU: Towards the Deterritorialization of Democracy», in Besson, S. & Martí, J.L. (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, London, Routledge, pp. 181-214.
- Brennan, Jason (2016), *Against Democracy*, Princeton, Princeton University Press.
- Cabrera, Luis (2014), «Individual Rights and the Democratic Boundary Problem», *International Theory*, 6(2), 224-254.
- Christiano, Thomas (1996), *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*, Boulder, Westview Press.
- Christiano, Thomas (2006), «A Democratic Theory of the Territory and Some Puzzles About Global Democracy», *Journal of Social Philosophy*, 37(1): 81-107.
- Christiano, Thomas (2008), *The Constitution of Equality*, Oxford, Oxford University Press.
- Cohen, Joshua (1996), «Procedure and Substance in Deliberative Democracy», in Benhabib, S. (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press, pp. 95-119.
- Dahl, Robert A. (1970), *After the Revolution?: Authority in a Good Society*, New Haven, Yale University Press, 1990.
- Dahl, Robert A. (1979), «Procedural Democracy», in Laslett, P. & Fishkin J. (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Blackwell, pp. 97-133.
- Dahl, Robert A. (1989), *Democracy and its Critics*, New Haven, Yale

University Press.

- Dahl, Robert A. (1998), *On Democracy*, New Haven, Yale University Press.
- Dahl, Robert A. (1999), «Can International Organizations Be Democratic? A Skeptic's View», in Shapiro, I. & Hacker-Cordón, C. (eds.), *Democracy's Edges*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 19-36.
- Goodin, Robert E. (2007), «Enfranchising all Affected Interests, and Its Alternatives», *Philosophy and Public Affairs*, 35(1): 40-68.
- Grimm, Dieter (1995), «Does Europe Need a Constitution», *European Law Journal*, 1(3): 282-302.
- Habermas, Jürgen (1998), *Facticidad y validez*, Manuel Jiménez Redondo, trad., Madrid, Trotta, 2010.
- Held, David (1995), *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, Stanford University Press.
- Kaina, Viktoria & Karowlesky, Ireneusz P. (2013), «EU Governance and European Identity», *Living Reviews of European Governance*, 8(1).
- List, Christian & Koenig-Archibugi, Mathias (2010), «Can There Be a Global Demos? An Agency-Based Approach», *Philosophy and Public Affairs*, 38(1): 76-110.
- Martí, José L. (2018), «European Democracy and the No-Demos Thesis», manuscrito.
- Moreso, José J. (2018), «La incorporación de la moral en el razonamiento judicial», manuscrito.
- Näsström, Sofia (2011), «The Challenge of the All-Affected-Principle», *Political Studies*, 59(1): 116-134.
- Song, Sarah (2012), «The Boundary Problem in Democratic Theory: Why the Demos Should Be Bounded by the State», *International Theory*, 4(1): 39-68.
- Shapiro, Ian (1999), *Democratic Justice*, New Haven, Yale University Press.
- Whelan, Frederick G. (1983), «Prologue: Democratic Theory and the Boundary Problem», in Pennock, J. R. & Chapman, J. W. (eds.), *Liberal Democracy: Nomos 25*, New York, New York University Press, pp. 13-47.

2. Democracia y libertad negativa

Alejandro Mosqueda

1. Democracia representativa y libertad rousseauiana

Definida de manera general y formal, la democracia es un método de toma de decisiones grupales que se caracteriza por la igualdad entre los participantes en una etapa esencial de la toma de decisiones colectivas (Christiano, 2015). Bajo esta idea mínima de democracia, podemos entenderla simplemente como «un mecanismo para la toma de decisiones políticas en una sociedad» (Sierra, 2014: 149). La democracia directa consiste en la participación de los individuos en todas las decisiones colectivas que les atañen. Este tipo de democracia puede justificarse por el hecho de que son los individuos los que eligen la decisión colectiva que tienen que acatar. Así lo señala Bobbio:

El principio fundamental del pensamiento democrático siempre ha sido la libertad entendida como autonomía, es decir como capacidad para legislar para sí mismo [...] que debería tener como consecuencia la plena identificación entre quien pone y quien recibe una regla de conducta y, por lo tanto, la eliminación de la tradicional distinción, en la que se apoya todo el pensamiento político entre gobernados y gobernantes (2001: 33).

Una manera de justificar la democracia directa es entonces apelar a la libertad como autonomía y argumentar que sólo dentro de una democracia las personas son libres de participar en la elección de las decisiones colectivas que los gobiernan.

Sin embargo, dada la amplitud del territorio, el número de habitantes y la diversidad de problemas que deben resolverse en una sociedad, actualmente es impracticable una democracia directa. «Es materialmente imposible que todos decidan todo en sociedades cada vez más complejas» (Bobbio, 2001: 50). La democracia que es posible actualmente es la democracia representativa. A diferencia de la democracia directa, en una democracia representativa «las deliberaciones colectivas, es decir, las deliberaciones que involucran a toda la colectividad no son tomadas directamente por

quienes forman parte de ella, sino por personas elegidas para este fin» (Bobbio, 2001: 52). Ya no son los individuos sino los representantes los que toman las decisiones colectivas. Es importante precisar que «lo que caracteriza a una democracia representativa es que el representante sea un fiduciario y no un delegado; con respecto al “qué cosa”, que dicho fiduciario represente los intereses generales y no los intereses particulares» (Bobbio, 2001: 55). En este sentido, los representantes en una democracia representativa no están llamados a tutelar los intereses particulares de los individuos, sino los intereses generales de la sociedad.

Lo anterior presenta un problema para la justificación de la democracia a partir de la libertad como autonomía, ya que «la democracia representativa, que es la única forma de democracia existente y practicable, es en sí misma la renuncia al principio de libertad como autonomía» (Bobbio, 2001: 33). No sólo los individuos no participan directamente en las decisiones colectivas, sino que además los representantes que toman tales decisiones no lo hacen a partir de los intereses particulares, sino a partir de los intereses generales. De esta manera, se abre una brecha en la democracia representativa entre los intereses particulares de los individuos y los intereses generales de la sociedad. También, en una democracia representativa los individuos dejan de formar parte –al menos directamente– de la toma de decisiones colectivas. A diferencia de lo que ocurría en una democracia directa, en una representativa no es claro que el individuo se legisle a sí mismo. En consecuencia, no es posible apelar a la libertad como autonomía para justificar la democracia representativa como un buen método de toma de decisiones colectivas.

Creo que aún es posible justificar la democracia representativa a partir de la libertad si recurrimos a cierta interpretación de ella que normalmente se le atribuye a Rousseau. La libertad civil, de acuerdo con Rousseau, era la libertad del individuo para perseguir la voluntad general. La voluntad general es la opinión de la mayoría acerca de lo que es mejor para el interés común (Cherniss & Hardy, 2016). En este sentido, la fuente de las decisiones colectivas sería la voluntad general. La voluntad general es deseada por todos los individuos porque involucra lo que es mejor para todos ellos. Cuando un individuo obedece una decisión colectiva, realmente está obedeciendo a su propia voluntad y, en consecuencia, es libre. Rousseau considera que el individuo alcanza su auténtica libertad cuando

subordina sus intereses particulares a los intereses de la voluntad general (Serrano, 2014: 227). A partir de estas aproximaciones a las ideas de Rousseau, podemos entender la libertad como la capacidad del individuo para determinar a partir de la voluntad general lo que es y lo que hace.

En una democracia representativa las decisiones colectivas son tomadas por representantes a partir del interés común de la sociedad. No es posible justificar este tipo de democracia, que es la única posible y practicable actualmente, a partir de la noción de libertad como autonomía. La democracia representativa abre una brecha entre los intereses particulares de los individuos y el interés general de la sociedad, y excluye a los individuos de la toma de decisiones colectivas. La interpretación rousseauiana de la libertad puede reparar esa brecha y explicar cómo los individuos están de alguna manera incluidos en las decisiones colectivas. De acuerdo con la interpretación rousseauiana, la libertad consiste en la capacidad del individuo para determinar a partir de la voluntad general lo que es y lo que hace. Lo que determina lo que un individuo es y hace no son sus intereses particulares sino la voluntad general, es decir, el interés común del colectivo. Entonces, no sólo las decisiones colectivas se toman a partir del interés común, sino que también los individuos ejercen su libertad a partir del interés común. De esta manera se repara la brecha entre los intereses particulares y los generales. Tanto el ejercicio de la libertad individual como la toma de decisiones colectivas son condicionadas por el interés común o la voluntad general.

El otro problema que impedía justificar la democracia representativa a partir de la libertad como autonomía es que en este tipo de democracias el individuo no participa directamente en la toma de decisiones colectivas. Son los representantes los que deciden por el colectivo a partir del interés común. La interpretación rousseauiana de la libertad ofrece un sentido a partir del cual, aunque el individuo no participe directamente en la toma de decisiones colectivas, no está completamente excluido. De acuerdo con esta interpretación, la voluntad general es deseada por todos los individuos en tanto que expresa lo que es mejor para el colectivo. El interés común es también el que condiciona las decisiones colectivas que toman los representantes. Entonces, si los representantes toman decisiones colectivas a partir del bien común y éste involucra lo que es mejor para todos, no es relevante qué individuo es el representante ni si un individuo no es el

representante dado que las decisiones están condicionadas por el interés común y no por intereses particulares. Aunque no todos los individuos participen directamente en la toma de decisiones colectivas en una democracia representativa, éstos no son en un sentido excluidos dado que las decisiones son tomadas a partir del interés común de la sociedad. El mismo interés a partir del cual un individuo determina lo que es y lo que hace.

Es posible por lo tanto justificar la democracia representativa como un buen método de toma de decisiones apelando a la noción de libertad rousseauiana. En una democracia donde las decisiones colectivas son tomadas por representantes a partir del interés común de la sociedad, se salvaguarda la libertad entendida como la capacidad del individuo para determinar a partir de la voluntad general lo que es y lo que hace. La libertad en este sentido rousseauiano no es amenazada por la democracia representativa dado que es la voluntad general lo que determina o condiciona tanto las decisiones colectivas como las elecciones individuales. Pero si es la voluntad general la que determina lo que un individuo es y lo que hace, ¿no se le está cediendo demasiado espacio privado a la voluntad general?

2. Paternalismo y monismo

El predominio de la voluntad general presente en la justificación de la democracia representativa a partir de la noción de libertad rousseauiana despierta la sospecha de que lo que se está afirmando es más bien un paternalismo que no es del todo compatible con la libertad individual. Para dar cuenta de ello, es necesario resaltar el monismo involucrado en la interpretación rousseauiana de la libertad.

El supuesto monista involucrado en la interpretación rousseauiana de la libertad se encuentra en la noción de voluntad general que establece que lo que es mejor para el individuo es lo que es mejor para el colectivo. Las implicaciones que tiene este supuesto en la libertad individual es que contempla una única concepción de *bien* a partir de la cual los individuos deben de determinar lo que son y lo que hacen. Por concepción de bien me refiero a los fines, intereses, bienes o propósitos fundamentales de un individuo o de un colectivo que determinan, en el caso del individuo lo que

es y lo que hace, y en el caso del colectivo las decisiones comunes. Para la interpretación rousseauiana la concepción de bien que determina todo es la voluntad general. Bajo esta interpretación, un individuo es libre en tanto que determina a partir de la voluntad general lo que es y lo que hace.

De acuerdo con la interpretación rousseauiana, la libertad consiste no sólo en la capacidad del individuo para determinar lo que es y lo que hace, sino en determinarlo a partir de la voluntad general. Sólo de esta manera el individuo será realmente libre. Si todos los individuos son libres en este sentido rousseauiano, no habrá conflicto entre la libertad del individuo y las decisiones colectivas tomadas por los representantes. Ambas son determinadas o tomadas a partir de la voluntad general. Si surge algún conflicto lo que mostraría es que el individuo no determinó lo que es y lo que hace a partir de la concepción de bien definida por la voluntad general, y entonces no es libre. La libertad se alcanza de acuerdo con esta interpretación cuando los intereses particulares se subordinan al interés común y el individuo determina lo que es y lo que hace a partir de la voluntad general.

La manera en que la interpretación rousseauiana concibe la libertad es sospechosa porque impone una sola manera en la que el individuo puede determinar lo que es y lo que hace, y a eso le llama libertad. La capacidad del individuo para ser libre se ve reducida a su capacidad para determinar sus fines a partir de la voluntad general. La libertad consiste entonces en reconocer lo que es mejor para el colectivo y en determinar a partir de ello lo que se es y lo que se hace. Pero ¿no es esto una imposición de una concepción de bien única? Al entender de esta manera la libertad, ¿no se está excluyendo la capacidad del individuo para elegir una concepción de bien? Y, ¿no se está interfiriendo en la manera en que el individuo es y actúa? Sospecho que sí. La interpretación rousseauiana de la libertad interfiere en la manera en que un individuo determina lo que es y lo que hace argumentando que la única manera de hacerlo, la única manera de ser libre, es a partir de la voluntad general. Tal vez lo que se busca con esta interpretación es orientar al individuo, decirle que lo mejor para él es que determine lo que es y lo que hace a partir de la voluntad general y no a partir de cualquier otra concepción de bien arbitraria. Pero a pesar de las buenas intenciones, esto no deja de ser una imposición paternalista. Es difícil negar el hecho de que en la interpretación rousseauiana de la

libertad se contempla sólo una concepción de bien, la voluntad general, a partir de la cual todos los individuos deben determinar, por su bien, lo que son y lo que hacen. Como señala Berlin, el «paternalismo es despótico [...] porque es una afrenta a mi propia concepción como ser humano, determinado a conducir mi vida de acuerdo con mis propios fines (no necesariamente racionales o humanitarios)» (Berlin, 2001: 116).

A pesar de que la interpretación rousseauiana de la libertad repara la brecha entre los intereses particulares del individuo y el interés común de la sociedad generada por la democracia representativa, el costo de hacerlo es respaldar la idea de que ser libre consiste en obedecer la voluntad general: «cualquiera que rehusara obedecer a la voluntad general será obligado a ello por el cuerpo entero; lo que no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre» (Rousseau, 1762: 41). Condicionar la libertad a la voluntad general no parece ser una interpretación deseable de la libertad, mucho menos una que justifique la democracia representativa.

3. Pluralismo y dos sentidos fundamentales de libertad

«No hace falta señalar el hecho de que el monismo y la fe en un único criterio han resultado ser siempre una fuente de profunda satisfacción tanto intelectual como emocional» (Berlin, 2001: 138). Pero que sea satisfactorio no significa que sea verdadero. El paternalismo latente en la interpretación rousseauiana de la libertad es resultado tanto del supuesto monista de la voluntad general como de cierta concepción del ser humano. Las «concepciones de libertad derivan directamente de la visión que se tenga de lo que constituye un yo, una persona, un hombre. Basta con manipular la definición de hombre y podrá hacerse que la libertad sea lo que quiera el manipulador» (Berlin, 2001: 81). El ser humano rousseauiano se caracterizaba por su libertad y su perfectibilidad. Su libertad consiste en su capacidad de elegir y su habilidad de no ser gobernado solamente por los apetitos, mientras que su perfectibilidad consiste en su capacidad de aprender y encontrar nuevos y mejores medios para satisfacer sus necesidades. La manera de ejercer satisfactoriamente tales capacidades y habilidades es obedeciendo a la voluntad general. Si, como señaló Berlin, las concepciones de libertad derivan directamente de la visión que se tenga de lo que constituye un ser humano, entonces para la interpretación

rousseauiana la libertad consiste en elegir sólo lo que dicta la voluntad general y ésta siempre determina lo que es bueno en cada caso.

A diferencia de la noción rousseauiana de ser humano, para Berlin el ser humano es «un ser con una vida propia que vivir» (Berlin, 2001: 70). ¿Qué concepciones de libertad derivan de esta visión? De manera general, la libertad consistiría en que cada ser humano busque su propio bien a partir de su propio camino. Los seres humanos son libres no en tanto que pueden someterse a la voluntad general, sino en tanto que pueden conducir su vida de acuerdo con su propia concepción de bien. De manera más precisa, de esta visión de ser humano derivan dos sentidos fundamentales de libertad: libertad positiva y libertad negativa. El sentido positivo de la palabra libertad «[...] aparece en la respuesta que contesta a la pregunta: “¿Qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra?”» (Berlin, 2001: 60). En cambio, el sentido negativo de libertad es el que aparece en la respuesta a la pregunta «¿Cómo es el espacio en el que al sujeto –una persona o un grupo de personas– se le deja o se le ha de dejar que haga o sea lo que esté en su mano hacer o ser, sin la interferencia de otras personas?» (Berlin, 2001: 60). La libertad positiva se refiere a la capacidad de un individuo para determinar por sí mismo lo que es y lo que hace; mientras que la libertad negativa se refiere al espacio que permite que el individuo elija, sin interferencia intencional de parte de los demás, una concepción de bien a partir de la cual va a determinar lo que es y lo que hace.

Ambos sentidos de libertad implican un pluralismo acerca de las concepciones de bien de los individuos. Si hay muchas concepciones de bien entonces es muy probable que pueda haber un conflicto entre la concepción de bien a partir de la cual un individuo determina lo que es y lo que hace y la concepción de bien que toma otro individuo. Pero también es probable que una decisión colectiva sea tomada por los representantes a partir de una concepción de bien que los individuos no compartan, es decir, que los individuos no tomarían nunca para determinar lo que son y lo que hacen. No hay, como lo pretendía la interpretación rousseauiana de la libertad, una armonía ni en relación con las concepciones de bien que los individuos toman para determinarse a sí mismos, ni en relación con la concepción de bien común o general que toman en cuenta los representantes para tomar una decisión colectiva.

Para Berlin, los conflictos entre concepciones de bien son un elemento intrínseco en la vida humana. «El mundo en el que nos encontramos en nuestra experiencia cotidiana se caracteriza por enfrentarnos con elecciones entre fines últimos y exigencias absolutas, en el que la realización de nuestras elecciones implica el sacrificio de las opciones descartadas» (Berlin, 2001: 135). Las concepciones de bien de los individuos pueden ser no sólo incompatibles sino inconmensurables. En ocasiones no hay manera de determinar cuál bien es superior a los otros y de este modo resolver algún conflicto. «En contraste con la aspiración utópica rousseauiana, inherente a su idea monista del Bien, Berlin destaca que la libertad no sólo nace del conflicto, sino que también persiste gracias a él» (Serrano, 2014: 228). Los individuos son libres justamente porque tienen que elegir entre diversas concepciones de bien que pueden estar en conflicto.

Los conflictos entre concepciones de bien que reconoce el pluralismo hacen que los individuos tengan que elegir. «Estas elecciones son de la mayor importancia, porque involucran las cuestiones más básicas y esenciales de la vida humana –lo que uno deber ser o hacer» (Cherniss & Hardy, 2016).²⁴ Es posible que no haya una única opción correcta a elegir en situaciones donde hay un conflicto entre concepciones de bien. Es probable que más de una de las opciones que el individuo puede elegir atiendan a intereses genuinos. El pluralismo se opone al supuesto monista de la interpretación rousseauiana de la libertad, según el cual sólo hay una manera de ser libre que consiste en determinar a partir de la voluntad general lo que un individuo es y hace. Tal supuesto era una razón para imponer una concepción de vida en los individuos a partir de la cual tenían que determinar lo que son y lo que hacen para ser libres. Pero si hay varias concepciones de bien genuinas y cada individuo puede determinar lo que es y lo que hace a partir de cualquiera de ellas, entonces ya no es necesario mostrar que sólo una de ellas es la verdadera. Para Berlin la libertad no consiste en la capacidad del individuo para tomar decisiones a partir de la voluntad general, sino en la capacidad de elegir en sí misma. En este sentido, «el grado de libertad de un individuo se define por la cantidad de opciones que posee en su elección» (Serrano, 2014: 239-240). De esta manera el pluralismo «[...] confronta una de las principales razones para violar la libertad de elección, y vindica la importancia y el valor de ser capaz de hacer elecciones libremente» (Cherniss & Hardy, 2016).

En un mundo pluralista, la libertad en sentido positivo consiste en la capacidad del individuo para determinar por sí mismo –a partir de su concepción de bien– lo que es y lo que hace. Mientras que la libertad negativa consiste en el espacio que permite que el individuo elija, sin la interferencia intencional de parte de los demás, una concepción de bien a partir de la cual va a determinar lo que es y lo que hace. Berlin señala que el pluralismo es «un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras disciplinarias y autoritarias el ideal de autocontrol “positivo” de las clases, de los pueblos o de la entera humanidad» (Berlin, 2001: 139). Es más verdadero porque, a diferencia del monismo, reconoce el hecho de que hay múltiples fines humanos genuinos, que pueden ser inconmensurables y que se encuentran en permanente conflicto. Es más humano porque no priva a los individuos de su capacidad para conducir su vida a partir de sus propios fines.

4. Libertad negativa y democracia

Aún está pendiente la cuestión acerca de cómo podemos justificar intrínsecamente la democracia representativa. Para Bobbio, la «sociedad que subyace en los gobiernos democráticos es pluralista» (Bobbio, 2001: 30). El monismo involucrado en la interpretación rousseauiana no necesariamente implica ingenuidad acerca de la realidad pluralista. Tal vez fue el reconocimiento del pluralismo lo que provocó que se intentaran reducir todas las concepciones de bien a la voluntad general. Porque recordemos que para Rousseau la pregunta fundamental de la política era cómo reconciliar la libertad de los individuos con la autoridad del Estado. La voluntad general sin duda fue clave para pensar en tal reconciliación. Pero no tenemos por qué adoptar tal supuesto monista, ya que parece utilizar la libertad para disfrazar la imposición de una concepción de bien. En cambio, el pluralismo permite que el individuo determine a partir de la concepción de bien que elija lo que es y lo que hace. Pero para que esto sea el caso, es necesario que primero se respete la libertad negativa de los individuos. Si no se respeta la libertad negativa de los individuos es muy probable que nuevamente caigamos en un terreno donde se le impone al individuo una manera de ser y de actuar.

De acuerdo con Berlin, podemos entender la libertad negativa a partir de

la pregunta: «¿Cómo es el espacio en el que al sujeto –una persona o un grupo de personas– se le deja o se le ha de dejar que haga o sea lo que esté en su mano hacer o ser, sin la interferencia de otras personas?» (Berlin, 2001: 60). La libertad negativa hace referencia al espacio en el que un individuo puede elegir una concepción de bien sin ser obstaculizado intencionalmente por otros individuos. Como señala Platts, la libertad negativa está relacionada con el respeto cuando menos al derecho del individuo «a actuar como quiere sin interferencia intencional u obstrucción de parte de los demás, excepto, desde luego, en la medida en que lo que quiera hacer no muestre el mismo respeto por el mismo derecho de otros» (Platts, 2012: 123). El alcance de la libertad negativa depende, de acuerdo con Berlin, de lo siguiente: «a) de cuántas posibilidades tenga [...]; b) de lo fácil o difícil que resulte realizar tales posibilidades; c) de lo importantes que sean, al compararlas entre sí, de acuerdo con mi plan de vida, mi carácter y mis circunstancias; d) de lo expuestas, o no, que estén a acciones intencionales humanas; e) del valor que atribuya a estas posibilidades no sólo el que va a obrar, sino el sentir general de la sociedad en la que se vive» (Berlin, 2001: 74, n. 19).

Es importante respetar el espacio que exige la libertad negativa porque hace posible que los individuos elijan alguna concepción de bien a partir de la cual determinen lo que son y lo que hacen. «Se exige libertad *de* no ser obstaculizado (libertad negativa), *para* (libertad positiva) realizar lo que se ha elegido» (Serrano, 2014: 223). Otro de los problemas de la interpretación rousseauiana de la libertad es que reconocía únicamente el sentido positivo de la libertad. Al no reconocer el sentido negativo, nada impedía que la libertad positiva del individuo fuera condicionada por la voluntad general. «El sentido primario de la libertad es la ausencia de dominación. No estar dominados por otros seres humanos, ni por impulsos o tradiciones. Pero el valor de esa ausencia reside en que abre la posibilidad de que los individuos elijan, para que construyan su propia noción de vida buena y, con ella, su identidad» (Serrano, 2014: 238). La libertad negativa es entonces una condición de posibilidad de la libertad positiva. Una condición que evita imposiciones como ocurrió con la libertad rousseauiana, y que permite que el individuo elija su propia concepción de bien y a partir de ella determine lo que es y lo que hace.

En una democracia representativa las decisiones colectivas son tomadas

por representantes a partir del interés común de la sociedad. En este tipo de democracia es posible respetar la libertad negativa de los agentes si las decisiones colectivas que toman los representantes no interfieren ni obstruyen la elección de la concepción de bien que el individuo quiera tomar para determinar lo que es y lo que hace. Para Serrano:

La participación política únicamente es funcional a la libertad cuando los ciudadanos se enfrentan ante una diversidad de opciones entre las que pueden elegir, y un factor básico para crear y mantener esa pluralidad en el ámbito público consiste en garantizar la libertad negativa, entendida como la ausencia de interferencias en el ámbito privado. Precisamente esto último es lo que distingue a la democracia de la tiranía de las mayorías (2014: 237-238).

El valor de respetar la libertad negativa en una democracia representativa reside en el hecho de que permite que los individuos elijan una concepción de bien y así determinen a partir de ella lo que son y lo que hacen.

Podemos justificar la democracia representativa a partir de la libertad negativa. La democracia representativa es valiosa si mediante ella se toman decisiones colectivas que no interfieren ni obstruyen la elección de los agentes de una concepción de bien a partir de la cual determinan lo que son y lo que hacen. En este sentido, la democracia representativa puede ser un primer paso para la creación de «una sociedad en la que haya fronteras de libertad que nadie está autorizado a invadir» (Berlin, 2001: 129). El problema público actual sobre la despenalización del aborto en México es un buen escenario para ejemplificar cómo en una democracia representativa se podría respetar la libertad negativa de las mujeres.

5. Conflictos de concepciones de bien en democracias representativas: el caso de la despenalización del aborto

Los problemas públicos que se presentan en una sociedad inevitablemente ponen en juego las concepciones de bien de los individuos: sus compromisos morales más fundamentales, sus juicios sobre lo que realmente es importante, lo que es valioso y lo que hace que valga la pena vivir. «Tales compromisos no sólo especifican nuestras concepciones de vida buena; ellos también nos proporcionan nuestra concepción de la política misma –lo que es el Estado, de dónde deriva su autoridad, en qué consiste la libertad, qué formas de coerción deberían contar como opresión,

y quién decide» (Talissee, 2009: 2). Al reconocer que vivimos en un mundo pluralista, nos damos cuenta de que realmente no estamos de acuerdo con casi nadie en relación con nuestras concepciones de bien. En consecuencia, es muy difícil que todos los individuos estemos de acuerdo en la manera en que nuestros representantes toman las decisiones colectivas, o en la manera en la que una decisión colectiva respalda una concepción de bien pero no otra. Ya que las concepciones de bien sobre las que estamos en desacuerdo son fundamentales, no es claro cómo deberíamos de resolver un problema público a partir de una decisión colectiva tomada por representantes. Un problema público aún sin resolver en México es la despenalización del aborto. ¿Cómo podría tomarse una decisión colectiva sobre este asunto en una democracia representativa que reconoce el pluralismo acerca de concepciones de bien?

No se está a favor o en contra del aborto sino de su despenalización. El «aborto es un hecho doloroso. Por sí mismo, aislado de cualquier circunstancia, es un acto de destrucción; como a toda destrucción, lo envuelve la tristeza, el desamparo» (Villoro, 2001: 243). La discusión pública en México sobre el aborto versa sobre si el aborto debe o no ser penalizado por el Estado. En esta discusión es evidente el conflicto que existe entre las diferentes concepciones de bien de las mujeres. Algunas concepciones de bien que entran en conflicto en esta discusión son: el respeto a la vida humana, el derecho de las mujeres a decidir sobre su cuerpo, el derecho de las mujeres a decidir sobre su propio plan de vida y realizarlo, el derecho de las mujeres a la preservación de la salud, y la igualdad de oportunidades a la que las mujeres tienen derecho (Villoro, 2001: 247-248). Para la mayoría de las mujeres y los hombres que están en contra de la despenalización del aborto, el derecho a la vida del feto es un bien fundamental. En cambio, las mujeres y los hombres que están a favor de la despenalización pueden adoptar alguna de las otras concepciones de bien señaladas, incluso el respeto a la vida humana.

En este punto es importante distinguir el pluralismo acerca de fines del relativismo acerca de fines. El pluralismo es la afirmación descriptiva de que hay muchas concepciones de bien plausibles, tanto seculares como religiosas. Esto no implica que todas las concepciones de bien son plausibles, o que su plausibilidad depende únicamente de las creencias e intereses de un agente o una comunidad. Asumiré que las concepciones de

bien señaladas e involucradas en la discusión sobre la despenalización del aborto son plausibles. También asumiré que estas concepciones son inconmensurables, por lo que el conflicto no puede resolverse por el mayor valor o peso de alguna de ellas. ¿Qué decisión colectiva se podría tomar en una democracia representativa al respecto sin que violente la libertad negativa de las mujeres?

Si los representantes, con base en el interés general, deciden penalizar el aborto, estarían favoreciendo sólo a las mujeres cuya concepción de bien es el derecho a la vida del feto y atentando contra todas las otras concepciones de bien señaladas. Las mujeres cuya concepción de bien no es favorecida por tal decisión tendrán que repensar su elección tomando en cuenta la penalización. La penalización condiciona la elección de las mujeres porque reconocen que no podrán determinar lo que son y lo que hacen a partir de algunas de ellas. Por ejemplo, una mujer tendrá que pensar si realmente tiene caso elegir la concepción de bien según la cual las mujeres tienen derecho a decidir sobre su propio cuerpo, porque de cualquier forma no podrá actuar a partir de tal concepción, dado que está penalizado el aborto. Penalizar el aborto también interfiere en la libertad positiva de las mujeres, ya que evita que las mujeres determinen lo que son y lo que hacen a partir de las concepciones de bien que favorecerían la despenalización. De este modo, la decisión colectiva de penalizar el aborto introduce un elemento – sufrir una sanción o castigo por abortar– que condiciona la elección de las mujeres de su concepción de bien, y además interfiere en su libertad para determinar a partir de su concepción de bien lo que son y lo que hacen. Al penalizar el aborto, las mujeres ya no pueden actuar a partir únicamente de su creencia de que tienen derecho a decidir sobre su cuerpo, sino que ahora también tienen que tomar en cuenta la sanción o el castigo que sufrirán si deciden actuar a partir de ese derecho.

En cambio, si la decisión colectiva que toman los representantes es despenalizar el aborto, no se estará atentando a la libertad negativa de ninguna mujer. Las mujeres que a partir de su concepción de bien deciden abortar, pueden abortar. Y las mujeres que a partir de su concepción de bien deciden no abortar, pueden no abortar. No es necesario que las decisiones colectivas que se toman en una democracia representativa resuelvan el conflicto entre las concepciones de bien de los individuos, basta con que permitan que coexistan. La decisión de despenalizar el aborto no interfiere

ni en la libertad negativa ni en la libertad positiva de las mujeres, independientemente de la concepción de bien que eligieron. No condiciona la elección de alguna concepción de bien y no interfiere en la libertad positiva de las mujeres para determinar a partir de su concepción de bien lo que son y lo que hacen.

En una democracia representativa los representantes no toman en cuenta las concepciones de bien particulares para tomar una decisión colectiva, sino el interés común o general de la sociedad. Sin embargo, he tratado de señalar que, si pretendemos justificar este tipo de democracia a partir de la libertad, las decisiones colectivas deben de respetar la libertad negativa de los individuos. Es decir, las decisiones colectivas tomadas en una democracia representativa no deben de interferir ni obstruir la elección de los agentes de una concepción de bien a partir de la cual determinan lo que son y lo que hacen. Tampoco deben de impedir que un individuo determine lo que es y lo que hace a partir de su concepción de bien. En la discusión pública sobre la despenalización del aborto, la decisión que protege la libertad negativa y la libertad positiva de las mujeres es la de despenalizar el aborto.

Referencias

- Berlin, Isaiah (2014), *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, Ángel Rivero, trad., Madrid, Alianza Editorial.
- Bobbio, Norberto (2001), *El futuro de la democracia*, José F. Fernández Santillán, trad., Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Cherniss, Joshua & Hardy, Henry (2016), «Isaiah Berlin», in Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/berlin/>>.
- Christiano, Thomas D. (2015), «Democracy», in Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/democracy/>>.
- Platts, Mark (2012), *Ser responsable. Exploraciones filosóficas*, Laura E. Manríquez, trad., Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762), *El contrato social*, Doppelheim, trad.,

- Madrid, Mestas, 2001.
- Serrano, Enrique (2014), «¿Libertad negativa vs libertad positiva?», *Andamios*, 11(25): 217-241.
- Sierra, Lucas (2014), «Democracia y dos sentidos de libertad», *Estudios Públicos*, 134: 147-153.
- Talisse, Robert B. (2009), *Democracy and Moral Conflict*, New York, Cambridge University Press.
- Villoro, Luis (2001), «¿Debe penalizarse el aborto?», en Valdés, M. M. (comp.), *Controversias sobre el aborto*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Fondo de Cultura Económica, pp. 243-248.

3. Fraternidad y democracia en el liberalismo contemporáneo

(con especial referencia a la obra de Ronald Dworkin y Véronique Munoz-Dardé)

Àngel Puyol

1. Introducción

La idea que defiendo en este texto es que la democracia es un sistema político superior a otros porque, entre otras cosas, es el que mejor realiza el ideal político de la fraternidad. Por fraternidad política entiendo el ideal político de que los ciudadanos se sientan vinculados entre sí de un modo tal que se vean unos a unos como iguales en derechos y deberes, incluido el derecho y el deber de ayuda mutua en caso de necesidad. Los sistemas políticos que no se basan en la igualdad de derechos y las libertades individuales (los que no son democráticos) no pueden realizar el ideal político de la fraternidad así entendida. El vínculo políticamente fraterno es fundamental para que la democracia obtenga una verdadera legitimidad política. No todas las democracias son fraternas, pero la fraternidad sólo es posible en democracia, y sólo una democracia fraterna puede lograr una verdadera legitimidad política que incluya a *todos* los miembros de la sociedad sin opresión y asumiendo el deber (institucional) de ayudarse mutuamente en caso de necesidad.

La democracia es un sistema político basado en el respeto a la libertad y la igualdad de los ciudadanos, pero sería incompleto si no representase también el ideal de fraternidad arriba señalado. Podemos decir que el sistema democrático es realmente valioso si incorpora ese ideal. Platón y Aristóteles estaban convencidos de que uno de los rasgos superiores de la democracia era el fomento de las relaciones personales políticamente igualitarias a través de la amistad cívica. En la actualidad, Ronald Dworkin

ha fundamentado la legitimidad política de una verdadera democracia en las «obligaciones genuinamente fraternas», y Joan Tronto considera que la democracia es buena precisamente porque propone una distribución justa de las responsabilidades fraternas vinculadas al cuidado mutuo, una cuestión a menudo ignorada por los teóricos liberales de la democracia. La democracia, cuando se muestra como un sistema que protege a los ciudadanos iguales de cualquier tipo de abuso de poder (o de opresión o dominación arbitraria, que es lo mismo), presupone un ideal de responsabilidad mutua basado en los derechos y los deberes entre ciudadanos iguales, incluyendo el deber de cuidado mutuo. En palabras de Tronto, «[...] la democracia es la asignación de responsabilidades de cuidado y se asegura de que todos puedan participar en esas asignaciones de cuidado de la manera más completa posible» (2015: 15).²⁵

A continuación, definiré con más detalle qué entiendo por fraternidad en sentido político y, posteriormente, analizaré las ideas de Dworkin sobre el papel de la fraternidad en la legitimidad democrática, unas ideas generalmente poco discutidas o comentadas.

2. Fraternidad política

La fraternidad es una idea política con una larga trayectoria histórica y forma parte del nacimiento de la política moderna durante el período de la Revolución francesa junto a las ideas de libertad e igualdad. No obstante, la fraternidad ha recibido muy poca atención por parte de la filosofía política contemporánea. En el libro *El derecho a la fraternidad* (Puyol, 2017) expuse la necesidad de repensar la idea política de fraternidad. En él, realicé una inspección histórica de la fraternidad como idea política, remontándome al concepto de amistad cívica en Platón y Aristóteles, transitando por la concepción cristiana de la *fraternitas*, la irrupción revolucionaria de la *fraternité* a finales del siglo dieciocho y llegando, finalmente, a la transformación de la fraternidad en la moderna idea de solidaridad. En la segunda parte del libro, analicé las críticas más comunes a la idea pública de fraternidad, críticas que la vinculan al paternalismo, el patriarcado y la violencia; y repasé las conexiones contemporáneas entre la fraternidad, la justicia y el derecho. Faltó establecer la relación entre la fraternidad como idea política y la democracia, de modo que este texto

contribuye a ampliar o completar el libro mencionado.

Es posible conceptualizar la fraternidad como idea política, es decir, identificar un ideal de fraternidad política común a todas sus concepciones²⁶ con el fin de definir la propia fraternidad política. No se trata de ofrecer una definición completa o definitiva del concepto de fraternidad, puesto que su historia, como la de cualquier otro concepto político de largo recorrido, está llena de matices y diferencias. El objetivo es más bien encontrar los elementos comunes a la fraternidad que nos permitan identificarla como una idea política singular y así poderla utilizar como una idea sugerente y vigorosa que nos ayude a interpretar mejor el pensamiento político contemporáneo. Eso es lo que he realizado en «Sobre el concepto de fraternidad política» (Puyol, 2018). La conclusión de ese artículo es que el ideal público de fraternidad se define como un *vínculo* y una *relación* entre los miembros de una comunidad humana que les impele a vivir como *iguales* y a *ayudarse mutuamente* en caso de necesidad. El ideal de fraternidad se convierte en *político* cuando tiene implicaciones políticas, es decir, cuando se convierte en guía de las prácticas, leyes e instituciones políticas. En su sentido político, la fraternidad contiene una llamada constante a la *emancipación* en todos los ámbitos de la sociedad y de todos los individuos que forman o deberían formar parte de la comunidad fraterna.

A continuación, voy a exponer el modo en que Ronald Dworkin integra la fraternidad en su argumentación sobre la legitimidad política. De este modo, se podrá entender mejor la razón por la cual la fraternidad igualitaria y mutualista es intrínseca a la democracia y dota a ésta de superioridad respecto a otros sistemas políticos.

3. Dworkin, fraternidad y democracia

La idea de fraternidad también ha sido utilizada en la filosofía contemporánea para legitimar la obligación política. Lo ha hecho ni más ni menos que Ronald Dworkin, uno de los filósofos del derecho más influyentes de los últimos años. En su obra *Law's Empire*, dedicada a la teoría general del derecho, Dworkin sostiene que la fraternidad es una idea imprescindible para fundamentar el derecho. Este libro, declara en el prefacio, «escudriña los fundamentos de la ley en políticas más generales de

integridad, comunidad y fraternidad» (1986: vii-viii). Dworkin no define con claridad el término ‘fraternidad’.²⁷ Lo vincula a la herencia revolucionaria francesa y lo equipara al concepto moderno de *comunidad*.²⁸ «La retórica revolucionaria francesa reconoció un ideal político [...] de fraternidad o, para usar su nombre más moderno, comunidad» (Dworkin, 1986: 188).

En realidad, Dworkin distingue entre mera comunidad (*bare community*) y verdadera comunidad (*true community*). La fraternidad corresponde a la verdadera comunidad. Una mera comunidad es aquella «[...] que cumple con las condiciones genéticas o geográficas u otras condiciones históricas identificadas por las prácticas sociales como capaces de constituir una comunidad fraternal» (1986: 201). En cambio, una verdadera comunidad es aquella que ha llegado a ser realmente fraternal en la concepción de las responsabilidades de grupo. Dichas responsabilidades, para ser consideradas como «genuinas obligaciones fraternales» (*genuine fraternal obligations*), deben cumplir cuatro condiciones. Primera, deben ser *especiales*, es decir, se trata de obligaciones que los miembros de la comunidad mantienen entre sí y no necesariamente con los demás. Segunda, son obligaciones *personales*, que los miembros del grupo tienen entre sí y no con el grupo como un todo. Por ejemplo, la fraternidad obliga a cada hermano o miembro de la comunidad a socorrer a otro miembro antes que al grupo en general. Esta personalización de la fraternidad impide, según Dworkin, que la comunidad se identifique con la nación, la utilidad colectiva o cualquier otra abstracción despersonalizada de las verdaderas obligaciones fraternales de cada miembro de la comunidad con sus semejantes: «[...] cualquier conflicto entre el nacionalismo militante y las normas de justicia debe ser resuelto a favor de éstas últimas» (Dworkin, 1986: 206). Tercera, las responsabilidades u obligaciones fraternales con cada miembro de la comunidad son el reflejo de «[...] una responsabilidad más general que es la *preocupación* que cada uno tiene por el bienestar de otros miembros del grupo» (Dworkin, 1986: 200). Y cuarto, las obligaciones fraternales deben mostrar «un *igual* interés por todos sus miembros» (Dworkin, 1986: 200). Dworkin insiste en afirmar que estas condiciones de la comunidad fraternal no son ni psicológicas ni necesariamente voluntarias. La fraternidad no une a través de los sentimientos, aunque, como reconoce, estos son indispensables para que las

condiciones de la fraternidad se cumplan y se sostengan; tampoco es el resultado de una elección libre, a pesar de que obviamente las condiciones de la fraternidad no se cumplirán a menos que la mayoría de los miembros de la comunidad las apoyen y las hagan suyas. La fraternidad presupone la existencia de una mera comunidad o comunidad de hecho cuyos miembros pertenecen a ella por circunstancias ajenas a su voluntad. Lo que añade la fraternidad a una mera comunidad es una forma determinada de relación social presidida por unas responsabilidades y obligaciones recíprocas que son «[...] especiales e individualizadas y muestran un agudo interés mutuo que encaja en una concepción razonable de igual interés» (Dworkin, 1986: 201).

Esa forma determinada de relación social no es una posibilidad superflua de una comunidad política, sino el fundamento de la obligación política. Cuando se dan las condiciones de la fraternidad, la obligación política queda legitimada de un modo que no sucede con otros argumentos de legitimidad de las democracias modernas que son habituales en la filosofía política, como el consentimiento tácito, el deber de justicia y el argumento del *fair play*. El consentimiento tácito no es un buen argumento para justificar la obligación política porque nunca se dan las condiciones suficientes de libertad individual para dejar de obedecer a un soberano. En la práctica, en caso de que se deje de obedecer a un soberano determinado, siempre se acaba bajo el dominio de otro. Nadie tiene la posibilidad real de no estar bajo el yugo de ningún soberano, de modo que la alternativa al consentimiento es muy pobre desde el punto de vista –crucial para el argumento– de la libertad personal. Negarse a obedecer a un soberano alternativo no es una condición genuina de libertad que justifique la adhesión al soberano actual.

El argumento del deber de justicia tampoco es un rival serio de la fraternidad como fuente de la obligación política. Según dicho argumento, la legitimidad se obtiene si las instituciones son justas. El problema es que este argumento no explica ni justifica la vinculación de los miembros de una comunidad determinada a *esa* comunidad y no a otra (por ejemplo, a otra comunidad que *también* tuviese instituciones justas); se limita a afirmar que cualquier ciudadano de cualquier comunidad se sentiría vinculado a ella si contiene instituciones justas, pero no ofrece ninguna razón de por qué los miembros de una comunidad tienen deberes especiales entre sí que no

tienen con los miembros de otras comunidades dotadas también de instituciones justas.

Finalmente, el argumento del *fair play* afirma que los miembros de una comunidad tienen la obligación de obedecer políticamente si obtienen beneficios de la organización política de la comunidad a la que pertenecen. Según Dworkin, ese argumento tiene dos problemas. El primero es que da por hecho que la gente desea obtener lo que recibe de la organización política, aunque no lo haya solicitado, lo que no parece un supuesto razonable. El segundo problema es que el argumento presupone que cada ciudadano está mejor en el sistema político en el que de hecho está (si recibe de él todo lo que querría) de lo que estaría (o de lo que recibiría) en cualquier otro sistema político alternativo, lo cual es imposible de saber para *cada* ciudadano. En cualquier caso, aunque sea cierto que cada ciudadano está mejor en cualquier sistema político de lo que estaría en una situación de estado de naturaleza al estilo hobbesiano, eso es muy poco para justificar la obligación política.

Así pues, Dworkin sostiene que ni el consentimiento (el terreno de los contratos), ni la existencia de instituciones justas, ni las obligaciones que se derivan del *fair play*, justifican la obligación política con la fuerza que lo hace la fraternidad. A diferencia de lo que ocurre en los otros argumentos, la fraternidad presupone un tipo de comunidad política en que las personas no se ven a sí mismas necesariamente como extrañas. Por eso, Dworkin distingue tres modelos de comunidad y sólo uno de ellos es «[...] el terreno más fértil para la fraternidad» (1986: 206) y la mejor defensa de la legitimidad política. En el primer modelo, los individuos consideran a su comunidad como un hecho fortuito de la historia y la geografía. No sienten que tengan determinadas obligaciones con los miembros de su comunidad que no puedan llegar a tener con otros individuos de otras comunidades. Las responsabilidades con respecto a su comunidad no son especiales ni prioritarias a las que puedan tener con miembros de otras comunidades, de modo que, si alguien piensa que es más justo ayudar a esos otros individuos que favorecer los intereses de los miembros de su comunidad, creería entonces que tiene una buena razón para hacerlo.

El segundo modelo de comunidad política es el del contrato o del reglamento (*the rulebook model*). Según dicho modelo, los individuos aceptan las obligaciones que se derivan de un acuerdo libremente adquirido,

de modo que obedecen las reglas que han aceptado o negociado. No tienen más obligaciones que las que libremente han acordado en el pacto, en el que cada miembro de la comunidad ha buscado la maximización de sus intereses particulares y egoístas.

El tercer modelo de comunidad, que Dworkin llama modelo de principio, supone que los miembros de la comunidad reconocen que cualquier pacto o negociación se basa en un «[...] compromiso común de principios subyacentes que en sí son una fuente de obligación» (1986: 210). «Ellos aceptan que los gobiernan principios comunes y no sólo reglas establecidas por un compromiso político» (1986: 211). Esto significa que los miembros de la comunidad reconocen que tienen obligaciones entre sí que van más allá de las que pueden llegar a pactar libremente a partir de sus intereses particulares, obligaciones que además son la base de todo posible acuerdo explícito que genere nuevas obligaciones u obligaciones libremente adquiridas. El pacto social es libre, pero se sustenta en obligaciones fraternales no elegidas, que son asumidas por todos los miembros de la comunidad. Cuando esto es así, la legitimidad política alcanza su «mejor defensa» (*best defense*).

Aunque el modelo de principio no garantiza la justicia, sí supone que los miembros de la comunidad aceptan que cualquier decisión política debe ser tomada por todos y afectar a todos por igual (en eso consiste la fraternidad). Todos los intereses diferentes, particulares y egoístas de los miembros de la comunidad se pueden reflejar en los acuerdos y las decisiones políticas siempre que se respeten las obligaciones fraternales genuinas que forman parte de una verdadera comunidad. Si las obligaciones políticas se redujesen únicamente al consentimiento entre individuos auto-interesados, se estaría permitiendo «[...] que alguien actúe en la etapa legislativa crucial sin ningún sentido de responsabilidad o interés por aquellos que pretende considerar como *hermanos*, una vez que ha asegurado todas las ventajas posibles a costa de ellos» (1986: 213; énfasis mío). El modelo de principio cumple con las condiciones de obligaciones fraternales genuinas, de modo que las responsabilidades que se derivan de él son especiales,²⁹ personales³⁰ y existe una igual preocupación por el bienestar de todos y cada uno de los miembros de la comunidad.³¹ Cualquier sacrificio necesario a favor de la comunidad debe afectar equitativamente a todos sus miembros, a cada uno según sus necesidades y de cada uno según su capacidad de contribución.³²

Así pues, «[u]na comunidad de principio [...] puede reclamar la autoridad de una verdadera comunidad asociativa y por lo tanto puede reclamar legitimidad moral (que sus decisiones colectivas son cuestiones de obligación y no de mero poder) *en nombre de la fraternidad*» (1986: 214; énfasis mío). Dworkin insiste de nuevo en que la fraternidad no implica que los individuos deban sentir algún tipo de amor a la patria o al prójimo. La fraternidad como fuente de obligación política no se basa en las emociones o los sentimientos que sienten entre sí «[...] los amantes, amigos íntimos o miembros de una familia devota» (1986: 215). Tampoco se basa en «una moralidad abstracta y atemporal» (1986: 216). La fraternidad como fuente de obligación política no surge ni de un sentimiento ni de una elección libre de los individuos, sino de «[...] una interpretación de nuestra propia cultura política» (1986: 216).

La fraternidad y el modelo de principio garantizan la *integridad* política, es decir, la coherencia entre la ética y el derecho, «[...] para hacer que el conjunto total de leyes sea moralmente coherente [...] Las instituciones justas a veces producen decisiones injustas; y las instituciones injustas, justas» (Dworkin, 1986: 176-177). Por ejemplo, supongamos que la mayoría democrática de un ayuntamiento vota a favor de la expulsión de los vagabundos de su ciudad, pero las leyes generales del país garantizan la libertad de movimientos de todos los ciudadanos dentro del país. Dworkin confía en que ese conflicto se puede solucionar aplicando un tercer ideal independiente, el de la integridad, por los menos cuando la gente no está de acuerdo sobre los dos primeros. En caso de conflicto entre ellos, «[...] pensamos que la imparcialidad o la justicia a veces deben sacrificarse a la integridad» (Dworkin, 1986: 178). Dworkin sugiere que la integridad vendría a ser el equivalente a la postulación del planeta Neptuno antes de que los astrónomos lo descubriesen. Aunque nadie lo había visto aún, su existencia era una condición de posibilidad de la explicación del comportamiento de los planetas más cercanos. La integridad es nuestro Neptuno: explica de qué modo se pueden resolver los conflictos entre la equidad y la justicia (los procedimientos justos de distribución del poder y la justicia de los resultados).

La integridad no solamente es un principio del derecho reconocido tácitamente en nuestra cultura jurídica, sino que además es atractivo, al menos más atractivo que su rival, el pragmatismo. En derecho, el

pragmático sostiene que no hay contradicción si las instituciones locales aprueban leyes coherentes con su propia legislación a pesar de que entren en contradicción con las leyes generales del Estado. La perspectiva del pragmatismo trata a las instituciones como entes autónomos, desconectados entre sí incluso en el caso de que formen parte de un mismo Estado. Sin embargo, el principio de integridad considera que el Estado actúa como una especie de agente moral obligado a no contradecirse en ninguno de sus entes más pequeños. El Estado debe ser visto como una comunidad (o una familia), que es algo más que la mera suma de los individuos y las instituciones que la componen. Bajo ese supuesto, la fraternidad se convierte en un principio comunitario que asegura la integridad política entre los «principios subyacentes» y las leyes en cada una de las partes del Estado o comunidad. Insistiendo con las analogías naturalistas, Dworkin sostiene que el alma fraternal del derecho (la integridad política) asegura que «[...] el conjunto de estándares públicos reconocidos puede expandirse y contraerse *orgánicamente*» (1986: 188; énfasis mío). Así pues, la legislación no es sólo una cuestión de soluciones negociadas a problemas concretos, sino que exige un compromiso con unos principios fundamentales configurados alrededor de la fraternidad.

La fraternidad es un principio comunitario cuya validez es anterior a cualquier negociación o consentimiento político. Esto es así porque las comunidades políticas (las naciones, por ejemplo) existen con antelación a los compromisos políticos libremente adquiridos. Dworkin sostiene que este hecho se deriva, como ya he mencionado, de «una interpretación de nuestra propia cultura política». Por eso, los miembros de una comunidad política sienten que tienen obligaciones especiales hacia los otros miembros de su comunidad.³³ Esas obligaciones son políticamente legítimas cuando respetan el principio de fraternidad. La validez de este principio es anterior a las cuestiones de justicia y equidad, ya que éstas «[...] se consideran preguntas de lo que sería equitativo o justo dentro de un grupo político en particular» (Dworkin, 1986: 208).

Uno de los problemas de la concepción de la fraternidad en la teoría del derecho de Dworkin es su permanente confusión entre lo descriptivo y lo normativo. Éste es un problema general que recorre todo su pensamiento jurídico. Él se refiere a la fraternidad como el terreno fértil del que brota la

mejor defensa de la legitimidad política. Se trata de una imagen naturalista de la justificación de la norma que tiende a caer en la trampa de la falacia naturalista y, en consecuencia, en serios problemas para la justificación de un argumento normativo. Si la preexistencia de una comunidad fraterna es el mejor fundamento de la legitimidad política, ¿qué ocurre si no existe ese tipo de comunidad?, ¿no es posible entonces una verdadera obligación política?, ¿qué tipo de obligación política menos verdadera, auténtica o válida hay en ausencia de fraternidad? Dworkin sostiene que la fraternidad no es una elección individual. ¿Eso significa que la obligación política es auténtica precisamente cuando no es libre? Si es así, un liberal como Dworkin debería estar preocupado.

Tal vez el consentimiento aparece solamente para aceptar o rechazar las obligaciones fraternales, cuya naturaleza es anterior a todo consentimiento. Es decir, las obligaciones fraternales (el terreno fértil de la obligación política) no se eligen; lo que se elige es la aceptación o el rechazo de dichas obligaciones que preexisten a todo consentimiento. Es como si el contrato social estuviese ya redactado con anterioridad a la voluntad de los miembros de la comunidad política, a cualquier deliberación pública, y sólo hubiese la posibilidad de firmarlo o negarse a ello, con la circunstancia de que, si no se firma, si no se da un consentimiento libre al contrato y las obligaciones fraternales que contiene, no se genera una obligación política cuya validez sea realmente profunda. Sin la firma libre del contrato social fraterno se pierde la mejor defensa de la obligación política y se está abocado o bien a una obligación política sin fundamento (arbitraria o impuesta), o bien a una legitimidad política cuya validez carece de su mejor defensa.

4. El contrato democrático fraterno en Munoz-Dardé

La compleja relación entre la fraternidad como base de la legitimidad política y el consentimiento libre es un desafío para un liberal que Véronique Munoz-Dardé ha visto con sagacidad y que ella intenta resolver con su propuesta del contrato fraterno entre individuos libres: una propuesta que pretende inmunizar a la fraternidad de las críticas liberales que la rechazan como fundamento de la legitimidad política.

Munoz-Dardé comienza replanteando la metáfora de la fraternidad con el

fin de volverla más inclusiva y menos dependiente de la analogía familiar. En la idea de fraternidad política y de fraternidad como base de la legitimidad política lo que deberíamos rescatar de la metáfora de la familia no es tanto su relación con el cuidado, el altruismo y los lazos sentimentales con la comunidad, cuanto la relación horizontal de los hermanos entre sí y el carácter crítico que estos desarrollan hacia las normas recibidas por la figura del padre.

Sin embargo, lo que los hermanos tienden a hacer (al menos cuando viven juntos, con los padres) es examinar los principios seguidos y la distribución realizada por los padres, y preocuparse de si los primeros son buenos y coherentes, y de si los últimos son justos. En este sentido, la metáfora de los hermanos sugiere una interrogación de cada uno de los hermanos con respecto a las reglas y los principios que se les aplican, lo que sugiere una analogía con el escrutinio de los principios de legitimidad política y justicia distributiva (Munoz-Dardé, 1999: 89).

Una metáfora no es una simple comparación. El uso de toda metáfora incluye una tensión entre aquello que se quiere rescatar de la metáfora para explicar la idea nueva y aquello que pertenece a la idea vieja y que contrasta con la nueva. En el uso político de la metáfora de la fraternidad, lo similar es la idea de que la comunidad política es como una familia, que no elegimos y que genera ciertas obligaciones fraternales entre sus miembros, y lo dispar, lo que separa a una familia concreta formada por hermanos y hermanas de sangre de una comunidad política compuesta de individuos libres, es la ausencia de vínculos personales entre los ciudadanos. Munoz-Dardé piensa que la metáfora de la fraternidad es útil políticamente porque proyecta la necesidad de considerarnos como miembros de la comunidad política, conocidos sólo de manera abstracta, como personas que tienen derechos concretos sobre los recursos que compartimos.

Munoz-Dardé ofrece tres alternativas para la comprensión del significado de una legitimidad política fraterna: el anarquismo fraterno, el comunitarismo fraterno y el contractualismo fraterno. En la primera concepción de la fraternidad, los hermanos políticamente hablando se emancipan del poder paterno y sólo en un horizonte utópico plantean una asociación voluntaria para formar una sociedad. En realidad, dicha asociación no se realizará nunca, ya que lo que caracteriza a la fraternidad del anarquismo es la sospecha de que todo poder es abusivo. Aquí, el poder

y la libertad individual son irreconciliables. El anarquismo se niega a legitimizar cualquier intento de justificar la legitimidad política porque el poder no es otra cosa que dominación, y toda dominación es ilegítima. Los hermanos y hermanas políticamente hablando se ven a sí mismos como iguales en la lucha contra la dominación política, a la sazón contra toda forma de poder, pero son incapaces, por esa misma razón, de establecer las condiciones de cualquier asociación política posible.

La segunda concepción de la fraternidad política es la comunitaria. A diferencia de la primera, en esta segunda destacan más los vínculos y las prácticas fraternas compartidas que la libertad personal. La versión comunitaria de la fraternidad teme más la desintegración social que la dominación política. Por esa razón, se obsesiona con describir y mantener la identidad colectiva de los miembros de la comunidad (de la nación, la clase, la religión, el género) antes que enfatizar el carácter indisoluble y diferenciador de la individualidad. La concepción comunitaria de la fraternidad proyecta una comunidad fraternal idílica dominada por unos lazos sentimentales que aparecen generalmente como incuestionables e irrompibles. Los miembros de la comunidad política fraterna no pueden escapar de ella, de su necesidad de pertenecer a ella, de modo que cualquier deserción es vista por el grupo como una traición. Sólo se puede ser libre en el interior de la comunidad. Si la concepción anarquista de la fraternidad conducía a la disolución de la comunidad en nombre de la defensa del individuo contra el poder y la dominación, ahora lo que se diluye es la capacidad crítica individual y, en general, la individualidad en nombre de la identidad colectiva. En la concepción anarquista de la fraternidad como fuente de legitimidad política, el consentimiento resulta inútil para formar una sociedad política fraterna, mientras que en la concepción comunitaria de la fraternidad simplemente desaparece la necesidad del consentimiento.

La tercera concepción de la fraternidad política, que es la que defiende Muñoz-Dardé frente a las otras dos, la denomina «fraternidad contractualista» (*contractualist fraternity*). La versión contractual de la fraternidad mantiene el espíritu igualitarista y crítico de la concepción anarquista, pero acepta que la mejor respuesta a nuestro interés por garantizar la justicia es la creación de una sociedad política antes que la «convivencia sin ninguna restricción» (*coexistence without any constraint*). Respecto a la concepción comunitaria, la fraternidad contractualista

considera que el objeto de la justicia es el individuo y no el cuerpo social. La especificidad política no es la asociación libre ni la comunidad de fines, sino la necesidad de un contrato social libremente consentido y justo. El contrato social fraterno es justo si cualquier ley que se deriva de él aparece como legítima «[...] a cada individuo de esa generación particular de hermanos y hermanas. Al hacer esto, también nos recuerda que un contrato fraternal que no incluye a cada individuo, tanto las hermanas como los hermanos, es injusto» (Munoz-Dardé, 1999: 92). En este sentido, la fraternidad tiene una obvia afinidad con la tradición contractualista kantiana y lockeana³⁴ expresada en la tríada «libertad, igualdad e independencia» (*liberty, equality, and independence*), aunque la fraternidad enfatiza la dimensión social de la independencia de un modo que no está tan claro en las ideas políticas de Locke y Kant. Munoz-Dardé está convencida de que el contrato fraterno responde mejor que cualquier otra justificación alternativa de la legitimidad política al interés por generalizar lo que Thomas Nagel denomina «la preocupación individualizada impersonal» (*the individualized impersonal concern*), la preocupación imparcial por las necesidades singulares de cada uno, la preocupación impersonal por uno mismo y por todos los demás como individuos. En ese sentido, la fraternidad contractualista nos dice lo que la comunidad política debería hacer por cada uno de sus miembros, pero sin despreciar las libertades individuales, la capacidad individual de procurarse un sentido y un significado a la propia vida y a las elecciones personales. La fraternidad contractualista garantiza que todos los individuos posean los recursos materiales y simbólicos necesarios para ser realmente libres.

5. Conclusión

Aunque solemos pensar que la democracia es el sistema político que mejor integra los anhelos de libertad e igualdad de los individuos, no debemos descuidar que ambos anhelos no se pueden realizar en una comunidad política sin vínculos ciudadanos que vayan más allá del respeto a las leyes. Estos vínculos pueden ser de distintos tipos (étnicos, nacionales, pragmáticos...), pero sólo si son fraternos existe un buen encaje normativo con los ideales de libertad e igualdad, porque la fraternidad, a diferencia de otros tipos de vínculos comunitarios, presupone una relación igualitaria y

emancipadora que impide la opresión entre sus miembros y que incorpora de suyo el deber político de ayudar a los miembros de la comunidad más vulnerables o necesitados con el objetivo de que éstos alcancen por sí mismos la libertad entendida como autonomía e independencia de cualquier poder arbitrario.

Dworkin, un filósofo liberal por excelencia, entendió muy bien que la legitimidad política se logra únicamente en sociedades cuyos miembros comparten entre sí una relación fraterna que va más allá de los vínculos emocionales, y que consiste en el reconocimiento de los demás ciudadanos como miembros de una misma familia extendida que es la sociedad, es decir, con la aceptación de los deberes de igualdad y ayuda mutua que comporta la relación ideal entre hermanos y hermanas de una misma comunidad. Esos deberes son el alma (según el término que utiliza de Dworkin) de la legitimidad política. En otras palabras, sin el reconocimiento y el cumplimiento institucional de esos deberes, no queda legitimada la obligación política. La mera ley puede obligar de hecho, pero no posee suficiente legitimidad si no se aplica entre ciudadanos que se ven a sí mismos como pertenecientes a una sociedad fraterna. Sólo la democracia puede garantizar este supuesto de legitimidad de la obligación política porque sólo ella está en disposición de proponer un diseño político e institucional que permita el trato igualitario y mutualista de la fraternidad. Sin democracia no existe una verdadera fraternidad, y sin fraternidad no existe una verdadera legitimidad política; luego, sin democracia no existe una verdadera legitimidad política. Esa es la tesis a menudo olvidada del pensamiento político y jurídico de Dworkin, que otros autores contemporáneos liberales como John Rawls³⁵ y Véronique Munoz-Dardé también comparten en sus respectivas obras.

Referencias

- Cohen, Gerald A. (2011), *¿Por qué no el socialismo?*, Verónica Sardón, trad., Buenos Aires, Katz.
- Dworkin, Ronald (1986), *Law's Empire*, Cambridge, Harvard University Press.
- Locke, John (1689), *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

- Munoz-Dardé, Véronique (1999), «Fraternity and Justice», in Bayertz, K. (ed.), *Solidarity*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 81-97.
- Puyol, Àngel (2017), *El derecho a la fraternidad*, Madrid, Catarata.
- Puyol, Àngel (2018), «Sobre el concepto de fraternidad política», *Daimon*, Suplemento 7: 91-106.
- Rawls, John (1971), *Teoría de la justicia*, María Dolores González, trad., Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Tronto, Joan C. (2015), *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics*, Ithaca, Cornell University Press.

Agradecimientos

Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España, «Justicia y democracia: hacia un nuevo modelo de solidaridad», referencia FFI2015-64858-P; y en el grupo de investigación consolidado, financiado por la Generalitat de Catalunya, «Grupo de Estudios Humanísticos de Ciencia y Tecnología» (GEHUCT), referencia 2017SGR568. También se enmarca en el proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España, «Innovación epistemológica: el caso de las ciencias biomédicas», referencia FFI2017-85711-P.

4. Ciudadanía y fraternidad en Arendt: conceptos útiles para pensar la democracia hoy.

Claudia Galindo

1. El diagnóstico³⁶

En años recientes hemos presenciado algunos procesos de erosión en la mayoría de las democracias formalmente constituidas, también hemos podido observar su saturación con problemas que ponen al límite a la capacidad de los Estados para dar respuesta a las demandas ciudadanas básicas de seguridad y protección. Asuntos como la migración en masa que desborda fronteras, y la exposición a la violencia e inseguridad de gran parte de la población que se ve expuesta a la incertidumbre respecto a su futuro, han puesto a los gobiernos en una frágil situación en su capacidad de respuestas, con lo cual, en muchos de los casos, quienes gobiernan se limitan únicamente a administrar los problemas, sin dar cauce a soluciones reales.

Por otra parte, una de las consecuencias de este panorama ha sido el hecho de que, tanto desde el poder institucionalizado como desde algunos sectores de la población, veamos preocupantes giros a la derecha más radical y hacia toda clase de nacionalismos populistas que resurgen con formas más bien virulentas, lo cual debe ser signo de alerta sobre la urgencia de volver a pensar el papel de la ciudadanía en contextos democráticos.

Esto parece ser signo de congestión de las formas tradicionales tanto de hacer como de pensar la política. En algunos casos, este panorama ha dado cauce a salidas novedosas o a la búsqueda de formas ajenas a la estrecha dualidad Estado-sociedad, por medio de las cuales la ciudadanía se asocia, discute y propone soluciones a temas de interés y que son mostrados generalmente por la vía de canales alternos al Estado. Puede darse una

participación ciudadana más o menos sostenida, cotidiana o inmediatista, otras veces será más articulada y con un cierto atisbo de permanencia.

Otra vía transitará por un intento de reconstrucción de la relación Estado-ciudadanía con matices afortunados. Algunos caminos, empero, están circunscritos a un contexto que niega incluso a la política como oficio o demerita su profesionalización. Esto conduce a dudar de su capacidad para otorgar sentido a los actos humanos, es decir, para ser parte de la existencia de las personas. Es en este punto donde «se pone en cuestión su capacidad para organizar la convivencia colectiva, generar un orden simbólico y forjar la identidad de una comunidad» (Rabotnikov, Velasco & Yturbe, 1995: 9).

Como consecuencia de lo anterior, la política en la actualidad aparece marcada por un abanico que va desde la devaluación de los canales institucionales y la apelación a formas sustitutas, o bien por un redimensionamiento dentro de los canales tradicionales, hasta un enaltecimiento del repliegue al espacio privado (incluso íntimo) de las personas, marcado por un acendrado antiestatalismo que puede llegar a la antipolítica.

Al permanecer fuera del ámbito político, sea por insuficiencia del Estado para resolver demandas, o por un alejamiento de todo aquello que remita a la política, los ciudadanos cuestionan la finalidad de ésta y su posible futuro. Así, las preguntas acerca del sentido de la política y sobre cómo habrá de reconfigurarse el ideal de ciudadano en un mundo cada vez más cambiante se colocan en el centro de la discusión.

En el ámbito de las formulaciones teóricas presenciamos un auge de las posturas que tratan de pensar formas alternativas de hacer política, lo cual lleva a redefinir competencias y temas, y a reivindicar las políticas de la diferencia, del reconocimiento de particularismos y de identidades, las cuales conducen a una noción de ciudadanía más compleja por la vía del rescate de la sociedad civil.

Las conceptualizaciones tradicionales, en muchos casos, resultan insuficientes ante realidades inéditas. La presencia de nuevos actores y proyectos hace necesario e ineludible un nuevo diseño de la lógica del poder, que supera con mucho la dimensión de la identidad cohesionada, unitaria y homogénea.

En esta nueva topografía social se intenta una redefinición de un ideal de ciudadanía perdido dentro de la visión de un sujeto único (clase, nación,

pueblo); aparecen nuevos actores y enfoques que rechazan la inflexibilidad de viejas categorías. Esto obliga a tener en cuenta la emergencia de concepciones teóricas renovadas, pues surgen, por un lado, planteamientos que sugieren una relectura de los autores clásicos, como lección para comprender la compleja vida política actual y, por el otro, visiones desencantadas, que en su afán por mostrar al mundo el desgaste de la política, casi nublan las posibilidades de reflexión sobre la misma. La visión generalizada sobre el Estado nación y su eficacia como aparato de poder se reduce dentro de un estrecho margen y en rezago ante una realidad que obliga a repensar, no sólo la estructura del Estado, sino la ciudadanía, que exige con mayor énfasis una concepción ampliada de sí misma.

Observamos la firme presencia de una suerte de subalternidad que apela al reconocimiento de la diversidad dentro de un orden político hegemónico. Hay cada vez más demandas diversas que articulan de manera diferente lo público y lo privado y, a la vez, conducen a nuevas prácticas ciudadanas y remiten a un nuevo tipo de civilidad. Los ciudadanos hoy son capaces de mantener un propósito común y una acción mutuamente referida. En los últimos años, hemos asistido a una apertura exponencial de los espacios democráticos donde se han incluido una amplia diversidad de temas que han obligado a las democracias liberales a una flexibilidad estructural jamás experimentada. Se generaliza la búsqueda y reconquista de espacios públicos y, de forma derivada, quedan expuestos a la luz pública temas que obligan a la aparición de políticas más articuladas, sustentadas en acuerdos y negociaciones. Se apela con una energía creciente a la apertura y a la mayor publicidad posible, lo cual exige reformulaciones importantes, no sólo en la manera en que se ejerce el poder, sino en la forma de comprender la política.

En estos escenarios, la política plantea hoy diversas interrogantes que van desde la posibilidad de su rehabilitación, hasta el auge de formas totalmente nuevas para su desenvolvimiento, lo cual conduce, como efecto, a una revisión del ideal de ciudadano. En todo caso, cualquier posibilidad de rescate de la política parece pasar necesariamente por la necesidad de restaurar o reformular su sentido. En ambos casos, la propuesta pasará obligadamente por la recuperación de su sujeción a una permanente mixtura con otras alternativas y su degradación a los designios a los que se le ha sujetado.³⁷

La contaminación de la política por otras lógicas no tiene lugar únicamente por factores inherentes al desvirtuamiento del poder, sino por su vaciamiento de sentido a partir de la primacía de otras esferas cuya jerarquía se impone: el mercado, la economía, el espectáculo. La presencia de la política dentro de la vida de los individuos ocupa un lugar subalterno, y es sometida a los designios del mercado, el espectáculo, la burocracia³⁸ o los regímenes de verdad (la pretensión de científicidad de la política) que ponen en entredicho su capacidad para otorgar sentido a los actos humanos. La política no solamente se coloca por debajo en la elección entre otras alternativas para los individuos, sino que en este paso transforma los valores de la experiencia. Podrá presentarse como política espectáculo o política mercado, lo que interesa es que de ninguna manera se está haciendo referencia a los atributos que le otorgaron su grandeza y pleno significado. Empero, en la apuesta por la vuelta a su antigua jerarquía se corren riesgos significativos: generalmente este retorno habrá de pasar por una necesaria mirada a conceptos clásicos y, en muchos casos, llevará a soluciones utópicas o planteamientos demasiado exigentes para su realización, en donde el ideal de ciudadano se torna cada vez más exigente. Pese a ello, frente a la inevitable interrogante sobre un camino sin retorno de la pérdida de la importancia de la dimensión de la política, no queda sino afirmar, sin afares nostálgicos, su permanencia, así como la presencia de ciudadanos que la avalan, aunque aparezcan atomizados en una ausencia de comunidad, que en la mayoría de las ocasiones favorece a quienes detentan el poder para beneficiarse de él. Pese a este escenario, parte de la capacidad de la política para reinventarse la hemos visto en años recientes, dentro del panorama que he descrito, en que ha parecido resurgir una respuesta madura de la gente ante gobernantes que desvirtúan un ejercicio digno de ésta.

En este panorama, considero pertinente recuperar a una autora que propuso reencontrar la prestancia de la política aun desde sus cenizas. Hannah Arendt tuvo el atrevimiento de argumentar en favor de ésta, de dotarla de un carácter excepcional y buscar la restauración de su supremacía, preservación y autonomía. En este trabajo me propongo explorar, en particular, dos conceptos que me parecen clave en una probable restauración de la vida democrática dentro del neoliberalismo: su ideal de ciudadano y la vuelta que ella propone a un concepto a menudo olvidado en política: la *fraternidad*, del cual extrae su peso específico.

Considero que ciudadanía y fraternidad pueden resultar una veta interesante para explorar las formas novedosas que la política adquiere en nuestros días, y como espacios de rehabilitación de ésta dentro de las modernas democracias liberales, en tiempos donde la exigencia de reformulaciones es vital a partir de nuevas claves de interpretación de una realidad cada vez más enigmática. En el actual contexto, la teoría política tendrá que estar a la altura de los tiempos y cualquier diseño tiene que contemplar la presencia de identidades cambiantes que obligan a respetar la diversidad. Sostengo que en la actualidad asistimos a una redefinición del ideal de ciudadano, que se transforma de acuerdo con los tiempos y exige formas más creativas de hacer y entender la política.

2. ¿Por qué es útil Arendt para volver a pensar las modernas democracias?

En momentos de agotamiento liberal y ante la ausencia de respuestas convincentes, Arendt ha representado un desafío a las explicaciones vigentes sobre la naturaleza de la política establecida desde Hobbes hasta la actualidad. La autora ha sido pieza estratégica en el debate sostenido sobre la naturaleza, las tareas y las posibilidades de la política.

Su eje interpretativo está delimitado a partir de una crítica a toda la tradición de pensamiento occidental. Esto llevará a la autora a abrir las posibilidades para pensar la política desde otra arista. Un elemento novedoso y original lo constituye su planteamiento de la idea de la política como ejercicio sustentado en la aparición de los actores, que la *arman* a partir de sus propios actos. Este realce de la experiencia nos conduce a pensar de nuevo en la posibilidad de «la política de todos los días» y en la dimensión política de los individuos entendida como una expresión revestida de involucramiento. Todos ellos son elementos a partir de los cuales se puede diseñar un concepto fuerte de ciudadanía.

Asimismo, el análisis de Arendt sobre las consecuencias de la tradición filosófica occidental en el pensamiento político moderno la lleva a subrayar la pluralidad y a rescatar el espacio de las apariciones. Esto ofrece una definición absolutamente actual sobre las formas de concebir a la política y a redefinir la ontología del espacio público, así como las condiciones para una política «antiautoritaria y antifundacional» (Villa, 1993: 13). En

momentos en los cuales las democracias formalmente constituidas tienden a alejar a los ciudadanos de las decisiones y los convocan únicamente en periodos electorales, los planteamientos de Arendt orientados a pensar en el poder de la acción conjunta resultan profundamente esclarecedores.

Al trasladar nuevos elementos hacia la experiencia política y crear un nuevo vocabulario (palabras como ‘natalidad’, ‘milagro’, ‘inicio’, ‘mundo en común’), Arendt da cuenta de la experiencia política desde otra perspectiva. Asimismo, la inauguración de la vía para la comprensión de la política a partir de la idea de *aparición* es una apropiación contemporánea que aporta una mirada diferente. De igual forma, los atributos asignados a la política, como *imprevisibilidad* y *contingencia*, la aproximan al carácter intersubjetivo de la acción, donde el predominio del diálogo, la deliberación conjunta y, en suma, la palabra, cobran nuevo vigor.

Por otra parte, en la reutilización que hace de las viejas palabras, Arendt dota de un nuevo sentido a los conceptos tradicionales, como *soberanía*, *autoridad*, *poder*, entre otros, que en ella adquieren un significado diametralmente opuesto a lo acostumbrado y permiten interpretar la realidad a partir de un giro total. Ella entenderá el poder como ajeno a toda idea de violencia y autoridad.³⁹ El concepto de *poder* es sometido a una total reformulación que lo lleva a ser comprendido como «actuación concertada», con un realce en la interacción que reivindica una noción constructiva del mismo, ajeno a la dualidad gobernantes/gobernados. La política construida a partir de estas reformulaciones recobra, por lo tanto, un carácter creativo y novedoso.

La idea de comunidad política despojada de categorías tradicionales constituye otra aportación relevante que permite a Arendt reubicar los alcances y límites de la exaltación cívica de la participación ciudadana. Propone elementos para una redefinición sustentada en los micro espacios con énfasis en la comunidad. Esto le permite una conceptualización de la ciudadanía con nuevos términos, esto es, centra el papel de la política como un ejercicio cotidiano y vital, concerniente a todos. Me parece que este realce de la civilidad y el énfasis en el diseño institucional como sustento para una reasignación del papel del ciudadano en el espacio público⁴⁰ coloca a Arendt en el centro de las discusiones actuales. Pese a ciertas objeciones a sus intuiciones,⁴¹ su teoría política puede ser rescatada de sí misma, a partir de la reconstrucción que lleva a cabo sobre el concepto de

acción, al diseñarla como acción que excluye toda dimensión estratégica, todo atisbo de cálculo y cualquier visión instrumental. Esto la lleva a restaurar y a ampliar los derroteros para la política actual porque le permite dar mayor jerarquía en el espectro a las mal llamadas «rutas informales de la política», como son los movimientos sociales o la acción colectiva, y situarlos en el lugar que merecen dentro del repertorio. Ya cada vez más se reconoce la importancia de la presión ejercida por los grupos a través de sus canales no institucionales de participación, que llevan, en ocasiones, a modificar la agenda política institucional.

Esto último ha permitido a quienes se inclinan por una política participativa intentar ir más allá de Arendt y elaborar una teoría basada en una idea más radical de la democracia, que dé respuesta a modelos actuales que están resultando insuficientes. Tal es el caso de Benjamin Barber (1984) y de Sheldon Wolin (1977), entre otros, quienes encuentran en ella posibilidades para formular una política en nuevos términos, a partir del énfasis en el involucramiento cívico. En particular, Barber considera que el problema de la acción constituye un tema político fundamental.

También, al sostener Arendt que las instituciones y las leyes preconizadas por el pensamiento liberal no son nada sin el poder de la acción conjunta, sin una noción participativa de ciudadanía, sumerge en un profundo cuestionamiento a la concepción liberal de la política. Al centrar la discusión en la importancia del debate, la participación y la aparición, restaura y propone una nueva idea de ciudadano que, por decirlo de algún modo, asume su mayoría de edad respecto a los asuntos de competencia común. Esta categorización por fuerza habrá de ser confrontada con el ideal de ciudadano predominante en la política liberal: aquél que sólo aparece en las urnas cada tanto y se repliega a su vida privada.

En este sentido, al adoptar las formulaciones de Arendt, acentuando el tono comunitario de la autora y minimizando hasta cierto punto su carácter aristocrático, se hace posible un cuestionamiento serio al carácter procedimental de la democracia y al énfasis en la noción de *interés privado*. En años recientes, ante gobiernos como el de Trump en Norteamérica, lo que vemos, precisamente, en el seno de la mayor democracia neoliberal, es el resurgimiento de grupos y organizaciones sociales que se manifiestan públicamente y que utilizan todos los canales con los que cuentan como ciudadanos, para contrarrestar los excesos de un gobierno (mujeres, LGTB,

científicos, empresarios). Dicha presión no sólo visibiliza hacia la opinión pública todo acto arbitrario del gobierno, sino que incluso logra incidir en el Congreso, consiguiendo minimizar o hasta limitar ciertas iniciativas que a todas luces resultarían contraproducentes para ciertos grupos.

La efervescencia que ha caracterizado a la vida política a partir de que Trump iniciara su mandato parece recordarnos el diseño de Arendt de comunidad política, despojada de categorías tradicionales, la cual constituye una aportación relevante que le permite a la autora reubicar los alcances y límites de la exaltación cívica de la participación ciudadana. Propone elementos para una redefinición sustentada en los micro espacios con énfasis en la comunidad, y bajo este corolario se podrían pensar los recientes actos de la sociedad civil organizada que combaten la atomización y el aislamiento ciudadano que las modernas democracias neoliberales propician.

Arendt también confronta el ideal liberal sustentado en abstractos derechos individuales, cuya mejor expresión se localiza en la defensa del ámbito privado a partir de una revitalización de la *koinonia*, la cual se aleja de la política procedimental y permite restaurar el ideal de bien común que sólo una saludable vida política puede otorgar.

Considero que una lectura desde la vertiente comunitarista de Arendt abona en la posibilidad de modificar la idea de individuo que se tiene en el mundo contemporáneo, a partir de que resitúa la acción en el corazón de la política. En esto se sustenta el verdadero sentido de la comunidad, en la *aparición* en un mundo compartido. A partir del lenguaje común tendrá que existir un poderoso sentido de identidad y propósitos compartidos. Este elemento es posible por la vía de una adaptación a nuestros días de la teoría de la acción de Arendt.

Por otro lado, si realizamos una lectura de Arendt desde la teoría crítica, encontraremos que su concepción plural de la política permite, como afirma Habermas, superar una concepción elitista de la democracia (Bernstein, 1976; Maestre, 1999; Benhabib, 1992) y aproximarnos a un modelo de democracia radical sustentada en un diseño que otorga una participación notable a la ciudadanía, entendida como una presencia activa en un espacio público-político nítidamente definido.⁴² Sin embargo, Habermas objeta el tono idealista del modelo de Arendt y el polémico entendimiento de la política descentralizada y autogobernada, confrontada de manera directa

con el aparato estatal (Habermas, 1994: 4-7).

Hay, además, otra lectura posible de Arendt desde la teoría crítica y es la crítica a la técnica y la administración racionales, en particular hacia el carácter oclusivo de la ciencia, la técnica y la burocracia para el desarrollo de las capacidades cívicas de los ciudadanos. Ambas nos sirven para pensar en un rediseño del ideal de ciudadano en la actualidad, desde la pluralidad y a partir de una contextualización desde el mundo de la técnica tal como se vive hoy en día.

3. Revitalización del ámbito público y la ciudadanía

Como he señalado previamente, en Arendt los individuos al hacer política literalmente «aparecen» en público, se muestran a los demás, escuchan, son oídos y actúan, es decir, participan en el mundo de los asuntos que son públicos. En política, pues, no hay distinción entre realidad y apariencia. La apariencia, sobre todo, será la aparición en público, la visibilidad y la condición de existencia de lo político.

Esta cualidad de aparición, de ser visible a los demás, conduce a que la acción sea entendida como una actividad mediante la cual cada individuo se presenta ante los otros con una identidad propia que es reconocida por los demás. Por esto, la aparición y la realidad se identifican, los hombres en la acción reconocen la realidad del mundo a partir de la presencia de otros. Cuando las personas se presentan en la escena política, se reúnen y definen temas, manifiestan la posibilidad de acción en común. De esta manera, la política se torna un encuentro de individuos para actuar en conjunto, y por esto todos los asuntos existen como fenómenos políticos en la medida en que «aparecen».

La aparición pública también remite al encuentro de la felicidad pública lograda a partir del encuentro con los otros. El actuar concertadamente con los demás constituirá el verdadero contenido de la vida política, que estará cimentada en «la alegría y la gratificación que nacen de estar en compañía de nuestros iguales, de actuar en conjunto y aparecer en público, de insertarnos en el mundo de palabra y obra, para adquirir y sustentar nuestra identidad personal» (Arendt, 1996: 277). De esta manera, el carácter político de los individuos se convierte en el medio para ser personas.

La política es, por tanto, una dimensión inerradicable. Se construye y

reconstruye en la participación y se conforma por la actuación en concierto como manifestación de la existencia de ese «mundo común», el cual permite la constitución de los fenómenos políticos en cuanto tales, porque los crea a través de la acción de las personas. El signo inequívoco de su adhesión a la idea de libertad política es la construcción teórica sustentada en individuos para los cuales la virtud cívica es entendida como la disposición para cumplir el deber de participar activa y responsablemente en la consecución del bien de toda comunidad en condiciones de igualdad política. Esto excluye en Arendt las ideas de mandato y obediencia.

Aun cuando Arendt enfatiza la importancia de un cuerpo colectivo y la primacía de la participación, ésta se dará bajo ciertas condiciones. Por eso se torna particularmente crítica hacia las formas representativas de la democracia. Los partidos de masa y los sindicatos son órganos de la república democrática moderna que cancelan la vía política. Parecen recordarle que, desde sus orígenes, esta forma de gobierno fue considerada como el gobierno de la mayoría o «de los muchos», que no supone en momento alguno hablar de un cuerpo de iguales. A este modelo le objeta la sustitución, desde un principio, del gobierno de la mayoría por el del *demos*. Al respecto, señala que el gobierno es considerado democrático porque sus objetivos son el bienestar popular y la felicidad privada; pero en realidad es oligárquico en el sentido de que la felicidad pública y la libertad pública son gozados sólo por unos cuantos. En términos reales, los beneficios de la democracia no alcanzan a la mayoría de la población.

En el caso de Norteamérica, si bien en el inicio se dio una auténtica vida republicana con instituciones estables que favorecieron el curso de la revolución en exclusiva hacia el logro de la libertad y la fundación de un hogar público, posteriormente la presencia de la democracia de masas habría de modificar el trayecto revolucionario y confrontar a la libertad contra el poder.

La política auténtica emerge como presencia ciudadana plural en un espacio donde se lleve a cabo la discusión de temas concernientes a la comunidad. Por eso es que para Arendt la vida pública tiene un valor propio y distinto, tiene su moralidad, sus normas vigentes, con el énfasis puesto en la virtud de los ciudadanos y un bien público más allá de los intereses de los particulares. Estos ciudadanos interesados por los asuntos públicos de ninguna manera tienen parangón con lo que entendemos como expertos

(Arendt, 1996: 112). Para Arendt hay soluciones que tienen carácter técnico y deben ser dejadas a los profesionales; esto no amerita consultas o plebiscitos. Hay un espacio administrativo que debe ser dejado a los profesionales de la política, pero existen también muchos temas que requieren de una ciudadanía involucrada en los asuntos comunes y que no deben ser dejados a una élite con poder. En Arendt, la virtud ciudadana está ligada a la idea de espacio público que se transforma en un conjunto de mecanismos para tratar los problemas colectivos, lo que causa confusión, puesto que la pregunta será cómo discernir qué temas merecen ser discutidos y cuáles no.

Hasta ahora lo que hemos visto, siguiendo con el modelo del caso norteamericano, es que la ciudadanía ha seguido muy cerca, escrutando casi cualquier decisión proveniente de la política gubernamental, sin importar si se trata de prohibiciones para entrar al país de ciertos ciudadanos procedentes de los países musulmanes proscritos, temas de política interna o de relaciones internacionales. Lo cierto es que la población ha dado marcaje personal a cualquier iniciativa presentada, siempre dispuesta a ejercer como contrapeso desde todos los medios si observa que alguna medida es contraproducente para la democracia norteamericana.

En este sentido, podríamos decir que lo experimentado en el actual gobierno de Trump, con respecto al desenvolvimiento de la vida política, se adapta al ideal arendtiano de recuperación del diálogo y el encuentro con los otros, así como con la necesidad de mantener ese espacio común a todos desde la sociedad. Asimismo, lo que hemos presenciado es la capacidad del uso instrumental de la palabra, que ha ido mucho más lejos de lo que Arendt habría considerado, así como su capacidad de persuasión y debate. Tanto la cualidad que la palabra ha tenido para negociar (o hacer *lobbying*) desde la oposición en las cámaras, como el posible uso cínico o demagógico de la palabra para corromper desde el poder, fueron aspectos que tal vez Arendt pasó por alto en su sesgo de versión idealizada de la *polis* griega para los tiempos modernos.

Es relevante, sin embargo, el énfasis que Arendt otorga a la recuperación de la capacidad de diálogo y pluralidad en la arena política, así como el encuentro con los otros como forma privilegiada de hacer política, lo cual, en términos de la vida práctica, ha llegado a darse en Norteamérica en los actuales tiempos, pese a la intención de estrechar el panorama político y

adelgazar la competencia de lo político desde un gobierno de corte corporativo. A esto habría que agregar el énfasis en el arreglo, el compromiso turbio y el inevitable lado oscuro de la política, que ha sido el tono de la actual presidencia republicana. Afortunadamente, lo que parece ocurrir en la democracia del país del Norte es una saludable versión de una sociedad civil madura, organizada, que durante mucho tiempo se había replegado a la vida individual y al predominio del consumo.

4. Felicidad pública y amistad ciudadana: el revival de la fraternidad en política

En Arendt se evidencia la prestancia de la política tanto como su vulnerabilidad. Ella admira mucho la conformación de la república en Norteamérica en su fundación, pero lamenta su posterior desenlace, al transformarse en democracia de masas y diluir la *praxis*. Su argumento a favor del éxito de la naciente república en 1776 se sustenta en lo que considera un impulso nato de los norteamericanos hacia la acción y su «búsqueda de la felicidad» (*pursuit of happiness*) que para Arendt puede ser alcanzada únicamente mediante la acción en el espacio público, en el intercambio de opiniones con los iguales. La posibilidad de «felicidad pública» pasa por la creación de espacios en los cuales la gente participa por convicción propia. Por esto es que un logro de los Padres Fundadores fue la creación de foros públicos: la finalidad central de la revolución fue la existencia de espacios para la participación ciudadana, lo que hizo concebir a los revolucionarios la idea de «un gobierno en el cual el pueblo desempeñara un papel más o menos activo» (Aaron, 1990: 20).

Al fundar un nuevo cuerpo político, los individuos en América privilegiaron las ideas de la participación ciudadana y la igualdad por consenso, que serán comprendidas como el encuentro de individuos a partir de la acción; de la gratificante experiencia de convertirse de ciudadanos comunes –que hasta entonces habían vivido únicamente como espectadores– en parte central de la trama y actores de la representación. Al actuar, señala Arendt en referencia a los norteamericanos, «los individuos lo primero que descubrieron fue su entusiasmo por la acción, la seguridad de ser capaces de cambiar las cosas por esfuerzo propio» (Arendt, 1973: 204). Al tomar parte en la vida pública, estos rebeldes abrieron la posibilidad de

entrar efectivamente en esa dimensión de «felicidad plena», representada por el hecho de tomar parte en la vida pública.

Más allá del logro de la felicidad pública y del énfasis en la acción, lo que Arendt destaca es la construcción institucional, la capacidad política de fundar un nuevo cuerpo político sobre la base de la conciliación y la confianza. Explica que al abandonar el Viejo Mundo los ingleses desterrados fueron capaces de crear un cuerpo constituido en respuesta a sus nuevas necesidades, sustentado en el poder de la confianza mutua. La expresión política de esta forma de relación estaría sustentada en asambleas coloniales y en la organización municipal, que garantizaban el predominio de formas comunitarias en donde se manifestaba el común acuerdo y la acción mediante promesas, pactos y compromisos mutuos, cristalizados en la fórmula federal.

Entre los revolucionarios americanos el único poder verdadero y legítimo era el sustentado en la reciprocidad y mutualidad. Adams llamaba a esto «el poder de la confianza» (Arendt, 1988: 188). La base de esta confianza era la promesa en la que se sustentaban todas las asociaciones. Constituía el principio de la acción organizada.

Arendt comprenderá toda actividad política a partir de un elaborado marco de lazos y conexiones para el futuro. De allí que localice en Norteamérica el peso otorgado a las formas comunitarias como una muestra de concebir a la organización política sustentada en la confianza. El relieve asignado por la autora a la comunidad política organizada la llevará a colocar el énfasis en la división de poderes, en el peso otorgado a la ley y a delinear una idea federalista sustentada en leyes, constituciones, tratados y alianzas que en última instancia derivan de la facultad de prometer y mantener las promesas ante las incertidumbres esenciales del futuro, cuya base y sostén es la fraternidad entre ciudadanos. La fuerza de las promesas mutuas tiene un sentido poderoso en la medida en que «es la única obligación que como ciudadano tengo derecho a asumir» (Arendt, 1973: 100). Es un compromiso comunitario entre ciudadanos que asegura el futuro político de las comunidades.⁴³

En su ensalce del modelo republicano, Arendt localiza que en Norteamérica se alcanzó la libertad a partir de la instauración de una verdadera república, que vio la luz gracias a la existencia de esta dupla afortunada constituida por el ideal de felicidad pública más el de libertad

política, los dos elementos que son parte intrínseca de la estructura del cuerpo político de la *res publica*. Tal fue su fuerza, dirá Arendt, que la enorme potencialidad de las promesas mutuas y el sentido público de la felicidad, a partir de la acción, hubieran sucumbido frente a la modernidad, de no haber sido por la amistad ciudadana.

La amistad ciudadana en Arendt da un giro interesante: no sólo es la expresión que nutre el espacio público, sino que no es amistad íntima o privada; es una relación donde se hace necesaria la distancia entre las personas, con pasiones y dolores privados. En la amistad pública no hay lugar para las emociones, no hay afecto ni amor. En este entramado de relaciones no hay comunión. Es el correcto balance entre distancia y mundo en común.

Convendría aclarar que aquí queda fuera toda posibilidad de vínculo con algún tipo de comunitarismo fuerte o cualquier posición de tipo parroquial. No se enfatiza unidad de creencias, unidad nacional, ni mucho menos exaltación del amor al prójimo. El encuentro ciudadano implica una distancia adecuada. Arendt no es una autora nostálgica premoderna, sino que, por el contrario, es actual en el rescate de la experiencia política por sí misma.

Podríamos afirmar que lo ocurrido en años recientes en Norteamérica es precisamente una renovación del ideal de amistad cívica como eje conductor de la recuperación de la política bien entendida, que propicia prácticas democráticas robustas desde la ciudadanía, ante la avalancha de los intereses económicos que parecen regir a la política. Lo que nos han mostrado los recientes eventos es que, ante la apariencia de una sociedad fragmentada y segregada racial y económicamente, muy lejana al orgullo del *melting pot*, existe una comunidad fraterna que se muestra en público para la defensa de algún grupo vulnerado (sean hispanos, musulmanes, mujeres) más allá de las diferencias. Hay que recalcar, además, que esto no es expresión, desde mi punto de vista, de culpa por el *white privilege*, sino muestra de una ciudadanía madura. Aun cuando las prácticas comunitarias y de participación, fuera de los canales institucionalizados o insertos en ellos, no son todavía una tendencia generalizada, se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que ha sembrado el germen de una sociedad alerta, dispuesta a dar batalla.

5. Consideraciones finales

Para Bauman (1999: 187) la política debe tener, entre otras cosas, la finalidad de que las personas alcancen la felicidad y, para ello, los individuos tienen que ser libres, iguales y fraternos. La felicidad, en este sentido, va ligada al ideal de amistad cívica; si bien es búsqueda personal, tiene una referencia al espíritu público. No es posible alcanzar la felicidad en un sentido individual mientras se vive en una sociedad socialmente infeliz y, en este sentido, habrá que recuperar conceptos ligados a la amistad política como son: la *comprensión*, la *solidaridad*, la *compasión*, contenidos en el ideal de fraternidad.

Este retiro de los asuntos públicos, que es la tónica general de los tiempos, ha trasladado el concepto de felicidad hacia el ámbito privado no político y hacia una ambigua defensa de las libertades civiles en detrimento de la participación pública. El poder, por su parte, se ha centrado en la obligación de asegurar la vigencia de los derechos individuales de las personas, enfocadas en la maximización de sus intereses individuales; mientras que el marco legal tampoco ha sido un promotor, a la altura de los tiempos, de ampliar el ideal de virtud ciudadana y las preocupaciones por causas colectivas. Las democracias de masas, además, enfrentan otro problema: son absorbidas por los intereses económicos y administrativos, lo cual involucra aspectos relativos a relaciones basadas en el interés, la autoridad y, aun, la corrupción.

Pensar la amistad cívica ligada a la felicidad pública en nuestros días, como elemento revitalizador de la democracia, nos enfrenta a varios problemas. La posibilidad de felicidad pública pasa por la creación de espacios en los cuales la gente participa por convicción propia y esto va ligado a la certeza de que las cosas pueden cambiar para ser mejores a partir del esfuerzo colectivo. Esto le confiere un toque de alegría al ideal de fraternidad, que, sin embargo, pocas veces va ligado a la vida pública. Son más los sinsabores que las gratificaciones en política. Otro punto en contra es que los cambios ejercidos mediante presión son lentos; si bien logran cimbrar estructuras o modificar agendas, esto toma tiempo y, en una era de gratificación inmediata, pocos son los que están dispuestos a donar de manera generosa tiempo y recursos por causas que, generalmente, darán magros resultados o visibles sólo en un futuro lejano. Adicionalmente, la

amistad ciudadana está sustentada en la confianza mutua y en la conciliación, ambos elementos muy difíciles de perdurar en la acción colectiva en donde predominan las intrigas, traiciones e intereses privados. El común acuerdo y la acción, mediante promesas, pactos y compromisos mutuos es fundamental, pero muy pocas veces se logra con consistencia.

La amistad cívica encarna el principio de reciprocidad y el «poder de la confianza», como lo denominaba Adams. Sin embargo, generalmente es traicionado por una visión instrumental de la política, que es la predominante. El sostén de la amistad pública tiene además un referente a futuro, es decir, se convierte en lazos y conexiones pactados, esto con la idea de que este poder de la promesa haga perdurar los frágiles hilos que sostienen la amistad política. Leyes, constituciones, tratados y alianzas que en última instancia derivan de la facultad de prometer y mantener las promesas ante las incertidumbres esenciales del futuro. Así, apelar a la moral de los individuos como garantía de una cierta previsión y fiabilidad respecto a su conducta futura, constituye un lazo muy débil como sostén de la amistad pública, principalmente en escenarios políticos donde los intereses económicos generalmente se superponen al ejercicio de la política.

Dada su fragilidad, es probable que la amistad ciudadana sólo pueda ser rescatada por su despliegue en «momentos» de la política, es decir, en la no-soberanía, como en las protestas, los movimientos sociales, las transiciones políticas; por tanto, fuera del ámbito estricto de la institucionalidad y en organizaciones condenadas a la desaparición, en las que, por ambiciones e intereses, sus principios se desvirtuarían. El logro de la libertad y felicidad públicas y la fraternidad en el mundo moderno estarán sometidos a numerosas exigencias para su conservación y, por otra parte, condenadas a una fragilidad extrema. Además, la responsabilidad ciudadana entendida como una especie de compromiso hacia la política, quedará ligada a la noción de *amistad ciudadana*, que atempere la posibilidad de no estrechar vínculos que muestren sentimientos y «hábitos del corazón», lo cual también constituye un reto en estos tiempos en donde, por un lado, nuestra intimidad se expone al público; y, por otro, no logramos conectar en un verdadero sentido de apertura hacia los demás.

A diferencia de Bauman y Arendt, que rescatan la fraternidad como elemento inherente al despliegue de la política, Edgar Morin lo ve más hobbessianamente como la única salida ante el miedo a la vuelta al estado

de naturaleza. Para él, una comunidad fraterna es el único paliativo «ante el miedo a nosotros mismos» (Masson & Pierot, 12 de agosto de 2013). Sostiene este autor que es menester recuperar el sentido original del tríptico «libertad, igualdad, fraternidad», pero principalmente esta última, como vía para superar la indiferencia política y vencer la enemistad.

Hay entonces un señalado vínculo entre la responsabilidad y las condiciones de posibilidad para el ejercicio de la «vida buena» en el despliegue de la amistad cívica. En este aspecto, se resalta la posible dimensión de los movimientos de ciudadanía resistente, puesto que en ellos aparecen articuladas la pluralidad, la diferencia y la amistad pública que, circunscritas al marco institucional o no, apuestan a una especie de politicidad de la conciencia, y es lo que más hemos observado en la vida pública norteamericana reciente. Es, por tanto, en este diseño donde se ubica el compromiso ciudadano con los asuntos de competencia común y cuya eficacia será leída en la medida en que enfatizan temas de interés común, convocan a movimientos por *issue*, o bien otorgan visibilidad a asuntos tales como, por ejemplo, la posibilidad de volver público algo antes considerado asunto de competencia privada y, en este sentido, a partir de formas germinales «renuevan» la política, como los recientes *me too* y demás movimientos de este tipo.

Sin duda, a pesar de su fragilidad y precariedad, la recuperación de una ciudadanía definida en nuevos términos (más fraternos) constituye hilo conductor que permite reflexionar sobre la reconstrucción del orden político y nos da la posibilidad de vislumbrar mecanismos de innovación política más allá de una probable simplificación electoral de la democracia.

Referencias

- Aaron, Raymond (1990), *Ensayo sobre las libertades*, México, CONACULTA-Alianza Editorial.
- Arendt, Hannah (1973), *Crisis de la república*, Madrid, Taurus.
- Arendt, Hannah (1976), *Sobre la violencia*, Ciudad de México, Joaquín Mortiz.
- Arendt, Hannah (1988), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial.
- Arendt, Hannah (1996), *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios para la reflexión política*, Barcelona, Paidós.

- Barber, Benjamin (1984), *Strong Democracy*, Berkeley, University of California Press.
- Bauman, Zygmunt (1999), *En busca de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Benhabib, Seyla (1992), «Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition», in Calhoun, Craig (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, pp. 73-98.
- Bernstein, Richard (1976), *La reconstrucción de la teoría social y política*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Cerroni, Umberto (1983), *La Política*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- Escalante Gonzalbo, Fernando (1992), *Ciudadanos Imaginarios*, México, El Colegio de México.
- Galindo, Claudia (2009), *Hannah Arendt: La recuperación de la dignidad en la política*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Habermas, Jürgen (1994), «Three Normative Models of Democracy», *Constellations*, 1(1): 1-10.
- Maestre, Agapito (1999), «Habermas: esfera pública y desobediencia civil», *Metapolítica*, 3(9): 115-125.
- Masson, Paule y Pierot, Jean Paul (12 de agosto de 2013), «Entrevista a Edgar Morin», *El Correo*.
- McGowan, John (1997), «Must Politics be Violent? Arendt's Utopian Vision», in Calhoun, Craig & McGowan (eds.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota.
- Rabotnikov, Nora & Velasco, Ambrosio & Yturbe, Corina (comps.) (1996), *La tenacidad de la política. Conceptos de la filosofía política: persistencia y reformulación a la vuelta del milenio*, Ciudad de México, UNAM-IIF.
- Villa, Dana (1996), *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, New Jersey, Princeton University Press.
- Wolin, Sheldon (1977), «Hannah Arendt and the Ordinance of Time», *Social Research*, 44(1): 91-105.

5. Por una democracia ilustrada

Victoria Camps

Considero impía y detestable la máxima de que, en materia de gobierno, la mayoría de un pueblo tenga derecho a hacerlo todo y, sin embargo, sitúo en la voluntad de la mayoría el origen de todos los poderes. ¿Estoy en contradicción conmigo mismo?
Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*

1. La constitución del *demos*

Nadie pone en duda que la democracia es el régimen de gobierno más legítimo, la forma más justa de ejercer y distribuir el poder. Pero tampoco se pone en cuestión que la democracia está llena de imperfecciones derivadas de su misma definición. Autogobierno o gobierno del pueblo son bellas ideas que sólo si forzamos mucho su significado se acercan a las realidades con las que nos encontramos allí donde imperan las democracias constitucionales. Desde antiguo, la democracia fue exaltada y repudiada al mismo tiempo y por los mismos pensadores. Los filósofos más lúcidos vieron en seguida que el régimen democrático reproducía todas las limitaciones intrínsecas a la condición humana. No era el régimen del que cupiera esperar siempre las mejores decisiones ni la ausencia de desvíos. Por eso, desde Aristóteles hasta Maquiavelo, la tendencia de los pensadores fue preferir regímenes mixtos, que supieran combinar el gobierno del pueblo con el del monarca o el de los mejores. Tocqueville se cuidó bien de matizar la admiración que sentía por la democracia americana con la amenaza de una serie de vicios a los que incluso aquella democracia nacida *ex novo* era proclive. No debe extrañarnos: me temo que el problema no está en el tipo de régimen, sino –repito– en la realidad de la condición humana. Una realidad más similar a las comunidades de demonios que a las de ángeles. Kant conjeturó que hasta un pueblo de demonios sería capaz de constituir una buena república, en la que el bien triunfara sobre la maldad; bastaría con que los demonios fueran inteligentes. En efecto, ¿pero hasta

dónde hay que dar por supuesta la inteligencia de los demonios humanos que pueblan nuestras democracias?

Para los atenienses del siglo de Solón, Clístenes y Efiltes, la democracia fue un sistema de autogobierno del *demos*, el cual estaba compuesto por los ciudadanos propiamente dichos o la comunidad de hombres libres. No eran muchos, pero eran los mejores desde el punto de vista de la sabiduría y de la libertad para poner su tiempo y su saber al servicio del pueblo. «La democracia ateniense fue posible por la creación del *demos* ateniense como agente político efectivo», escribe John Dunn (1995: 300). Ese *demos* –en definitiva, elitista– ya no será posible ni aceptable en las democracias modernas, menos a medida que sus miembros vayan adquiriendo más derechos y el régimen se haga cargo de sus contradicciones. Las reticencias para reconocerle al pueblo la capacidad de actuar por sí mismo, al margen de la autoridad del soberano, son explícitas en Hobbes y en Bodino, los grandes teóricos del estado moderno, cuando la invención de la imprenta ya hacía posible que la gente culta leyera e interpretara la Biblia. Aunque no había mucha gente alfabetizada, los que sí podían leer y opinar eran ya demasiados para asegurar gobiernos estables. No obstante, el ideal democrático fue haciendo mella y acabó por imponerse la soberanía del *demos* sin restricciones formales. Fue así a pesar de que, impulsado por la ideología liberal, el progreso de las libertades individuales iba de la mano de la defensa del derecho de propiedad que ni de lejos era un derecho universal. Que el sistema de propiedad privada y la aceptación generalizada de la economía de mercado hayan podido desarrollarse junto al esfuerzo democrático por corregir los desequilibrios sociales entre los humanos resulta sorprendente, pero así ha ocurrido.

Ha sido la combinación de ambos elementos, la protección eficaz de una economía de mercado, y el hecho de que el poder legítimo del estado se fundamenta en las elecciones regulares y libres de los ciudadanos, lo que ha hecho viable y atractiva, como explica el mismo John Dunn, la democracia representativa. Una democracia que no tiene nada que ver con la de Atenas, debido precisamente a la extensión de la libertad y al valor concomitante que ha ido adquiriendo la igualdad civil, política y social. Lo que los griegos denominaron *isegoría*, la igualdad en el uso de la palabra en el espacio público, adquiere un nuevo significado con la «libertad de los modernos» para referirse al derecho de cada uno a vivir como le plazca.

Que todos los componentes del *demos* sean iguales en libertad y derechos es un principio que hace imposible y absurdo querer reproducir en la actualidad el papel de agentes políticos que tuvieron los ciudadanos griegos. El *demos* de las democracias representativas no está constituido por agentes políticos en el sentido pleno del término. El pueblo goza de la igualdad ante la ley, una igualdad formal, que le permite ejercer lo que Berlin llamó «libertad negativa». Esa igualdad jurídica no es suficiente para garantizar la capacidad de la ciudadanía para autogobernarse, no ya en el sentido moral, sino en el sentido en el que Kant se refería al pueblo de demonios: capacidad para gobernar una república de forma inteligente.

El argumento sofista según el cual las decisiones políticas pertenecían al ámbito de la *doxa*, no de la *episteme*, por lo que hablar de su verdad o falsedad estaba fuera de lugar y, por lo mismo, adquiría valor la discusión de las distintas opiniones, fue aceptable mientras el *demos* quedó restringido a los más sabios. Si entonces era legítimo dudar de que hubiera sabios capaces de gobernar sin equivocarse o hacerlo de la mejor manera imaginable, esa duda adquiere dimensiones estratosféricas ahora que el *demos* debe incluir a todos. No todos los individuos tienen la misma formación ni la misma inteligencia ni saben las mismas cosas; no hay que dar por supuesta su capacidad para opinar y decidir correctamente sobre los asuntos públicos. Menos si tenemos en cuenta la complejidad creciente del mundo en que vivimos, un mundo cada vez más azaroso y menos previsible, en el que el esfuerzo cognitivo siempre se queda corto.

Esta es la cuestión que me propongo plantear en estas páginas a la luz del giro que está propiciando lo que ha venido en llamarse «nueva política». Existe actualmente la sensación compartida de que la democracia representativa, gestionada por los partidos políticos, no ha encontrado una forma satisfactoria de generar confianza entre los representados. La ciudadanía no ve a sus representantes, esos agentes políticos del *demos*, como los depositarios de la capacidad idónea para tomar las decisiones que han de ir construyendo el interés común de la sociedad. Los intereses partidistas abortan cualquier intención de establecer un *demos* que merezca ser calificado de inteligente. Por otra parte, si el *demos* somos todos los ciudadanos, no habría que desechar la idea de encontrar formas de participación que aportaran a los gobiernos la inteligencia imprescindible para discutir y obtener las mejores decisiones. Pero no es ésta la línea que se

está imponiendo ante la crisis de la representatividad. Se impone, por el contrario, la deriva hacia una concepción populista del *demos*. No se entiende que el déficit de representación pueda corregirse de otra forma que con la participación masiva de todo el pueblo sin distinción y para cualquier propósito. Así pues, las críticas a la representación democrática –por otra parte, la única forma de democracia posible en nuestro mundo–, desembocan en propuestas demagógicas que no consiguen sino poner más de relieve las deficiencias cognitivas que padecemos. Estamos ante dos retos, el del conocimiento y el de la participación, que deben plantearse conjuntamente.

2. Conocimiento y participación

Seguimos sin resolver la cuestión que ha acuciado a todos los teóricos de la democracia: la de cómo articular la exigencia de igualdad política, consustancial a la democracia, con las desigualdades reales de conocimiento e información que repercuten en la falta de mentes aptas y fiables para gobernar. Lo primero que hay que manifestar al respecto es la necesidad de poner a la democracia en su sitio, darse un baño de realismo y relativizar el alcance de las muchas imperfecciones que muestra el ejercicio democrático. La democracia no es perfecta ni lo será nunca, como no lo es ningún producto humano. Ahora bien, aceptar tal contingencia no tiene que implicar la renuncia a cualquier intento de ir corrigiendo algunas de esas imperfecciones. Y hacerlo con sentido de la realidad y no desde un ideal democrático inalcanzable. El ideal de autogobierno o gobierno del pueblo ha de interpretarse sin abdicar de la representatividad que caracteriza a las democracias actuales y con el ánimo de extraer de las desigualdades cognitivas lo mejor para poner los distintos saberes al servicio de las decisiones públicas.

Un primer aspecto a considerar es la función de los partidos políticos en la gestión de la democracia. Hace muchos años que se critica un partidismo que ha dejado de estar al servicio de la ciudadanía porque los partidos se representan sólo a sí mismos y actúan por motivos electoralistas. Los partidos han renunciado a desempeñar el papel de intermediarios entre los dirigentes políticos y la gente, si es que alguna vez realizaron fielmente ese papel. A ellos debía corresponderles la obligación de formarse y prepararse

para actuar en los distintos cargos políticos como representantes del pueblo. Una obligación que va en sentido contrario a la dinámica real que ha convertido a las organizaciones políticas más en viveros para la formación de hombres y mujeres «de partido», que en centros de selección de las personas más idóneas para dedicarse a la política. Una de las críticas más persistentes a los políticos actuales es que su base formativa se ha realizado sólo en el seno del partido. Cada vez son menos los políticos que cuentan en su haber con una experiencia laboral que los acredite como personas con conocimiento y práctica en un ámbito profesional concreto. Más allá de un grado universitario, y algún máster que, como se está viendo últimamente, está más pensado para hinchar el currículum que como especialización real en un tema de interés, pocos son los diputados y diputadas que puedan exhibir una carrera profesional un poco sólida.

Bien es cierto que la desconfianza de la gente hacia la democracia representativa no se fundamenta tanto en la inexperiencia o escaso conocimiento de los representantes, como en la brecha que se ha ido abriendo entre los intereses partidistas y los supuestos intereses de la gente. No dar prioridad a aquellas cuestiones que están provocando más sufrimiento a la ciudadanía, especialmente a los sectores más vulnerables, fue lo que provocó la reacción de los «indignados» que en el 2011 se asentaron en las plazas de las principales ciudades españolas bajo los gritos de «no nos representan» y «democracia real, ya». Los indignados no exigían unos representantes políticos más sabios ni más expertos, sino más sensibles ante la penuria y las necesidades de muchas personas, menos atentos a obtener réditos electorales y más dispuestos a emprender reformas que afectaran al interés común. Para corregir la percepción partidista de la política se apuntó a la constitución de movimientos distintos de los partidos, que no se vieran constreñidos por la coraza de una estructura que determinara todas sus actuaciones, sino que fueran de verdad el eco de la voz del pueblo. Así nació la formación de Podemos, como la confluencia de distintos movimientos inspirados por una misma protesta y partícipes de una ideología parecida. El desarrollo posterior de la iniciativa preludia su fracaso como alternativa a los partidos tradicionales. Ha bastado la experiencia de una legislatura para que quienes se proponían instaurar un cambio radical se plegaran casi por necesidad a más de uno de los vicios y perversiones de las organizaciones que pretendían corregir.

Los dos retos planteados, el del conocimiento y el de la participación, acaban convergiendo. Ambos son obstáculos que el gobierno del *demos* no consigue salvar. Por una parte, la gente común y corriente, que es la que constituye el *demos* de las democracias contemporáneas, no está preparada para gobernar. Entre esa gente corriente están los integrantes de los partidos políticos que se presentan a las elecciones para representar a la ciudadanía. Por otro lado, la desafección entre clase política y ciudadanía, motivada por la ineficacia de los representantes políticos para responder a las necesidades de la gente, se quiere resolver promoviendo un tipo de representatividad más difuminada, más asamblearia o más abierta, donde los simpatizantes de las nuevas formaciones políticas tengan la opción de participar directamente en las decisiones que toman los dirigentes de éstas. Ese populismo participativo con nostalgia de una democracia directa prolifera asimismo en organizaciones de la sociedad civil que no concurren como los partidos políticos a las convocatorias electorales, pero sí llaman a sus socios a que se pronuncien sobre distintas cuestiones que afectan o estimulan el activismo de la ciudadanía e influyen en la agenda de los gobernantes. El anhelo de establecer cauces de participación más directos ignora el problema de las desigualdades cognitivas de los componentes del *demos*. La participación se erige como un valor en sí mismo, independientemente de que se den o no las condiciones para poder participar con conocimiento e inteligencia.

Nos encontramos ante un dilema clásico que acaba poniendo en cuestión que la democracia sea el método óptimo para tomar decisiones políticas. Los dos grandes valores en los que descansan las democracias modernas son la libertad y la igualdad. La autonomía del ciudadano para tomar decisiones ha de ser compatible con el reconocimiento de la igualdad de todos los ciudadanos para participar en el proceso político. No debería importar en principio el acervo cultural de cada persona ni es aceptable que prevalezca el temor a que la gente elija mal, bien porque lo haga atendiendo exclusivamente a sus propios intereses, lo que no deja de ser perfectamente racional, bien porque se equivoque por falta de información sobre las consecuencias reales o previsibles de la decisión en litigio. En términos generales hay que decir que la ineficacia no se plantea como un problema si el proceso democrático se ha realizado de un modo impecable.

Habría que preguntarse si el problema al que me estoy refiriendo no está determinado por una consideración excesivamente abstracta de lo que son

las decisiones políticas y el conocimiento que se requiere para tomarlas. Si la democracia ha acabado siendo aceptada como la mejor forma de gobierno es, sobre todo, por la complejidad que significa tener que decidir sobre los intereses colectivos más importantes. Dado que los individuos son diferentes unos de otros y también lo son sus intereses, agregar las voluntades en nombre de un interés común no es sólo difícil sino sospechoso. Es sabido, y la crítica marxista lo reconoció sobradamente, que el supuesto interés común suele coincidir con el de las clases dominantes. El procedimiento democrático que propugne una participación amplia, oirá más opiniones, recabará más información y permitirá que se expresen voces que, de lo contrario, permanecen ocultas. Ésa ha sido la justificación fundamental del régimen democrático: puesto que nadie conoce ni puede conocer en exclusiva dónde está ni cuál es el interés común, habrá que descubrirlo por medio de la participación del pueblo. Puesto que no hay expertos en interés común, lo que debemos preguntarnos es de qué forma los expertos en distintas áreas de conocimiento pueden contribuir con más eficacia al descubrimiento de ese bien común que debiera ser el objetivo último de las decisiones democráticas.

3. Democracia e interés común

Es una obviedad recordar que la acción colectiva, como la individual, se mueve por intereses. Unos más materiales, otros más ideológicos, pero intereses a fin de cuentas: sectoriales, corporativos o individuales. Parto de la hipótesis de que una democracia funcionará deficientemente si tiene en cuenta sólo los intereses fácticos como elementos en liza que compiten entre sí, de los cuales los que consiguen imponerse porque son más poderosos figuran como intereses de la mayoría o, como se dice en política, representan el interés general. Si la democracia significa el gobierno del pueblo y para el pueblo, la obligación prioritaria ha de ser la de configurar el bien de ese pueblo, el interés que habría que potenciar y perseguir por encima de cualquier otro objetivo. Me referí a ese bien con el nombre de «interés común», en el librito que escribí con Salvador Giner hace algunos años (Camps & Giner, 1992).

Todas las teorías políticas modernas se deben de un modo u otro a la misma idea. Hobbes piensa el estado como un servicio al bien común;

Rousseau concede la soberanía plena a la voluntad general, por encima de las voluntades particulares; Kant concibe la voluntad racional como legisladora universal; Tocqueville explica cómo los americanos frenan el individualismo con el principio del interés bien entendido. Entre los filósofos contemporáneos, Habermas se refiere a un interés emancipador que debe corregir y criticar los intereses parciales y hacer efectiva la liberación de la humanidad. Así entendida, la idea de interés común sirve de mediación entre los ciudadanos y el Estado, entre el individuo y la sociedad, se proyecta para resolver las diferencias y discrepancias que confrontan a los partidos, y se propone como el interés que debiera ser prioritario para gobernantes y ciudadanía. El interés común debería ser el principio orientador del buen gobierno.

Obviamente, el interés común se proyecta en objetivos muy generales, fines que sólo muy a largo plazo podrán hacerse realidad. El interés común se nutre del conjunto de valores éticos en los que se sustentan las democracias. De acuerdo, por ejemplo, con la Constitución Española, esos valores serían la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político. Nadie se opone en principio a la afirmación de que hacer realidad esos valores es el mayor interés de nuestra democracia. El problema es que ese consenso es posible porque los valores son abstractos, carecen de perfiles o de contenidos definidos. Irlos concretando, precisamente, es ir configurando el interés común, decidir de qué forma la justicia, la igualdad, la libertad o el pluralismo deben materializarse en nuestras sociedades ante cuestiones preocupantes como, por ejemplo, los movimientos migratorios, la precariedad laboral o la violencia contra las mujeres. Marx vino a decir, utilizando otro lenguaje, que el interés común coincidía con los intereses del proletariado, el sujeto de la historia, según la teoría marxista. Hoy no tenemos una clase social que personifique ese interés, aunque no estaría mal parafrasear a Marx e identificar el interés común con el de los más vulnerables y marginados. En nuestra época, dominada por la estadística y las encuestas, los gobiernos y los partidos políticos preguntan de continuo a la ciudadanía cuáles son los problemas que más les preocupan: el terrorismo, el paro, la inseguridad, la limitación de los derechos civiles, la inmigración. Cualquiera de ellos tiene que ver con deficiencias en la materialización de los valores éticos fundamentales. Esos problemas reconocidos por la ciudadanía ponen de manifiesto dónde se encuentra el

interés común. Dicho de otra forma, pensar en el interés común implica no pensar sólo en los intereses de unos pocos, de los más poderosos, de los llamados, precisamente, «grupos de interés». Consiste más bien en procurar que esos intereses sean también los de los de abajo, aquellos que no pertenecen a ningún grupo de interés porque su beneficio no interesa a nadie.

Ahora bien, lo que la realidad democrática muestra de continuo es la dificultad de unificar intereses. La política es conflicto, confrontación entre los intereses de unos y de otros. No hay otra forma de resolver el conflicto que aplicando las reglas del juego propias del procedimiento democrático, cuyos puntales son las instituciones que escenifican los tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial. Como hemos visto más arriba, cuando ese procedimiento deja de ser fiable, se tiende a poner en cuestión la estructura básica de la democracia representativa para reclamar una democracia supuestamente más auténtica, más participativa, que efectivamente tenga presente que el punto de partida del gobierno del pueblo no es otro que el de «una persona, un voto».

El problema de la participación es doble: cuesta conseguirla y requiere tiempo. Cuesta conseguirla porque el pluralismo político como valor básico de la democracia es muy deficiente. La sociedad es corporativa, está compuesta por intereses organizados que se defienden a sí mismos (entre ellos, los de los partidos políticos), y dejan de lado a las clases marginadas sin intereses dignos de ser considerados. En esa sociedad, la cooperación solidaria brilla por su ausencia. Porque es así, porque la participación es precaria e insatisfactoria, hay que contraponer un supuesto interés común a los intereses organizados. Las mayorías imponen sus puntos de vista pero a menudo se equivocan. Y, lo que es peor, se nutren de creencias, ideologías u opiniones que quisieran ver convertidos en el interés común y hacen todo lo que está en su mano por lograrlo. El voto de las mujeres o la abolición de la esclavitud, ejemplos donde los haya de interés común, tardaron siglos en convertirse en interés de todos porque iban contra los intereses de los que tenían el poder. Ahora, hay unos cuantos intereses comunes inexcusables en Europa: uno de ellos, el de los refugiados o los migrantes en general; otro, la sostenibilidad del estado de bienestar. Son las prioridades morales que debería hacer suyas la agenda política democrática. Pero el individualismo liberal, el hoy llamado neoliberalismo, no está bien equipado para

establecer ese bien común que no podrá imponerse sin perjudicar algunos de los bienes privados (Jordan, 1989).

4. Una persona, un voto

Los objetivos de interés común no acostumbran a ser populares. Proponérselos no sirve para ganar elecciones porque requieren decisiones difíciles de explicar o de aceptar por parte de quienes tienen más que perder, incluso a veces por quienes saldrían más beneficiados si se tuvieran en cuenta. El interés común no se satisface en el corto plazo, requiere tiempo, y los que podrían beneficiarse más directamente del empeño se cansan de esperar. El interés común suele apuntar a cuestiones muy complejas que no se ventilan con respuestas simples, otro aspecto igualmente espinoso, pues explicar lo complejo requiere tiempo y paciencia. Por el contrario, las soluciones simples y drásticas funcionan emotivamente. Tratar de resolver el problema de las migraciones levantando muros y no dejando que los foráneos entren en los países más ricos en busca de acogida es una respuesta simple para un tema complejo. Simple, pero del gusto de quienes se satisfacen con la reducción del malestar que sienten a una sola causa.

El reclamo de una participación más real se produce por la constatación de que el pluralismo político de que hace gala la Constitución Española no expresa en absoluto la realidad del pluralismo social. El lamento del «no nos representan» clama contra unos partidos políticos que no saben o no quieren hacerse cargo de las inquietudes de los ciudadanos. Para resolver este problema se propone no sólo cambiarlos y pensar en otras estructuras organizativas menos anquilosadas y menos jerárquicas que las de los partidos, sino en multiplicarlos, permitiendo que existan más posibilidades de expresión de las necesidades ciudadanas. Pero estábamos hablando de la dificultad de unificar objetivos priorizando lo más importante, lo que debiera ser el interés común. Es posible que una mayor fragmentación partidista consiga hacer saltar por los aires los intereses más consolidados, los que suelen representar los partidos clásicos que han tenido responsabilidades de gobierno. Es posible que la fragmentación aporte una mirada más amplia. Puede ser, pero, en definitiva, habrá que recabar mayorías y conseguir acuerdos, y la fragmentación lo hace difícil. ¿Una

participación más directa de la ciudadanía, un funcionamiento más asambleario o más refrendario, sería el método idóneo para que las democracias se agruparan en torno a intereses menos partidistas?

Conviene tener presente que las democracias avanzadas se desarrollan en sociedades secularizadas, donde la soberanía popular parte del supuesto de la autonomía del individuo al que se considera capaz de decidir por sí mismo y no responder sólo a mandatos heterónomos. Es el ideal ilustrado kantiano. En esas democracias, lo aberrante es que las conciencias individuales sucumban fácilmente a distintas servidumbres que, en definitiva, les van indicando qué hay que pensar, qué causas hay que defender y por quiénes hay que apostar. No se discute suficientemente la necesidad de que el valor de la libertad tan reclamado vaya acompañado de la asunción de la responsabilidad por parte de quienes se supone que deciden libremente. Reducir la libertad a simple libertad negativa no es hacerse cargo de lo que habría que abordar comunitariamente asumiendo la parte de responsabilidad que le corresponde a cada uno. La cuestión de los refugiados no se resolverá sólo con medidas políticas, por buenas que sean, si la ciudadanía no se compromete de algún modo también en la acogida de los refugiados. Pero a la conciencia ética le cuesta hacerse cargo de las obligaciones que le corresponden. En las sociedades liberales, la conciencia ética se politiza con facilidad (Camps & Giner, 1992: 33ss): o bien no contempla otros deberes que aquellos a que le obliga el derecho, o bien se deja llevar por la inercia política del partido de su devoción, sin plantearse si eso es lo más conveniente para el bien común. Obviamente, ese dejarse llevar por el pensamiento hegemónico o mayoritario, que siempre es el más al alcance del individuo, significa renunciar a la propia autonomía. Renunciar, en consecuencia, a la realidad de «una persona, un voto».

Determinar dónde está el interés común no es algo que se pueda descubrir desde la soledad individual. La conciencia es una realidad que se construye socialmente, gracias al lenguaje y a la comunicación. Sólo en discusión con los demás, confrontando puntos de vista diversos, razonando conjuntamente se hace realidad el autogobierno democrático basado en la soberanía popular. El sujeto político de la democracia no debe ser un sujeto ensimismado, ni como individuo ni como partícipe de intereses colectivos. El ensimismamiento grupal es síntoma de dirigismo, está en las antípodas de lo que debería ser el voto personal.

La deriva populista a la que estamos asistiendo no parece ser el mejor método para que las conciencias se hagan cargo de su autonomía a la hora de tomar decisiones. La democracia plebiscitaria, que echa mano de referéndums y consultas para cualquier cosa, es un espejismo que engaña al ciudadano haciéndole creer que está participando activamente en la toma de decisiones. Lo estamos viendo en lo que llevamos dicho: las decisiones en democracia son complejas, y más las que tienen que ver con intereses generales que requieren propuestas a largo plazo. No sólo es imposible transmitir la información suficiente y hacerla comprensible para poder votar con conocimiento, sino que generalmente son imprevisibles las consecuencias de las decisiones que se toman. La costumbre de informarse a golpe de tuit es lo menos apropiado para conseguir eso que Almond denominó un «público atento», un público capaz y dispuesto para formarse un juicio sobre las distintas cuestiones.

El problema de la insuficiencia del conocimiento que aflige crónicamente a las democracias no se resuelve, en pocas palabras, con más participación ciudadana. Más bien se agrava al presuponer que el procedimiento lo resuelve todo, que basta una votación masiva para asegurar la decisión correcta. Votar es el último recurso cuando no hay forma de llegar a acuerdos que agreguen las voluntades. La regla de la mayoría es el mal menor de la democracia, inevitable para ir avanzando.

5. Hacia una democracia ilustrada

Al enfrentarse con las contradicciones inherentes a la omnipotencia de la mayoría, Alexis de Tocqueville toma conciencia de dos cuestiones que inciden en el tema al que me estoy refiriendo. Reconoce, por una parte, que el imperio de la mayoría tiene una base indiscutible: «hay más conocimiento en muchos hombres reunidos que en uno solo, más en el número de los legisladores que en la selección. Es la teoría de la igualdad aplicada a las inteligencias» (De Tocqueville, 1835-1840: 233). Es lógico que se acepte con dificultad una teoría como ésta que «ataca al orgullo del hombre hasta su último reducto», añade. Aunque la mayoría se haya equivocado a veces, y hay ejemplos clamorosos que lo demuestran, en principio y cuando hay dudas sobre qué decisión puede ser más sabia, aplicar la regla de la mayoría es lo más prudente. Pero hay algo más, y es

que la democracia inculca en el pueblo lo que un gobierno autoritario por ilustrado que fuera no inculcaría jamás: «La democracia no da al pueblo el gobierno más hábil, pero logra aquello que el gobierno más hábil a menudo no puede: extiende por todo el cuerpo social una actividad inquieta, una fuerza sobreabundante y una energía que jamás existen sin ella y que, a poco favorables que sean las circunstancias, pueden engendrar maravillas. Éstas son sus verdaderas ventajas» (De Tocqueville, 1835-1840: 231).

¿Realmente cabe esperar tales maravillas de la democracia? Para que así sea habrá que procurar que lo que florezca sean sus virtudes y no sus vicios. A saber, que la premisa según la cual el saber de los muchos es mejor que el de unos pocos se entienda y se fomente adecuadamente.

Volvamos a la perspectiva del interés común, el conjunto de prioridades que la democracia debería hacer suyas, sea cual sea el partido o los partidos que gobiernen. Las diferencias entre los partidos afectarán a las políticas que se pongan en marcha para alcanzar los objetivos que deberían ser comunes, afectarán incluso a las prioridades que cada partido establezca sobre esos objetivos, pero no deberían afectar a los objetivos mismos que siguen estando sobre la mesa. Digamos, por ejemplo, que si un objetivo de interés común es acabar con las desigualdades de género, lo que se haga para lograr ese fin será distinto si gobierna la derecha o la izquierda, si se aborda de inmediato o se deja para más adelante, pero el fin debe permanecer intocable. Por otra parte, en un mundo globalizado los intereses comunes son globales, por lo que la mayoría de ellos sólo pueden abordarse desde instancias supranacionales. Los movimientos migratorios, el cambio climático, la protección social, por ejemplo, son temas que deben estar en la agenda de todas las democracias, deben ser discutidos en comités internacionales y ser objeto de tratados conjuntos. Puesto que esto de alguna forma ya se hace, la pregunta es: ¿cómo hacerlo para que las propuestas y promesas sean más creíbles, para que la ciudadanía llegue a confiar más en la actuación política y se sienta parte de ésta? ¿Cómo evitar lo que está a la vista de todos: que las decisiones y las prioridades sean el resultado de un juego de fuerzas donde triunfa no ya una supuesta mayoría sino los intereses de los más poderosos?

Quizá el cambio más decisivo sea el de establecer una relación entre representantes y representados que produzca acuerdos y consentimientos no sólo formales. Cuando oímos hablar de que lo necesario es establecer un

nuevo contrato social, hay que temer que el acuerdo tendrá poco recorrido por demasiado abstracto. Aunque es cierto que el contrato social clásico se ha desvanecido, el contrato por el que una parte se compromete a proteger a la ciudadanía y proveerle de lo más básico, mientras la otra se compromete a cooperar con sus impuestos y el uso que haga de la libertad para que los términos del contrato sean viables, ese contrato se ha roto porque la democracia se mueve en un círculo vicioso que reproduce sus propias perversiones y no deja que florezcan las virtudes. Uno de los vicios más ostentosos es el del partidismo al que me he referido con reiteración, que impide que el *demos* se identifique con los representantes políticos. Mientras éstos sigan más atentos a sus intereses de partido, la ciudadanía los verá alejarse de los intereses que debieran ser comunes. Los cambios que hacen falta para romper el círculo vicioso del partidismo y transformarlo en un círculo virtuoso son responsabilidad de los políticos, que son quienes tienen que modificar sus actitudes de confrontación constante por actitudes más constructivas. La política electoralista optará siempre por el camino más corto y más fácil. Le interesa poco dirigirse a un público exigente, informado y atento; lo prefiere proclive a sucumbir a la propaganda más superficial y visceral. Pero si lo que hay que recabar es el consentimiento en torno a los intereses que deben ser prioritarios, el esfuerzo del representante debe inspirarse en la puesta en práctica de un valor imprescindible: el de la transparencia.

Se trata de un valor antiguo. Kant acuñó el «imperativo de la publicidad» como el criterio de la corrección en las decisiones legislativas y políticas en general. Lo formula en una frase frecuentemente citada de *La paz perpetua*: «Son injustas todas las acciones relativas al derecho de los demás hombres cuyos principios no soportan ser publicados». En efecto, sólo las decisiones que soportan el peso de la publicidad merecen ser creídas. Es una forma de decir que la mentira en política no es aceptable; ni la mentira ni las verdades a medias. Mentir es vulnerar la soberanía popular en la medida en que el pueblo en principio debería poder confiar en que sus representantes le informan correctamente, dicen la verdad y piensan cumplir lo que prometen. Una premisa cada vez más difícil de aceptar como base de la política una vez que se ha impuesto, sin mayores dificultades, la llamada post-verdad, esos hechos alternativos que se exponen sin escrúpulos. ¿Qué más da inventar la realidad si haciéndolo se consigue el fin que uno quiere,

que, en el caso de los representantes políticos, es atraer a los votantes? Si recapitulamos y volvemos al comienzo, a la inquietud que deriva de la desigualdad y escasez de conocimientos de los miembros del *demos*, ¿qué actitud puede ser más contraproducente al respecto que la de aceptar que en política la contrastación informativa, el rigor, la adecuación a la realidad no importan?

En definitiva, lo que debería preocupar no es tanto la ausencia de expertos en política, o entre los miembros de un *demos* que parece exigir una participación más directa, sino que la comunicación entre quienes ostentan la representación política y los representados carezca de bases fiables. La ciudadanía está, en principio, dispuesta a delegar en sus representantes, no pretende usurpar su función, pero se rebela y se indigna cuando la actuación de los representantes se vuelve opaca, incomprensible o se desvía de la senda por la que debería transitar. De ahí que el compromiso con la transparencia, que incluye el control de las actuaciones políticas, sea el imperativo fundamental de la política democrática.

Por supuesto que la comunicación política ha de contar con un agente poderoso que es el de los medios de comunicación, desde los más clásicos y tradicionales –prensa, televisión–, a la maraña descontrolada de las redes sociales. La reciente proyección de la película *The Pentagon Papers* es sólo una muestra de la diferencia que existe entre unos medios de comunicación preocupados por servir o responder al interés de la ciudadanía, y la realidad mediática actual en la que cada vez es más impensable que una empresa de comunicación arriesgue su cuota de mercado y de audiencia para servir al público. Pocas son las televisiones públicas que aún conservan la pátina de neutralidad que debe acompañar a la labor que tienen encomendada. Aunque la pluralidad de medios de comunicación es cada vez mayor, no es nada evidente que dicha diversidad contribuya a la obtención por parte de la ciudadanía de una información más amplia. En parte, porque los mismos consumidores de información que buscan información en los medios y no se limitan a ver televisión, tienden a confeccionarse su propia dieta, aquella que les dará la versión que desean oír porque coincide con sus intereses y preferencias. En parte, también, porque la complicidad y connivencia entre los medios y los partidos políticos hacen que aquéllos sean tan partidistas como los partidos de su devoción.

Las corrientes a favor de una «democracia deliberativa» han sugerido

propuestas a favor de lo que podríamos llamar un *demos* más ilustrado. No se trata de asamblearizar las organizaciones, tampoco de consultar a la ciudadanía sobre cualquier cosa. No todos los ciudadanos quieren participar en la misma medida ni se sienten capaces de hacerlo. No es su obligación como ciudadanos. Sí lo es, en cambio, exigirle al representante político información fidedigna y rendición de cuentas. Habría que prestar más atención a ese requisito, el de rendir cuentas, que es el modo más idóneo de hablar de responsabilidad política. Un requisito que, en algunas democracias como la española, está lejos de ser un hábito democrático. La rendición de cuentas, la evaluación y control de lo que se hace o se ha hecho, es una práctica casi inexistente en muchas democracias, más allá del formalismo inoperante de las sesiones de control parlamentarias, que tienden a ser más una puesta en escena teatral que un interrogatorio sustancioso sobre el programa de gobierno.

Además de exigir transparencia, una democracia ilustrada debería evitar la tendencia de los representantes políticos a eludir su responsabilidad de tomar decisiones. La deriva populista crea la impresión de que es el pueblo el que decide, pero esa impresión no hace sino ocultar la inoperancia de quien debería arriesgar decisiones difíciles. Ése es otro de los meollos de la democracia representativa, poco considerado por quienes van contra ella por una cuestión casi de principio, sin analizar hasta qué punto los representantes políticos están ejerciendo sus funciones.

Las elecciones no son la quintaesencia de la democracia, aunque las tendencias populistas hacia el asamblearismo siguen pensando que lo más importante es votar. Lo importante en la democracia no es elegir gobiernos, sino derrocarlos, como expuso Popper. Es bueno que la gente sea exigente y se queje cuando los representantes no cumplen la función para la que fueron elegidos.

Referencias

- Camps, Victoria & Giner, Salvador (1992), *El interés común*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- De Tocqueville, Alexis (1835-1840), *La democracia en América*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- Dunn, John (1995), *Democracia. El viaje inacabado (508 a.C.-1993d.C.)*,

Barcelona, Tusquets.

Jordan, Bill (1989), *The Common Good: Citizenship, Morality and Self-Interest*, Oxford, Blackwell.

Agradecimientos

Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España, «Justicia y democracia: hacia un nuevo modelo de solidaridad», referencia FFI2015-64858-P; y en el grupo de investigación consolidado, financiado por la Generalitat de Catalunya, «Grupo de Estudios Humanísticos de Ciencia y Tecnología» (GEHUCT), referencia 2017SGR568. También se enmarca en el proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España, «Innovación epistemológica: el caso de las ciencias biomédicas», referencia FFI2017-85711-P.

6. Democracia y soberanía

Mario Gensollen & Víctor Hugo Salazar

1. El desencanto con la democracia

Las actuales democracias occidentales se encuentran en una encrucijada. Por un lado, vemos un repliegue cada vez más agudo hacia la vida privada. Las personas cada vez más se interesan sólo por sus propios asuntos y sólo por los problemas que les conciernen exclusivamente a ellas. Existe un marcado desencanto con la democracia y aquellos instrumentos que la instancian y la posibilitan: partidos políticos, gobiernos, congresos y políticos. La vida en comunidad se desmorona en un creciente individualismo que es ajeno a las recompensas de la participación ciudadana en los asuntos públicos. Muchas personas han olvidado, como alguna vez lo sugirió Albert O. Hirschman, «[...] que la participación porta su propia recompensa. Que el premio no es (o no sólo es) el logro del fin proclamado (un aumento salarial, la construcción de una escuela, la preservación de un área verde, etc.), sino la participación misma, en la cual se entra en contacto con otros, se tejen redes de amistad y solidaridad, se experimenta el gusto por la acción [...]» (Woldenberg, 2017: 12). En pocas palabras, quizá el desencanto con la democracia ha ocasionado el ocaso de la participación política. Por otro lado, vemos resurgir en los Estados Unidos de Norteamérica, en Hungría, en Turquía, y en Brasil, la entronización, mediante el resultado del ejercicio democrático, de personajes que amenazan con demoler las viejas o nuevas democracias que los han llevado al poder.

En estas circunstancias, repensar la democracia se antoja una tarea ineludible y necesaria. La reciente literatura al respecto confirma esta última afirmación (Harari, 2018; Levitsky & Ziblatt, 2018; James, 2016; Nussbaum, 2018; Runciman, 2018 y Snyder, 2017). Intelectuales, historiadores, filósofos y politólogos –quizá como resultado de la victoria en el Colegio Electoral estadounidense de Donald Trump– se han dado a la tarea de pensar la actualidad y los problemas de sus democracias. ¿Es aún

posible legitimizar o defender la democracia? ¿Cuáles son (y cuál es la naturaleza de), los problemas a los que se enfrentan nuestras democracias?

Un abordaje conceptual de la democracia –como un primer paso hacia la clarificación de su naturaleza, alcance y límites– nos puede dejar más desconcertados al final que al inicio mismo de la tarea. Como ha sugerido Gallie (1955-1956: 183ss), *democracia* es quizá un «concepto esencialmente impugnado». Nuestro concepto de democracia, entre otras características, es uno evaluativo, complejo, múltiplemente descriptible, abierto o adaptable, es usado tanto agresiva como defensivamente, su uso actual se deriva de un modelo tradicionalmente anti desigualitario, y la discusión sobre su uso promueve mejoras del modelo. Esto implica –piensa Gallie–, entre otras cosas, que las personas y los grupos de personas disentirán sobre su uso apropiado, pues no hay un solo uso general, definible con claridad, que pueda establecerse como el uso correcto o estándar del concepto: «Esto quiero decir cuando afirmo que hay conceptos esencialmente impugnados, conceptos cuyo uso apropiado implica, de forma inevitable, discusiones interminables entre los hablantes acerca de sus usos apropiados» (Gallie, 1955-1956: 169).⁴⁴ En otras palabras, es poco probable que el desacuerdo que genera la correcta aplicación del concepto *democracia* pueda resolverse cándidamente en algún momento de nuestra historia política.

Aunado a las consideraciones anteriores puede encontrarse otro problema señalado por John Dunn. Nuestra comprensión de la democracia tiende a variar entre un uso que se refiere a una forma de gobierno y un uso que la comprende ante todo como un valor político:

¿Aún es correcto, en esta etapa tardía, pensar primordialmente la democracia como forma de gobierno? Si fuera así, ¿qué forma de gobierno y por qué? ¿O sería igual de apropiado –o más– pensarla en su lugar como un valor político, materializado de manera bastante imperfecta en cualquier forma real de gobierno y quizá llanamente incompatible con muchos aspectos obvios de la forma de gobierno a la que solemos referirnos con su nombre? (Dunn, 2005: 256).

En su sentido de forma de gobierno, hemos depositado en la democracia quizá expectativas desmesuradas. En tanto solución, pensamos la democracia como una herramienta contra el autoritarismo, como una balanza que equilibraría los poderes constitucionales, como la única posibilidad que permitiría el ejercicio de las libertades civiles y la

pluralidad política. Pensamos que con la democracia terminaría la corrupción, la ilegalidad, los abusos y las violaciones a los derechos humanos: «[...] al convertirse unos en los vigilantes de los otros, los actos arbitrarios, ilegales, despóticos deberían seguir una tendencia a la baja» (Woldenberg, 2015: 15). También creímos que fomentaría el crecimiento económico, y con ella se combatirían la pobreza y las desigualdades políticas, económicas y sociales: «La democracia era una especie de edén terrenal en el que se ejercerían las libertades, el conjunto de la sociedad participaría en la toma de decisiones y paulatinamente el país sería una comunidad de iguales, no sólo en el ejercicio de los derechos políticos sino también de los económicos y sociales» (Woldenberg, 2015: 15). Estas inmoderadas expectativas quizá son las que explican nuestro profundo desencanto actual. ¿Hemos apostado todo nuestro capital al caballo perdedor?

En su sentido de valor político, la democracia bloquea las discusiones en torno a sus alcances y límites. Dado que, en su sentido procedimental, como método para la toma de decisiones colectivas, la democracia carece de una justificación reflexiva, resulta cuando menos extraño que la democracia sea un criterio para evaluar decisiones y gobiernos. Que una toma de decisión haya sido democrática, por ende, no la justifica *por ser democrática*. Que un gobierno sea democrático tampoco lo legitima *por ser democrático*. No obstante, operamos asignado por descontado un sentido normativamente positivo al calificativo ‘democrático’. Esta adherencia acrítica al espíritu democrático puede jugar en nuestra contra. Si no buscamos razones intrínsecas (morales o políticas) o instrumentales (epistémicas o pragmáticas) del procedimiento democrático, no sabremos si hemos apostado bien nuestro capital a un caballo probablemente ganador.

Las críticas a la democracia, teniendo en cuenta el contexto anterior, pueden vestir diferentes ropas. Desde una perspectiva marxista, la democracia parece impotente contra las desigualdades: las nuestras son democracias burguesas que reproducen las relaciones de poder derivadas de las relaciones económicas. Mientras sigan vigentes las relaciones de poder actuales, de poco sirve ofrecer a la población el derecho a la participación política (Femia, 1993: 11-67; Schonfeld, 1971). Si es cierto que nuestro concepto de *democracia* procede de una tradición anti desigualitaria, entonces la democracia no podría cumplir su antigua encomienda.

Relacionada con la crítica anterior, Mouffe (2000) ha defendido que nuestras democracias liberales presentan una paradoja de corte histórico en tanto provienen de dos tradiciones distintas que sólo se articulan por una contingencia histórica: por un lado, el liberalismo, que defiende el Estado de derecho, los derechos humanos y el respeto a la libertad individual; por otro, la tradición democrática que está caracterizada por la igualdad, la identidad entre gobernantes y gobernados y la soberanía popular. Un primer problema con esta contingencia histórica es que las democracias liberales no serían la única manera de instanciar la democracia. Algunos, a partir de este señalamiento, han defendido que nuestro desencanto con la democracia proviene de la tradición liberal y no de la tradición democrática. Por ende, piensan, es posible defender o legitimar a la democracia optando por una democracia comunitaria (Villoro, 2007 y 2015) o por una «sociedad convivencial» (Beck, 2016), y no por una democracia liberal. No obstante, nos parece que esta crítica realiza una implicación cuestionable: piensa que el liberalismo político es indisociable del liberalismo económico. Sin embargo, al menos es lógicamente posible ser liberal en un sentido político sin ser liberal en un sentido económico. En otras palabras, es cuestionable que la democracia liberal se reduzca a una expresión del capitalismo moderno (como lo piensa Villoro, 2015: 32). Por último, desde una vena platónica, la democracia parece una forma de gobierno que da juego y papel protagónico a la multitud ignorante (Santas, 2007). ¿Por qué deberíamos dejar el gobierno a personas que carecen del conocimiento necesario para gobernar? Esto da origen a un problema de adecuación democrática: ¿cómo se puede confiar en los gobiernos democráticos para que consigan el conocimiento político adecuado cuando ellos vuelcan su autoridad en personas que carecen de dicho conocimiento? (Fuerstein, 2008: 74). En contra de esta crítica, los demócratas epistémicos han buscado revivir el Teorema del Jurado de Condorcet y otros dispositivos formales que legitimen la autoridad política de la democracia (Goodin & Spiekermann, 2018). Estos intentos de brindar razones epistémicas para legitimar o defender la democracia, aunque loables, no dejan de ser polémicos y problemáticos. Quizá Platón tuviese razón y el gobierno debería estar en manos de los que poseen el conocimiento necesario para llevar a cabo la tarea. De cualquier forma, también existen buenas razones para cuestionar la autoridad política de una posible epistocracia (Estlund, 2008: 206-222).

Desde una perspectiva histórica, actualmente vemos que las democracias contemporáneas ya no mueren necesariamente a causa de conflictos armados. Las democracias mueren más lentamente, a partir de un proceso interno de degradación de las instituciones que la posibilitan y fomentan. ¿Está la democracia en riesgo? Esa pregunta, que nunca pensamos formularnos, ahora nos la hacemos día a día. Las democracias, piensan Levitsky y Ziblatt (2018), pueden desmoronarse a causa de los gobiernos elegidos democráticamente. Muchos líderes han dinamitado las instituciones democráticas de sus países luego de haber sido electos democráticamente: es el caso de Venezuela, Georgia, Hungría, Nicaragua, Perú, Filipinas, Polonia, Rusia, Sri Lanka, Turquía y Ucrania. La principal causa de muerte de las democracias modernas comienza en las urnas. La ciudadanía suele cegarse ante la evidencia. Debido a que no hay un momento estelar en el que se lleve a cabo un golpe de estado, se declare ley marcial o se suspenda la constitución, los gobiernos nunca cruzan de manera obvia el límite que los convierte de un momento a otro en regímenes autoritarios o dictatoriales. La estrategia retórica es sumamente efectiva: la erosión de la democracia, para la mayoría, es casi imperceptible.

Es este último problema el de nuestro interés en este ensayo. Parece que las democracias carecen intrínsecamente de los medios para evitar que, democráticamente, las mayorías elijan minar la propia democracia. El planteamiento de esta paradoja, que nosotros llamaremos «paradoja contrademocrática»,⁴⁵ suele atribuírsele a Karl Popper, aunque John Stuart Mill ya había detectado esta debilidad interna de nuestras democracias. En la sección que sigue defenderemos que esta paradoja es inevitable y está presente en la democracia, para en la última sección señalar algunas herramientas de las que disponemos para defender a la democracia contra los ataques antidemocráticos.

2. La paradoja contrademocrática

Conocemos la historia. En Creta, el día del solsticio de verano, a mediados de junio, tres ancianos –un ateniense que va camino de la gruta de Zeus, el cretense Clinias de Cnosos y el lacedemonio Megilo– discuten sobre las causas del fracaso de la confederación doria y los principios de la organización estatal:

AT.- Bien, en las ciudades debe haber gobernantes pero también gobernados, pienso.

CL.- En efecto.

AT.- Ya. ¿Cuáles y cuántos serán los títulos que habilitan a gobernar y ser gobernado, tanto en las grandes ciudades o en las pequeñas como, de la misma manera, en las familias? ¿Acaso no será uno el del padre y la madre? ¿Y, en general, que los padres gobiernen a sus hijos no sería un principio correcto en todos lados?

CL.- Y mucho.

AT.- El que sigue a éste es que los nobles gobiernen a los plebeyos y, además, sigue a éstos en tercer lugar que los más viejos deben regir y los más jóvenes ser regidos.

CL.- Efectivamente.

AT.- Y cuarto, también, que los esclavos sean gobernados y que los amos gobiernen (*Leyes*, 690a-b).

Así, las *Leyes*, el diálogo tardío de Platón, es uno de los intentos más antiguos que ha llegado hasta nosotros de organizar el sistema jurídico de acuerdo con principios racionales. Y en el fragmento que acabamos de recordar, Platón se pregunta ¿quién ha de gobernar? Platón, sabemos, fue un crítico acérrimo de la democracia, a la cual consideraba una «organización política agradable, anárquica y policroma, que asigna igualdad similarmente a las cosas iguales y a las desiguales» (*República*, 558c). Dunn resume así las inquietudes platónicas con respecto a la democracia:

Platón hace muchas acusaciones contra el gobierno democrático y contra la forma de vida que se conforma a su derredor y que nace de él. En esencia lo considera un disolvente enloquecido de los valores, la decencia y el buen juicio; el gobierno de los tontos, los malvados; un ataque siempre potencialmente brutal y directo contra la posibilidad de una buena vida, vivida con otros en una escala comunitaria. El principio del gobierno democrático es la igualdad, el supuesto de que, cuando se trata de dar forma a una comunidad y ejercer poder, el juicio de todos merece tener tanto peso como el de cualquiera. Ese supuesto implica a su vez que una comunidad democrática no puede tener una forma duradera, ni nada confiable en cuanto a las maneras en que el poder se ejerce en ella (2005: 73).

Para Platón el gobierno debería estar en manos de personas con el conocimiento necesario para gobernar. Platón fue un epistócrata. No obstante, la importancia de Platón a este respecto no consistió sólo en las críticas y en las respuestas que brindaba, sino en la formulación de muchas

preguntas. La pregunta «¿quién ha de gobernar», y preguntas derivadas de ella (e.g., ¿cuál es el fundamento de la autoridad política?), guiaron la discusión filosófica durante los siglos posteriores. Y a dicha pregunta se ofrecieron innumerables respuestas: los mejores, los más sabios, el gobernante nato, quien domine el arte de gobernar, la voluntad general, la raza de los amos, los trabajadores industriales, el pueblo, etcétera.

Hasta aquí cabría interrogarse si dicha pregunta es la fundamental (o una de las fundamentales) en la filosofía política, si no hay preguntas más importantes que la antecedan y, de ser el caso, si las respuestas a estas otras preguntas que podrían ser más fundamentales determinarían o no el cauce de la respuesta sobre quién ha de gobernar.

Una concepción y aproximación a la filosofía política distintas a las platónicas fueron formuladas por John Stuart Mill en su célebre ensayo *Sobre la libertad*. Desde un inicio, Mill opone a la pregunta platónica de «¿quién ha de gobernar», esta otra: «¿qué límites deben tener las acciones de un gobierno respecto a la libertad de sus gobernados?». Mill parece percatarse de que la cuestión no es quién gobierne, sino limitar al gobierno. Así, Mill asume el liberalismo poniendo énfasis en la libertad civil por encima de la soberanía. Para Mill, aunque las acciones de los gobernantes no están determinadas totalmente por intereses egoístas, se requiere —entre otras cosas— de controles constitucionales, principalmente como un mecanismo de seguridad en contra de esos intereses egoístas. Así, independientemente de las características de los gobernantes, las leyes y las instituciones necesitan ser adaptadas, no para los hombres buenos, sino para los malos.

Concebir la pregunta «¿qué límites debe tener el gobierno y los gobernantes frente a las libertades civiles de sus gobernados» como anterior y más relevante a la pregunta «¿quién ha de gobernar», pone ya en entredicho el concepto mismo de *soberanía*. Si debemos disponer de controles sobre la autoridad del gobierno y los gobernantes, la soberanía — como mínimo— debería replantearse. En lo que sigue trataremos de delinear el liberalismo popperiano (influenciado por el liberalismo de Mill), para posteriormente sintetizar su crítica al concepto de *soberanía*, y por último señalar la relevancia de la propuesta democrática popperiana.

Karl Popper es mejor conocido por sus aportaciones a la filosofía de la ciencia y a la epistemología (contenidas principalmente en *La lógica de la*

investigación científica y en *Conjeturas y refutaciones*), que por su filosofía política (delineada principalmente en *La sociedad abierta y sus enemigos*). Sin embargo, sus posiciones políticas y sus argumentos liberales merecen aún ser discutidos con detalle.

Primero, un poco de contexto. La filosofía política de Karl Popper puede ser considerada paralela a diversas posiciones que defendió Friedrich Hayek en *El camino de la servidumbre*. Al igual que Hayek, Popper criticó fuertemente el colectivismo y realizó análisis similares respecto a los problemas que surgen de una «sociedad planeada». Popper fue uno de los fundadores de la Sociedad Mont Pelerin, en la que a sus miembros, a pesar de sus divergencias, los unía su oposición al colectivismo, fuese de izquierdas o derechas, y su liberalismo (al menos en un sentido amplio y general).

En este marco debemos entender la crítica de Popper a la teoría de la soberanía. Pero antes conviene hacer una breve síntesis de algunos aspectos presentes en el concepto de *soberanía*.

En la actualidad, suele definirse *soberanía* como la autoridad suprema dentro de un territorio. Esta definición señala ya algunos aspectos importantes del concepto. En primer lugar, que el que ostenta la soberanía posee autoridad, en particular el derecho de mandar y ser obedecido. Tal «derecho» connota legitimidad. Así, quien ostenta soberanía tiene una autoridad derivada de alguna fuente reconocida de legitimidad. En otros tiempos, dicha fuente de legitimidad se creía que derivaba a partir de la ley natural, el mandato divino, la herencia, la constitución, incluso del derecho internacional. En la actualidad, suele considerarse al cuerpo de leyes la fuente de la soberanía. Otro aspecto relevante en la definición tiene que ver con la supremacía de la autoridad. La soberanía, así, no es mera autoridad, es autoridad suprema. Un último aspecto que señala la definición es la territorialidad.⁴⁶

Ahora bien, el concepto de *soberanía* ha generado algunos problemas: en particular, referentes a quién es el que ostenta o debería ostentar la soberanía, al grado en el que la soberanía puede ser considerada absoluta, y a las diferencias y relaciones entre la soberanía interna y externa.

Al margen de estas discusiones, Popper se percató de que el concepto mismo de *soberanía* parecía implicar «no vigilancia»:

Quienes creen que la antigua pregunta [«¿Quién debe gobernar?»] es fundamental aceptan tácitamente que el poder político es «esencialmente» un poder que no debe ser vigilado. Piensan que alguien tiene el poder [...], ya sea un individuo o un cuerpo colectivo, como, por ejemplo, una clase gobernante. Y dan por sentado que quien tiene el poder puede hacer casi todo lo que le plazca y, especialmente, que puede reforzar cada vez más su poder, y con ello convertirlo a algo cercano al poder ilimitado o no sujeto a vigilancia. Suponen que el poder político, esencialmente, es soberano. Si se acepta esta suposición, entonces, en verdad la única pregunta pertinente que hay que hacer es la siguiente: «¿Quién tendrá la suprema soberanía?» (Popper, 1985: 342).

Popper señala que quien acepta este supuesto asume una teoría de la soberanía, la cual defiende implícita o explícitamente que el poder político está prácticamente exento de control y vigilancia, o que debería estarlo. Así, para los defensores de la teoría de la soberanía sólo restaría poner el poder en las mejores manos.

Contra este concepto de *soberanía*, Popper esgrime un par de argumentos: uno empírico y uno lógico. Con respecto al argumento empírico, Popper simplemente señala que ningún poder político se ha ejercido jamás sin control ni vigilancia, y que nunca podrá haber un poder político absoluto e irrestricto, por lo que una teoría de la soberanía es a lo sumo irrealista. El argumento lógico es mucho más fuerte. Su conclusión es que todas las teorías de la soberanía son paradójicas:

El hombre libre [...] puede ejercer su libertad absoluta; primero, definiendo las leyes, y en última instancia, hasta desafiando la libertad misma y clamando por un tirano. No se trata de una remota posibilidad; esto ha pasado muchas veces; y cada vez que ha sucedido ha puesto en una situación intelectual desesperada a todos los demócratas que adoptan, como la base primordial de su credo político, el principio del gobierno de la mayoría o una forma semejante del principio de la soberanía. Por una parte, el principio que han adoptado les exige oponerse a todo lo que no sea el gobierno de la mayoría y, por tanto, a la nueva tiranía; por otra parte, el mismo principio les exige que deban aceptar cualquier decisión que haya tomado la mayoría y, por tanto, aceptar el gobierno del nuevo tirano. La incongruencia de su teoría, por supuesto, debe paralizar sus acciones (Popper, 1985: 344-345).

El argumento de Popper señala que la democracia y la soberanía tomadas en conjunto son de suyo paradójicas: la mayoría puede elegir libremente la tiranía. Por ende, no puede confiarse, si se desea combatir la tiranía, de manera absoluta en el poder soberano de quien gobierna (sea éste un solo hombre, muchos, o sea la mayoría).

La democracia no es ajena a las paradojas. Una primera paradoja tiene que ver con la configuración del *demos*. Si la democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo –como lo pensó Lincoln en su Discurso de Gettysburg–, ¿quiénes forman parte del *pueblo*? La paradoja es sencilla: desde una concepción procedimental de la democracia resulta imposible configurar el *demos* democráticamente: requeriríamos un procedimiento democrático para determinar el *demos* que participaría en el procedimiento democrático para determinar el *demos*, y así sucesivamente. Otra sensación paradójica puede percibirse en la configuración de las opciones de la votación: ¿quién elige qué opciones pueden elegirse en un procedimiento democrático? O bien las elije alguien no siguiendo un procedimiento democrático, o bien se eligen democráticamente, aunque resultaría sumamente complicado manejar todas las opciones disponibles para una población amplia. Adicionalmente, que el establecimiento de las opciones en la votación se realice democráticamente no garantiza que la opción óptima esté en la agenda. En el mejor de los casos, democráticamente una población escogerá la mejor opción disponible, no necesariamente la correcta o una buena. Contra esta paradoja puede señalarse que si se da a todos los ciudadanos la oportunidad de proponer opciones para la agenda de votación, entonces –asumiendo ciertas constricciones– la pluralidad estándar de votantes debería tener una fuerte tendencia hacia una buena (si no que la mejor posible) opción. Sin embargo, nuevamente, esta posibilidad parece impracticable en cualquier población de un tamaño sustantivo. Esta impracticabilidad no sólo tiene que ver con el esfuerzo masivo requerido para que la ciudadanía valore –incluso en el nivel marginal de competencia requerida– un conjunto siempre creciente de soluciones políticas; tiene que ver también con el esfuerzo requerido para identificar con eficacia los problemas más apremiantes a los cuales propondrán soluciones. Así, parece que el establecimiento de opciones de la votación tiende fuertemente a un procedimiento no democrático (quizá epistocrático, como parece defender Jeffrey, 2017). Por último, nuestras democracias actuales presentan una paradoja entre una creciente reticencia a participar en votaciones democráticas, que suele reflejarse en el abstencionismo, y una participación ciudadana creciente a través de canales externos al gobierno democrático (Rosanvallon, 2009).

La paradoja que señala Popper, y que llamamos aquí «paradoja

contrademocrática», señala una debilidad interna a los gobiernos y procedimientos democráticos: la mayoría puede elegir la tiranía (Popper, 1995: 602-603). De esta manera, la democracia carece de mecanismos internos al propio procedimiento democrático para bloquear cualquier intento de minar la propia democracia. Esta paradoja está relacionada con otras dos paradojas expuestas por Popper: la paradoja de la libertad y la paradoja de la tolerancia. En los tres casos, lo que Popper enfatiza es que «[c]uando se llevan a sus extremos, la libertad, la tolerancia y la democracia llevan consigo su propia negación. La libertad absoluta conduce a la opresión, la tolerancia completa a la intolerancia y la democracia pura a la tiranía» (Rijpkema, 2012: 93).

La propuesta popperiana, frente a la paradoja, resulta al menos interesante, pues queda pendiente demostrar si es posible una teoría del control democrático que esté libre de la paradoja:

Quien acepte el principio de la democracia [*i.e.*, crear, desarrollar y proteger instituciones políticas que eviten la tiranía] [...] no buscará en el resultado de las votaciones democráticas la expresión autorizada de lo justo o lo correcto. Si bien acatará, para que puedan funcionar bien las instituciones democráticas, una decisión de la mayoría, se sentirá libre para combatir por medios democráticos incluso esta decisión mayoritaria, y para trabajar con el propósito de revisarla (Popper, 1985: 348).

Así, para Popper, la democracia es incompatible con la soberanía: democracia con soberanía darían lugar a la tiranía de las mayorías. En última instancia, Popper es cercano a Jouvanel y a Maritain, quienes creen que incluso deberíamos abandonar definitivamente el concepto. La posibilidad del disenso, y los mecanismos para atacar las decisiones de la mayoría, serán los únicos medios para combatir la tiranía y los malos gobiernos. No obstante, Popper no resuelve el problema central, y cree que es irresoluble: «no existe un método a prueba de tontos para evitar la tiranía» (1985: 348). Y seguramente tenía razón.

3. Los guardianes de la democracia

Frente a la paradoja contrademocrática, el desencanto y la desconfianza con la democracia pueden ser más bien positivas. Si dicha desconfianza y desencanto nos hacen vigilar permanentemente a nuestros gobernantes iremos por buen camino. Rosanvallon (2009) considera que, aunque la

soberanía en una democracia reside en el pueblo, el poder político debe ser distribuido, vigilado y controlado de diversas formas. La desconfianza con la democracia como forma de gobierno tiene al menos dos causas: una que tiene su origen en la tradición liberal, y otra que tiene su origen en la tradición democrática. Desde la tradición liberal, una preocupación permanente ha sido limitar el poder de los gobernantes y proteger las libertades civiles de los ciudadanos frente a las posibles invasiones del poder público. Para los liberales, la democracia debe implicar una sospecha permanente hacia los poderes políticos. Desde Mill se ha pensado que los controles constitucionales son la manera idónea para proteger a los individuos de los posibles excesos del gobierno. No obstante, como ha señalado Dworkin, el control de constitucionalidad tienen un cierto tufo antidemocrático: «¿Deberían jueces no electivos tener la facultad de negar a la mayoría lo que ésta auténticamente quiere y sus representantes, elegidos como es debido, han sancionado?» (2011: 480).

Desde la tradición democrática se requiere velar porque el poder sea fiel a sus compromisos, pues se teme que, una vez elegidas, las autoridades se comporten de manera poco idónea. Por esta razón se busca que la ciudadanía vigile permanentemente a sus gobernantes y a sus instituciones. Para que esto sea posible es necesaria la transparencia: el actuar institucional a plena luz (*au grand jour*, decía Maurice Joly) de la ciudadanía. Dice Bobbio: «La democracia es idealmente el gobierno de un poder visible, es decir, el gobierno cuyos actos se realizan ante el público y bajo la supervisión de la opinión pública» (2011: 27). No obstante, el exceso de transparencia gubernamental no excluye desventajas (Innerarity, 2017). Rosanvallon llama a ésta la «democracia del control»: «Se trata de una serie de mecanismos, rutinas y expedientes que vigilan, denuncian, califican e influyen sobre la reputación de quienes ejercen el poder público. Es una sombra permanente y necesaria que acompaña el accionar de las instituciones, una fórmula de control [...] que modula y modela su actuar» (Woldenberg, 2015: 26). Adicionalmente al control, Rosanvallon considera la obstrucción (los rechazos están en la base misma del arreglo democrático, las coaliciones negativas son más fáciles de organizar que las mayorías positivas, y producen resultados tangibles y visibles) y la judicialización (amparos, controversias constitucionales y acciones de inconstitucionalidad) como mecanismos contrademocráticos.

Por último, Levitsky y Ziblatt (2018) consideran que los partidos políticos juegan un papel determinante ante la debilidad democrática expresada en la paradoja popperiana. En primer lugar, construyen un test de autoritarismo, a partir de los avances del politólogo Juan Linz: un test que permita a la ciudadanía detectar a potenciales líderes autoritarios a falta de un récord antidemocrático. Para Levitsky y Ziblatt, deberíamos preocuparnos cuando un político: 1) rechace, con palabras o acciones, las reglas del juego democrático; 2) rechace la legitimidad de sus oponentes; 3) tolere o fomente la violencia; o 4) indique su voluntad de restringir las libertades civiles de sus oponentes, incluso de los medios de comunicación (2018: 23-24). ¿Qué políticos suelen arrojar positivo en el test? Levitsky y Ziblatt son claros al respecto:

Un político que cumple incluso uno de estos criterios es motivo de preocupación. ¿Qué tipos de candidatos tienden a dar positivo en una prueba de fuego para el autoritarismo? Muy a menudo, los forasteros populistas lo hacen. Los populistas son políticos antisistema, figuras que, afirmando representar la voz de «la gente», libran una guerra contra lo que describen como una élite corrupta y conspiradora. Los populistas tienden a negar la legitimidad de los partidos establecidos, atacándolos como antidemocráticos e incluso antipatrióticos. Les dicen a los votantes que el sistema existente no es realmente una democracia, sino que ha sido secuestrado, corrompido o manipulado por la élite. Y prometen enterrar a esa élite y devolver el poder a «la gente». Este discurso debe tomarse en serio. Cuando los populistas ganan las elecciones, a menudo asaltan las instituciones democráticas. En América Latina, por ejemplo, de los quince presidentes elegidos en Bolivia, Ecuador, Perú y Venezuela entre 1990 y 2012, cinco eran forasteros populistas: Alberto Fujimori, Hugo Chávez, Evo Morales, Lucio Gutiérrez y Rafael Correa. Los cinco terminaron debilitando las instituciones democráticas (2018: 22).

La propuesta de Ziblatt y Levitsky no termina con un estudio histórico detallado de cómo estos criterios debieron levantar las señales de alarma en democracias europeas o latinoamericanas. Para ellos, la responsabilidad de filtrar y arrinconar a los autoritarios no es responsabilidad directa de la ciudadanía, sino de los partidos políticos: los *guardianes de la democracia*. Así, es responsabilidad de los partidos distanciar a los extremistas de entre sus filas, resistiendo a la tentación de nominarlos a pesar de su potencial para ganar votos. En segundo lugar, los partidos pueden erradicar a los extremistas en las bases de sus propias filas. En tercer lugar, los partidos pueden evitar todas las alianzas con partidos y candidatos antidemocráticos.

En cuarto lugar, pueden aislar sistemáticamente, más que legitimar, a los extremistas. Para ello, deben evitar actos que «normalicen» o provean de respetabilidad pública a las figuras autoritarias. Finalmente, dado el caso de que una persona autoritaria llegue a las boletas el día de la elección, los partidos democráticos deberían aliarse para combatir a la figura antidemocrática. Para Levitsky y Ziblatt, siempre será preferible una alianza con los moderados del espectro ideológico contrario que con los extremistas del propio extremo ideológico, si deseamos defender la democracia:

[...] cada vez que los extremistas emergen como contendientes electorales serios, los partidos mayoritarios deben forjar un frente unido para derrotarlos. Para citar a Linz, deben estar dispuestos a ‘unirse a oponentes ideológicamente distantes pero comprometidos con la supervivencia del orden político democrático’. En circunstancias normales, esto es casi inimaginable [...]. Los seguidores de cada partido se enfurecerían ante esta aparente traición a sus principios. Pero en tiempos extraordinarios, el liderazgo valiente del partido significa poner la democracia y el país antes del partido y expresar a los votantes lo que está en juego. Cuando un partido o un político que da positivo en nuestra prueba de fuego surge como una amenaza electoral seria, hay poca alternativa. Los frentes democráticos unidos pueden evitar que los extremistas ganen el poder, lo que puede significar salvar una democracia (2018: 26).

Debido a las debilidades propias de la democracia, expresadas en la paradoja contrademocrática, debemos fomentar cualquier medio y mecanismo contrademocrático que nos permita defender la democracia misma. Si Popper tenía razón, y no existe un método a prueba de tontos contra la tiranía, no debería asustarnos que estos medios y mecanismos compliquen el funcionamiento de la democracia. Coincidimos con Woldenberg: «No se trata de elementos ajenos, de apariciones impostadas, sino de fórmulas propias de un régimen de gobierno que intenta conjugar la soberanía popular y la vigilancia permanente sobre los gobernantes. Así, más vale aprender a vivir en ese laberinto» (2015: 28).

Referencias

- Astorga, Omar (2017), «Soberanía», en Pereda, C. (ed.), *Diccionario de justicia*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, pp. 484-487.
- Beck, Humberto (2016), *Otra modernidad es posible. El pensamiento de Iván Illich*, Barcelona, Malpaso Ediciones.
- Bobbio, Norberto (2011), *Democracia y secreto*, Ariella Aureli & José

- Fernández, trads., Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Dunn, John (2005), *Libertad para el pueblo. Historia de la democracia*, Víctor Altamirano, trad., Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Dworkin, Ronald (2011), *Justicia para erizos*, Horacio Pons, trad., Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Estlund, David, M. (2008), *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press.
- Femia, Joseph V. (1993), *Marxism and Democracy*, New York, Oxford University Press.
- Fuerstein, Michael (2008), «Epistemic Democracy and the Social Character of Knowledge», *Episteme*, 5(1): 74-93.
- Gallie, Walter B. (1955-1956), «Essentially Contested Concepts», *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 56: 167-198.
- Goodin, Robert E. & Spiekermann, Kai (2018), *An Epistemic Theory of Democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- Harari, Yuval N. (2018), *21 Lessons for the 21st Century*, New York, Spiegel & Grau.
- Held, David (1995), *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge, Polity Press.
- Innerarity, Daniel (2017), «The Improvement of Democracy through Transparency and Its Limits», *International Journal of Philosophy*, 5(5): 44-49.
- James, Aaron (2016), *Assholes: A Theory of Donald Trump*, New York, Doubleday.
- Jeffrey, Anne (2017), «Limited Epistocracy and Political Inclusion», *Episteme*: 1-21.
- Levitsky, Steven & Ziblatt, Daniel (2018), *How Democracies Die*, New York, Crown.
- Mouffe, Chantal (2000), *The Democratic Paradox*, New York, Verso.
- Nussbaum, Martha C. (2018), *The Monarchy of Fear: A Philosopher Looks at Our Political Crisis*, New York, Simon & Schuster.
- Platón (1982), *Diálogos VII. Leyes (Libros I-V)*, Francisco Lisi, trad., Madrid, Gredos.
- Platón (1986), *Diálogos VI. República*, Conrado Eggers Lan, trad., Madrid, Gredos.

- Popper, Karl (1985), *Popper. Escritos selectos*, David Miller (comp.), Sergio René Madero, trad., Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Popper, Karl (1995), *The Open Society and Its Enemies*, London, Routledge.
- Rijkema, Bastiaan (2012), «Popper's Paradox of Democracy», *Think*, 32(11): 93-96.
- Rosanvallon, Pierre (2009), *Counter-Democracy: Politics in an Age of Distrust*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Runciman, David (2018), *How Democracy Ends*, New York, Basic Books.
- Santas, Gerasimos (2007), «Plato's Criticisms of Democracy in the *Republic*», *Social Philosophy and Policy*, 24(2): 70-89.
- Schonfeld, William R. (1971), «The Classical Marxist Conception of Liberal Democracy», *The Review of Politics*, 33(3): 360-376.
- Snyder, Timothy (2017), *On Tyranny: Twenty Lessons from the Twentieth Century*, New York, Tim Duggan Books.
- Villoro, Luis (2007), *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis (2015), *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Woldenberg, José (2015), *La democracia como problema (un ensayo)*, Ciudad de México, El Colegio de México/UNAM.
- Woldenberg, José (2017), *Cartas a una joven desencantada con la democracia*, Ciudad de México, Sexto Piso.

Agradecimientos

Este trabajo se enmarca en los proyectos de investigación «Epistemología aplicada» (PIF 18-2) y «Democracia y conocimiento» (PIF 18-3), financiados por la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Deseamos agradecer de manera especial a Marc Jiménez Rolland por sus comentarios y sugerencias a este texto.

7. Conocimiento y justificación en la epistemología democrática

Marc Jiménez Rolland

1. Introducción: democracia epistémica y legitimidad política

¿Cómo se evalúa la elección de un determinado procedimiento para decidir colectivamente? ¿Bajo qué condiciones puede decirse que esta elección es correcta, legítima o defendible? Estas preguntas capturan parte importante de lo que está en juego al hablar de ‘legitimidad política’ (Peter, 2017). En efecto, una manera de justificar el ejercicio del poder coercitivo y la creación de la autoridad política (o quizá, una forma de defender,⁴⁷ o por lo menos sancionar, la autoridad política existente) consiste en señalar que el procedimiento empleado para la toma de decisiones colectivas dentro de algún tipo de organización política es –en un sentido importante– ya sea ‘óptimo’, o bien ‘superior’ o al menos ‘no inferior’ a los procedimientos asociados con otras alternativas políticas. Varios rasgos de los diversos procedimientos resultan prominentes en su evaluación. Algunos de estos rasgos parecen estar relacionados con lo que suele denominarse ‘bienes epistémicos’: el conocimiento, la creencia verdadera, la creencia racional, la comprensión o entendimiento y nociones afines.

Para ilustrar este punto, considérese el siguiente ejemplo, al que aludiré en varias secciones del ensayo. Supongamos que cierto grupo enfrenta una situación ante la que debe tomarse una decisión. Digamos que dentro de un grupo laboral, que se compone de cien personas, debe determinarse qué hacer frente a la situación de uno de sus miembros, al que llamaré ‘Lic. Chávez’, a quien se ha acusado de incurrir en irregularidades que podrían considerarse actos criminales. Como suele ocurrir, existen desacuerdos entre los miembros de este grupo acerca de *qué* curso de acción *es preferible* y *qué tan deseables* serían las consecuencias. Además, distintos miembros poseen diversos *fragmentos de información sobre hechos* relevantes para esta situación (e.g., ¿qué hizo el licenciado Chávez y qué

especifican las disposiciones legales al respecto?, ¿qué pasos son requeridos para efectuar una denuncia?, ¿cómo afectará el hecho de presentar una denuncia al grupo laboral?). Aunque la mayor parte de los miembros lo ignora y ninguno de ellos dispone de esta información en su totalidad, asúmase que los *hechos* son los siguientes: lo que hizo el Lic. Chávez claramente viola disposiciones legales, hay un proceso para presentar la denuncia ante las autoridades y el efecto de presentarla promoverá intereses del grupo: su desempeño (*e.g.*, la incompetencia y holgazanería del Lic. Chávez socavan los esfuerzos laborales del grupo), su reputación (*e.g.*, que la denuncia se presente por parte del grupo y no externamente se interpretará como un acto de honestidad) y otros estímulos (*e.g.*, permitirá acceder a beneficios que no podrían solicitarse sin exponerse a una denuncia externa). Supongamos adicionalmente que no existe una estructura claramente definida a la que los miembros de este grupo deban ceñirse para tomar esta decisión.

Ante este escenario, ¿qué alternativas existen para tomar una decisión? Centremos nuestra atención en sólo algunas de ellas, burdamente caracterizadas. (I) *Epistarquía*: el mejor informado de los miembros toma la iniciativa y, sin consultar al resto del grupo, elige una decisión por todos a partir de la información con la que cuenta. (II) *Epistocracia*: varios miembros del grupo, que poseen fragmentos cruciales de información relevante, se reúnen y, sin considerar al resto del grupo, deciden el curso de acción a emprender empleando la información de la que disponen. (III) *Democracia epistémica*: todos los miembros del grupo, entre quienes está distribuida toda la información disponible, se reúnen y optan por una decisión empleando dicha información.

Las anteriores no son, por supuesto, todas las maneras en que puede tomarse una decisión colectiva sobre el ejemplo propuesto. La decisión podría efectuarse por medio de un dispositivo aleatorio (*e.g.*, una moneda o un dado) a cuyos resultados se asocian de alguna manera las opciones de elección. También podría realizarse de una manera que no involucre crucialmente información, sino sólo otros factores como el aprecio o aversión hacia el Lic. Chávez. Por otra parte, incluso si restringimos nuestra atención a los procedimientos esbozados en el párrafo anterior, varios aspectos de cada uno de ellos no están completamente descritos. En todos ellos es posible distinguir entre varias maneras de representar el *problema*

de decisión (¿cuáles son las opciones?): puede considerarse como un problema binario, que sólo involucra las alternativas (i) denunciar al Lic. Chávez o (ii) no denunciarlo; pero esta misma elección puede representarse en un número más amplio de cursos de acción, como ya sea (i) denunciar al Lic. Chávez, o bien, sin denunciarlo: (ii) excluirlo del grupo, (iii) imponerle sanciones dentro del grupo, (iv) limitar sus actividades para reducir la vulnerabilidad del grupo, (v) ofrecerle estímulos para que resuelva su situación legal o (vi) no hacer absolutamente nada al respecto. Adicionalmente, con respecto a ‘*epistocracia*’ y ‘*democracia epistémica*’ surgen cuestiones suplementarias sobre *qué miembros toman parte efectiva en la decisión* (e.g., todos o sólo algunos, de los que poseen información o de los que pertenecen al grupo) y *de qué manera se incorpora la información que poseen* en el procedimiento de decisión (e.g., mediante voto equitativo o ponderado sin intercambio de información, a través de la deliberación hasta obtener unanimidad, a través de una votación mayoritaria tras un proceso de deliberación). ¿Cuál, si acaso alguno, de estos procedimientos es correcto, legítimo o defendible a partir de sus rasgos epistémicos?

Suele denominarse ‘epistemología democrática’ al campo de investigación que se ocupa de cómo los bienes epistémicos se manifiestan dentro de las democracias (un amplio e impreciso conjunto de formas de organización política). Un grupo de respuestas a la pregunta sobre la legitimidad de la autoridad política sostiene que las instituciones democráticas y las decisiones tomadas al interior de ellas están justificadas (o pueden ser sancionadas) debido que la democracia —en alguna o varias formas de especificar este tipo de organización política— es epistémicamente óptima, superior o no inferior a otras formas de gobierno. Llamaré al conjunto de estas respuestas ‘democracia epistémica’. La democracia epistémica sostiene, «para decirlo sin rodeos, [que] la democracia [...] en filosofía política es la alternativa correcta, puesto que la democracia [...] en epistemología es la alternativa correcta» (Misak, 2004: 15).⁴⁸

La tesis de la democracia epistémica resulta sorprendente, pues históricamente las críticas más acérrimas a las instituciones y decisiones democráticas enfatizan que las democracias extienden el ejercicio de la autoridad política hacia individuos que claramente carecen del

conocimiento y la racionalidad necesarios para el adecuado gobierno de las sociedades. [Para hacer vívida esta preocupación, considérese qué ocurriría en nuestro ejemplo al combinar equitativamente los votos sin intercambiar información cuando noventa de los participantes ignoran algunos de los hechos involucrados]. No obstante, los demócratas epistémicos han explorado un arsenal de consideraciones (que van desde la epistemología social, la teoría de agregación de juicios y la teoría de la elección social hasta la teoría de la argumentación) que parecen inclinarse en favor de los procedimientos democráticos frente a otras alternativas en lo concerniente a varios bienes epistémicos.

En este ensayo me propongo presentar algunos de los argumentos más impresionantes a favor de la democracia epistémica. Pese a su gran atractivo, intentaré mostrar que estos argumentos son incapaces de respaldar dicha tesis: no brindan razones para considerar que la democracia *es* epistémicamente superior (o equiparable) a algunas alternativas políticas no democráticas. Una posible reacción ante este panorama es considerar el siguiente dilema: o bien deberíamos adoptar *otras formas de organización política (epistémicamente superiores)* o bien habría que centrar nuestra atención en *otras maneras (no epistémicas) de justificar la autoridad democrática*. Aunque ambas alternativas merecen y han recibido amplia atención en la investigación contemporánea, no recomendaré ninguna de ellas. En su lugar, sugeriré que, sin exigir una transformación radical de nuestras formas de organización política, la epistemología democrática ofrece valiosas lecciones de sobre cómo optimizar, en nuestra situación, instituciones y procedimientos de toma de decisiones. Pese a que muchas nuevas preguntas se desprenden de esta forma de afrontar el problema —y la plausibilidad de lo que sugiero depende de cuáles sean las respuestas específicas a ellas—, no intentaré responderlas aquí. Me limitaré a señalar que hay espacio de maniobra para no capitular ante alguno de los cuernos del dilema.

La estructura del ensayo es la siguiente. En la sección 2, distinguiré algunas formas muy generales de evaluar procedimientos de toma de decisión colectiva. A continuación, argumentaré en la sección 3 que, en lo que concierne a formas de organización política, un factor importante en la evaluación de tales procedimientos involucra asuntos fácticos sobre los cuales puede aspirarse a obtener ciertos bienes epistémicos. En la sección 4

presentaré algunos de los argumentos más importantes a favor de que la democracia es defendible o legítima a partir de consideraciones sobre algunos de estos bienes epistémicos. En la sección 5 reuniré algunas de las objeciones sobre la aplicabilidad de dichos argumentos y ofreceré argumentos independientes en contra de la democracia epistémica. Finalmente, en la sección 6 defenderé que, aunque no ofrece un cheque en blanco para declarar nuestras alianzas a favor de la democracia, la epistemología democrática puede desempeñar un papel significativo en la legitimación de ciertas formas de organización colectiva que podrían denominarse ‘democráticas’.

2. La evaluación de procedimientos de toma de decisión colectiva

Al evaluar procedimientos de toma de decisión colectiva (algunos de los cuales están estrechamente asociados a formas específicas de organización política) puede considerarse únicamente si poseen *rasgos inherentemente deseables*, al margen de cuáles sean los resultados de su implementación (si son, *e.g.*, ‘equitativos’ o ‘incluyentes’). Alternativamente, también es posible que la evaluación se efectúe únicamente *en términos de los resultados* de emplear uno de tales procedimientos, quizá a partir de su comparación con los de otros (posibles) métodos de toma de decisión (si producen decisiones que son, *e.g.*, moral o epistémicamente ‘correctas’ o ‘mejores’). Finalmente, una tercera opción consiste en considerar (ponderándolos de alguna manera) *rasgos inherentes* de los procedimientos *en combinación* con características de los *resultados* que producen o son propensos a producir. Llamaré a la primera de estas formas de evaluación de procedimientos ‘intrínseca’, a la segunda ‘instrumental’ y a la tercera ‘combinada’.

En la discusión subsiguiente asumiré que la evaluación de procedimientos de toma de decisión colectiva no es puramente intrínseca, es decir: no depende únicamente de rasgos inherentemente deseables del procedimiento, al margen de sus resultados. A favor de esta suposición, puedo presentar dos razones. La primera es que sería sumamente extraño que prefiriésemos un procedimiento de toma de decisión, por muy loable que sea su valor no instrumental, a pesar de que sistemáticamente produce resultados deleznable tanto a corto como a mediano y largo plazo. Es por

ello que «pocos teóricos niegan que las instituciones políticas deben ser al menos en parte evaluadas en términos de los resultados de tener esas instituciones» (Christiano, 2015: 86). La segunda razón es que en la atribución de valor intrínseco a ciertos rasgos de un procedimiento de decisión a menudo influyen juicios sobre su valor instrumental, de modo que «[...] nuestras convicciones de que éste o aquel procedimiento es intrínsecamente justo (*fair*) o injusto están guiadas por evaluaciones de las consecuencias probables o seguras de seguir ese procedimiento» (Arneson, 2003: 130). Aunque considero que sus argumentos son sugerentes y simpatizo con su posición, a diferencia de Richard Arneson (1993 y 2003), no pretendo extraer de lo anterior la conclusión de que la evaluación de procedimientos de toma de decisiones pueda o deba ser puramente instrumental. Sin embargo, sí asumo que, incluso si el valor instrumental no es todo lo que se requiere para avalar la legitimidad de, o defender, un procedimiento de toma de decisiones, este tipo de valor –quizá acompañado de otros rasgos intrínsecamente meritorios– desempeña un papel crucial en su evaluación.

Una consecuencia de asumir que la evaluación de un procedimiento es puramente instrumental es que «[...] si ha de justificarse [...] por referencia a su capacidad de obtener cierto[s] fin[es] [...], debemos inferir que cuando [...] no logra obtener estos fines pierde su legítimo derecho a reclamar autoridad» (Schwartzberg, 2015: 199). Aunque de forma mitigada, algo como lo anterior es también aplicable a la evaluación combinada de valor instrumental e intrínseco: si un procedimiento se justifica por referencia a su capacidad de obtener ciertos fines combinada con su valor intrínseco (ponderado), entonces pierde su derecho a proclamar legitimidad si no logra obtener esos fines o si el resultado de combinar los que obtiene con el valor intrínseco del procedimiento no es superior o equiparable al de otras alternativas. De este modo, la cuestión de si un procedimiento de toma de decisión colectiva puede ser defendido, o es legítimo, como forma de organización política depende –al menos en parte– de considerar sus resultados y quizá contrastarlos con los de otros métodos de toma de decisión colectiva.

En este punto se vuelve prominente la cuestión de cuáles son los rasgos de los resultados en función de los que un procedimiento de toma de decisión ha de ser evaluado, pues los veredictos sobre la evaluación

instrumental pueden variar dependiendo del *tipo de características* que sea de interés contrastar. Diversas consideraciones pueden reclamar su derecho a una posición al ponderar los resultados de un procedimiento de toma de decisión. Atender a rasgos morales de los resultados de un procedimiento nos lleva a considerar si las decisiones que produce son ‘justas’ o promueven el ‘bien común’, entre otros posibles factores. Las características prácticas de los resultados nos inclinan a sopesar, entre otras cosas, si el procedimiento es ‘eficaz’, tanto en términos de análisis costo-beneficio como en función de su capacidad para producir decisiones en una escala temporal aceptable. Aunados a éstos, hay rasgos epistémicos de los resultados de procedimientos de toma de decisión que deben tomarse en cuenta al evaluarlos. O al menos eso me propongo argumentar en la siguiente sección.

3. Aspectos fácticos y bienes epistémicos en la toma de decisiones

Sin negar que otras dimensiones sean relevantes para la evaluación instrumental de los procedimientos de toma de decisión colectiva, poco diré sobre ellas en lo que sigue⁴⁹ y la discusión se centrará en rasgos puramente epistémicos de los resultados de procedimientos de toma de decisión. Sostendré que por lo menos dos de estos rasgos deben ocupar un lugar prominente al evaluar los resultados de un procedimiento de toma de decisión, especialmente cuando se encuentra encarnado dentro de una forma de organización política.

Considerados de manera abstracta e idealizada (*e.g.*, List, 2011: 265-272), los procedimientos de toma de decisión colectiva pueden ser descritos como *funciones* que (sistemáticamente) convierten ciertos *insumos individuales* (actitudes intencionales, como creencias y preferencias, de los miembros del grupo) en *productos grupales* (‘actitudes’ intencionales del grupo,⁵⁰ o algo que desempeñe una función similar). En sus representaciones formales, cualesquiera que sean los rasgos adicionales que deseen modelarse en la transición de insumos a productos pueden considerarse secundarios a la caracterización de los procedimientos mismos. Sin embargo, esto no debería oscurecer el hecho de que, cuando son incorporados en una forma de organización política (como la democracia), algunos de estos rasgos pueden ser parte esencial de lo que los

caracteriza como procedimientos *de decisión* y, así, su papel en la evaluación puede ser claramente protagónico.

Para ilustrar esto, retomaré algunos aspectos del ejemplo presentado en la introducción. El problema que enfrenta nuestro grupo consiste en determinar *qué hacer* frente a la situación del Lic. Chávez, que ha sido acusado de incurrir en presuntos actos criminales. Sin importar mediante qué procedimiento se llegue a ella, la decisión del grupo sobre qué curso de acción adoptar *puede ser defectuosa* de varias maneras. Como espero resulte evidente, sería una decisión ‘*incorrecta*’ o ‘*errónea*’ si se opta por no denunciar al Lic. Chávez (en cualquiera de las modalidades de esta decisión); después de todo, hay *hechos* sobre lo que hizo y sobre las disposiciones legales que determinan que constituye un crimen, además *de hecho* existe un proceso para presentar la denuncia y, finalmente, es *un hecho* que denunciarlo promovería los intereses (de los miembros) del grupo. Por otra parte, incluso si fuese correcta, la decisión de denunciar al Lic. Chávez sería ‘*irracional*’ o ‘*injustificada*’ si, *e.g.*, el único factor determinante fuese la profunda repulsión que inspira el Lic. Chávez. Incluso si esta motivación encamina la decisión en una dirección que es ‘fiel a los hechos’, resulta impotente para ajustar los detalles finos de la acción asociada a ella: no contribuye a respaldar la culpabilidad del Lic. Chávez, no brinda orientación sobre cómo efectuar la denuncia, ni avala por sí sola la confianza en que este curso de acción tendrá consecuencias preferibles por encima de la(s) alternativa(s).

Los dos grupos de *defectos* de las decisiones descritas en el párrafo anterior pueden claramente asociarse a la carencia de algunos bienes epistémicos. La decisión de no denunciar al Lic. Chávez es incorrecta en un sentido epistémico porque *yerra sobre hechos* acerca de cómo son las cosas, qué puede hacerse y cuáles serán los resultados. De esta manera, su resultado es algo que *no llega a ser conocimiento* porque no es verdadero. La decisión de denunciar al Lic. Chávez basada en el desprecio a su persona es injustificada en un sentido epistémico porque su resultado no ofrece bases que puedan orientar la acción que se desprende de esa decisión. De esta manera, produce actitudes que *no son racionales* porque no guían la conducta intencional.⁵¹ Pese a que la simplicidad del ejemplo ofrece una base muy pobre para una generalización, ofreceré argumentos independientes para considerar que los resultados de todo procedimiento de

decisión colectiva pueden evaluarse tomando en cuenta (al menos) dos bienes epistémicos: el *conocimiento* y la *justificación*.

La razón más general para sostener que los bienes epistémicos están involucrados en la evaluación de los resultados de todo procedimiento de decisión es que las *decisiones*, en el único sentido en el que importan para las formas de organización política (e incluso para la deliberación individual), son *compromisos para la acción*. Las acciones, por su parte, dependen de estados cuyo contenido involucra asuntos fácticos. Algunos de estos estados (*i.e.*, las creencias) pueden evaluarse de acuerdo con dimensiones epistémicas, en tanto podemos esperar, al menos sobre algunas, que ejemplifiquen ‘bienes epistémicos’.⁵² Puesto que «nuestras acciones dependen tanto causal como normativamente de nuestras creencias» (Coady, 2017: 58), los rasgos epistémicos de estas creencias son relevantes para la evaluación de procedimientos de toma de decisiones de las cuales resultan.

En toda acción intervienen creencias cuyo contenido involucra (al menos alguno de los siguientes) asuntos fácticos: cómo son las cosas, qué cursos de acción pueden emprenderse y cuáles serán sus consecuencias.⁵³ Una de las dimensiones bajo las cuales evaluamos los resultados de procedimientos de toma de decisión se relaciona con la *corrección* o *verdad* del contenido de estas creencias. El éxito de la acción está estrechamente asociado a la verdad de las creencias que la producen. Aunque una acción emprendida a partir de creencias falsas puede resultar exitosa, si una acción *no es exitosa*, esto se debe a que *al menos una de las creencias involucradas en su producción es falsa*. De este modo, nos importa que las creencias producidas por un procedimiento sean *verdaderas*, pues tal rasgo promueve el éxito de la acción. En la medida en que esto es así, nos importa también que esas creencias sean *fiabiles* (*i.e.*, que sean generadas por un proceso que produce más verdades que falsedades) para que su verdad y el éxito de la acción correspondiente no sean fortuitos. Así, el *conocimiento* (o algo que satisface algunos de sus rasgos más importantes: la *creencia verdadera producida fiablemente*)⁵⁴ es instrumentalmente valioso en la evaluación de los resultados de un procedimiento de toma de decisión.

El contenido de las creencias involucradas en la acción desempeña también otro papel en su producción. En la medida en que su contenido puede entrar en relaciones inferenciales con el de otros estados psicológicos

(e.g., con otras creencias, pero también con preferencias o deseos), las creencias pueden ellas mismas ser *hechos que producen causalmente* la acción. Aunque una acción puede ser emprendida a partir de creencias que no están inferencialmente vinculadas con ella a través de otros estados psicológicos, si una acción *no es racional*, esto se debe a que *al menos una de las creencias involucradas no se vincula inferencial y causalmente con su producción*. De este modo, nos importa que las creencias involucradas en las decisiones sean *causalmente relevantes para la acción*, pues esto promueve la coordinación específica requerida para su realización. Así, en la evaluación de un procedimiento de toma de decisión, la *justificación* (o la coordinación inferencial del contenido de las creencias)⁵⁵ es también instrumentalmente valiosa.

El resultado de la discusión precedente es que (al menos) dos rasgos asociados a bienes epistémicos son relevantes para la evaluación de procedimientos de toma de decisiones, especialmente cuando éstos son incorporados en formas de organización política. Puesto que bajo esas condiciones dichos procedimientos aspiran a producir *decisiones* (i.e., compromisos para la acción), pueden evaluarse en función de si algunos de sus resultados constituyen *conocimiento* (o ‘creencias verdaderas producidas de manera fiable’ que promuevan el éxito de la acción) y exhiben *justificación* (i.e., vínculos inferenciales relevantes para la producción de la acción). Desde esta perspectiva, cualquier legitimación o defensa instrumental de una forma de organización política debería tomar en cuenta las fortalezas y debilidades epistémicas de los resultados que producen los procedimientos de toma de decisiones que emplea.

4. Las (presuntas) ventajas epistémicas de la democracia

Una de las bifurcaciones en el debate contemporáneo en torno a la legitimidad política de la democracia (como un conjunto de formas de organización política que podría caracterizarse a partir de ciertos procedimientos de toma de decisiones) explora si ésta ofrece resultados distintivamente epistémicos superiores o equiparables frente a los de otras alternativas políticas. La democracia epistémica sostiene que es así. Lo que resulta sorprendente de esta tesis es que (como ha sido reconocido históricamente), por diseño, los procedimientos de toma de decisión

democráticos toman como *insumos* las actitudes intencionales (en especial, para nuestro caso, las creencias) de individuos que (en su mayoría) carecen de los bienes epistémicos descritos en la sección anterior sobre cuestiones relativas al tipo de problemas que atañen al adecuado gobierno de las sociedades. Afirmar que aun así sus resultados son *productos* (‘actitudes’ o sus análogos funcionales para grupos) epistémicamente meritorios se acerca a dar crédito a un acto mágico de transmutación, que transforma en el imaginario popular a turbas confundidas e ignorantes en ‘sabias’ multitudes (Surowiecki, 2004) o en ‘muchedumbre’ inteligente (Rheingold, 2002). Sin embargo, para avalar esta tesis sin artilugios ni prestidigitación, quienes defienden la democracia epistémica han desarrollado impresionantes modelos (en buena medida inspirados en algunos resultados formales) que pueden someterse –en cierta medida– a escrutinio empírico. Comentaré brevemente estos modelos y los resultados formales de los que extraen su inspiración en algunas de sus variantes contemporáneas de mayor interés.⁵⁶

Por el momento, dejaré abierta la cuestión de qué procedimientos de toma de decisión colectiva cuentan como formas de organización política ‘democráticas’ (volveré a este asunto en la sección 5). Lo que puede señalarse a favor de quienes suscriben la democracia epistémica es que aquellos procedimientos que se aducen en apoyo de esta tesis parecen serlo indiscutiblemente, en tanto consideran la *inclusión equitativa* de los miembros de la ciudadanía en la toma de decisiones. Tales procedimientos suelen ser «[...] agregativos y deliberativos, en una variedad de formas tanto separadas como combinadas» (Swartzberg, 2015: 196). El ejemplo paradigmático de un procedimiento agregativo es la decisión por voto mayoritario; los procedimientos deliberativos, por su parte, se caracterizan por el intercambio de información entre los participantes a través del debate público (estructurado). En esta sección presentaré los argumentos a favor de que las democracias promueven la obtención de bienes epistémicos considerando primero procedimientos puramente agregativos y luego algunos puramente deliberativos. Aunque coinciden en la conclusión de que «el gobierno de los muchos es epistémicamente superior a cualquier versión del gobierno de los pocos» (Landemore, 2013: 166), en la sección 5 discutiré algunas dificultades en su aplicación y ciertos desafíos que se presentan al explorar posibles combinaciones de ambos.

4.1 Conocimiento en la democracia como agregación

De que la mera recopilación de las actitudes *produce fiablemente resultados correctos* (e.g., creencias verdaderas) parece dar testimonio un célebre resultado que Marie-Jean Antoine Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet, expuso en su *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix*, de 1785. Una demostración formal del mismo fue proporcionada por Pierre-Simon Laplace en 1812, como una aplicación de la 'ley [débil] de los grandes números'.⁵⁷ Tras su recuperación y extensa discusión desde mediados del siglo XX, a este resultado se le denomina Teorema del Jurado de Condorcet (TJC en adelante).

Antes de discutir algunas de sus generalizaciones y aplicaciones, conviene ofrecer una presentación sucinta de TJC (que retomo de Dietrich & Spiekermann, 2013: 90-93). Considérese un grupo de individuos, con cualquier número n de miembros,⁵⁸ cada uno de los cuales se representa como $i=1, 2, 3, \dots$. El grupo debe decidir mediante votación mayoritaria entre dos alternativas ('0', '1'), una y sólo una de las cuales es correcta ('1') sobre x (el 'estado del mundo'). Sin que sea permitido abstenerse, cada miembro del grupo vota por una alternativa. Llámese C_i al suceso de que el miembro i vota correctamente y sea M_n el suceso de que la mayoría de los n miembros del grupo vota correctamente. Puede demostrarse que

[TJC] a medida que el tamaño del grupo se incrementa, la probabilidad de que la mayoría de los miembros del grupo vote correctamente [$\Pr(M_n)$] se incrementa (a menos que $\Pr(C_i)$ sea igual a 1, para todos los miembros) y converge en la respuesta correcta cuando n tiende a infinito [$\Pr(M_n) \rightarrow 1$, cuando $n \rightarrow \infty$].

Este resultado es demostrable bajo el supuesto de que se cumplen las siguientes condiciones:

[Independencia] los sucesos de votación correcta de cada miembro son independientes, dado el estado del mundo [$\Pr(C_i|x) = \Pr(C_i|x \& C_{(n/i)})$, para todo $i \in n$], y

[Competencia] la probabilidad de votación correcta de cada miembro, dado el estado del mundo excede $\frac{1}{2}$ y es la misma en todos los

miembros $[\Pr(C_i|x) > 1/2, \text{ para todo } i \in n]$.

Aunque en su formulación original este resultado sólo parece aplicarse a un conjunto de condiciones muy específicas, su relevancia para la democracia epistémica no debería subestimarse. A la luz de la discusión de la sección 3, lo que TJC establece es que –siempre y cuando la votación de un miembro del grupo no afecte a, ni sea afectada por, la de los otros ([Independencia]) y cada miembro sea sólo un poco mejor que el azar en su fiabilidad para formarse creencias verdaderas ([Competencia])– la *fiabilidad* de meramente agregar (mediante votación mayoritaria) las creencias de los miembros (i) se incrementa a medida que crece el número de miembros [*conclusión no asintótica*] y (ii) es óptima cuando el número de miembros tiende a infinito [*conclusión asintótica*]. Brevemente, pese a que *cada miembro* del grupo sea *poco fiable* (apenas mejor que el azar), el mero hecho de *incrementar el número de miembros* y someter un problema a *votación igualitaria*: (i) aumenta la fiabilidad del grupo (puede hacerla superior a la de *cualquier miembro* que no sea infalible) y (ii) vuelve al resultado *infalible* (máximamente fiable) cuando el número de miembros es infinito.⁵⁹

Para ilustrarlo con el ejemplo inicial de este ensayo, al asumir que se cumplen [Independencia] y [Competencia], TJC nos haría esperar que ante el problema de decisión sobre ‘1=denunciar al Lic. Chávez’ y ‘0=no denunciar al Lic. Chávez’, incluir a más miembros y recolectar sus creencias mediante votación mayoritaria los haría converger en la primera de estas opciones (al determinar que es culpable de un crimen, hay un proceso para denunciarlo y hacerlo promoverá los intereses del grupo). De este modo, una versión del procedimiento que ahí llamamos ‘democracia epistémica’ podría producir resultados epistémicamente superiores a los de lo que denominamos ‘epistarquía’ y ‘epistocracia’ (asumiendo que ninguno de los miembros del grupo es infalible sobre los hechos involucrados en este problema de decisión).

Pese a su gran atractivo, es preciso reconocer que, en su formulación clásica, TJC se encuentra restringido de varias maneras importantes. Uno de los méritos de los defensores de la democracia epistémica contemporánea ha sido el explorar varias posibles generalizaciones de este resultado. Así, e.g., se ha demostrado que tanto la conclusión asintótica (*i.e.*, infalibilidad

para grupos que tienden a infinito) como la no asintótica (*i.e.*, mayor fiabilidad para grupos más grandes) pueden extenderse a casos en los que la votación mayoritaria se realiza sobre cualquier número de opciones, bajo condiciones análogas a [Independencia] y [Competencia]⁶⁰ (List & Goodin, 2001); también que la conclusión asintótica se sigue sosteniendo incluso cuando la fiabilidad de los miembros del grupo es heterogénea (Owen, Grofman & Feld, 1989); además, se ha demostrado que la conclusión no asintótica puede sostenerse bajo una versión más flexible de [Independencia] (Dietrich & Spiekermann, 2013: 93-104, 114-116).⁶¹

Aunque esto no ha sido demostrado (y se discutirá en la sección 5), las varias generalizaciones de TJC sugieren que implementar procedimientos de toma de decisiones colectivas que *se aproximen* a las condiciones bajo las cuales este teorema se sostiene podría bastar para obtener sus beneficios, a saber: *mejorar la fiabilidad en la formación de ‘creencias’ verdaderas* por parte de grupos. De este modo, TJC brinda «[...] razones para creer que el agente epistémico más fiable es el grupo como un todo, en oposición a cualquier individuo particular o grupo de individuos dentro de él» (Landemore, 2013: 52). Esto podría ser relevante para respaldar la capacidad del *demos* de identificar hechos relacionados con el ‘bien común’ o la ‘voluntad popular’ (*e.g.*, Estlund, 1989), así como para el diseño y la evaluación de instituciones democráticas que operan a través de representantes (*e.g.*, Goodin & Spiekermann, 2012).

4.2 Justificación en la democracia como deliberación

Otro extraordinario alegato que se presenta a favor los procedimientos de toma de decisión colectiva democráticos, de cuño más reciente, se relaciona con modelos en los que ‘agentes’ con diversas maneras de afrontar inferencialmente un problema interactúan e intercambian información. A menudo se denomina a este resultado teorema de ‘Diversidad Supera Habilidad’ (DSH en adelante) y fue expuesto por primera vez por Lu Hong y Scott Page (2004; su vínculo normativo con la democracia epistémica ha sido explorado especialmente por Landemore, 2013: chap. 4 y, de manera más matizada, por Landemore & Page, 2015). Aunque algunos de sus rasgos pueden ser encapsulados en, e iluminados por, teoremas matemáticos (Hong & Page, 2004: 16387-16389; pero véase Thompson, 2014: 1025-

1028), DSH fue presentado como el resultado de modelar computacionalmente grupos de ‘agentes’ simulados⁶² y comparar su desempeño en tareas de resolución de problemas.

Haré una presentación concisa del modelo computacional (que adapto a partir de Weymark, 2015: 499-508), para después indicar sus presuntas repercusiones para la evaluación instrumental de los resultados de la democracia. Un grupo de ‘agentes’ $\{\alpha_1, \alpha_2, \alpha_3 \dots \alpha_k\}$, con cualquier número k de miembros, enfrenta la tarea de encontrar la mejor alternativa de un conjunto finito X de elecciones posibles $x \in X$. Hay un estándar, compartido por todos los ‘agentes’ e independiente del procedimiento, para determinar qué tan buena es una alternativa (se representa mediante una función valuativa $V: X \rightarrow \mathbb{R}$, que asigna números reales a cada alternativa). Hay una única alternativa óptima (x^*). Ningún ‘agente’ es capaz de evaluar todas las alternativas. Cada ‘agente’ tiene habilidades cognitivas limitadas de varias maneras: una *perspectiva* (una manera de conceptualizar el problema), una *interpretación* (una manera de agrupar las alternativas) y una *heurística* (una manera de estructurar la búsqueda de la mejor opción). La alternativa con la que cada ‘agente’ inicia su búsqueda está determinada por una ‘regla de inicio’ (una función de probabilidad ν sobre el conjunto X); además, cada ‘agente’ emplea una ‘regla de búsqueda’ ($\phi: X \rightarrow X$, que especifica cuál alternativa recomendar como ‘fin de la búsqueda’ para cada punto de partida). La experticia de cada ‘agente’ se determina por una medida (anterior a su desempeño) de sus reglas de inicio y de búsqueda para identificar buenas alternativas. El desempeño de cada ‘agente’ se mide a través de la esperanza matemática del resultado identificado usando estas reglas $E(V; \phi, \nu)$. Al interactuar en el grupo, cada ‘agente’ emplea su ‘regla de búsqueda’ para recomendar un resultado x (su ‘fin de la búsqueda’) que el ‘agente’ sucesivo emplea como ‘punto de partida’. Tenemos que:

[DSH] puede esperarse que un número suficientemente amplio de ‘agentes’ elegidos aleatoriamente de entre un (muy amplio) grupo *cognitivamente diverso* sean mejores identificando el resultado óptimo que un grupo de ‘agentes’ expertos (elegido de entre el mismo muy amplio grupo) con el mismo número de miembros.

Este resultado se presenta en la simulación computacional bajo los siguientes supuestos sobre las reglas de búsqueda admisibles:

[Competencia] sin importar con qué alternativa x inicie el proceso de búsqueda, no termina en una $\phi(x)$ que sea peor que la inicial ($V(\phi(x)) \geq V(x)$) y si $\phi(x)$ es la alternativa recomendada como resultado de una búsqueda a partir de x , no es posible reiniciar el proceso a partir de $\phi(x)$ y llegar a una mejor alternativa ($\phi(\phi(x)) = \phi(x)$),⁶³

[Dificultad] para toda regla de búsqueda hay algún resultado que es el ‘fin de la búsqueda’ y es diferente del óptimo (para toda ϕ hay algún $x \in X$ tal que $\phi(x) \neq x^*$),

[Diversidad] para toda regla ϕ cuyo ‘fin de la búsqueda’ es $x \neq x^*$ existen otras reglas que identifican mejores alternativas al tomar a $\phi(x)$ como punto de partida, y

[Mejor Regla] sólo hay una regla de búsqueda que supera a todas las demás.

Lo que presumiblemente DHS muestra es que, bajo ciertas condiciones, grupos aleatorios de individuos de una población pueden ser superiores en la solución de problemas a grupos específicos que incorporan a los miembros *individualmente más aptos* para resolver problemas. De este modo, se asume que la *diversidad cognitiva* de un grupo de miembros no sobresalientes puede aventajar a la *habilidad* de un grupo cognitivamente homogéneo de *miembros expertos* (Page, 2007: 10).

Para ilustrarlo con nuestro problema inicial, asúmase que elegimos a los diez individuos más competentes del grupo laboral para afrontar el problema de qué hacer ante las acusaciones presentadas contra el Lic. Chávez. Si este grupo es homogéneo (comparten perspectivas, interpretaciones y heurísticas, y razonan a partir de reglas de búsqueda de soluciones similares), cabría esperar que –ante varias opciones de decisión, como las seis opciones desglosadas a partir del problema binario⁶⁴ – concordaran en una solución subóptima [e.g., (iv) limitar sus actividades para reducir la vulnerabilidad del grupo]. De acuerdo con DHS, deberíamos tener mejores expectativas de que, al deliberar, diez miembros del grupo elegidos al azar –con capacidades cognitivas diversas pero inferiores a las de los diez expertos– sean capaces de encontrar la solución correcta [i.e., (i)

denunciar al Lic. Chávez] o aproximarse a ella [e.g., (ii) excluirlo del grupo].

Presumiblemente, DSH muestra que cuando cada miembro articula inferencialmente sus creencias para encontrar la mejor solución a un problema e intercambia esta información con otros miembros de un grupo cognitivamente diverso –que, a su vez, realizan una exploración inferencial similar–, en conjunto obtienen mejores resultados que un grupo de expertos cognitivamente homogéneo. En este sentido, se ha enfatizado que la pluralidad y el carácter argumentativo de la deliberación pública promueven el respaldo comprensivo de las creencias en las que se basan las decisiones políticas. Puesto que la democracia, en contraste con formas alternativas de organización, permite la inclusión política de muchas personas, tiene la ventaja de incorporar muchas fuentes de información e integrar la evaluación de cada uno de sus miembros en el proceso de toma de decisiones, poniendo al servicio de la colectividad *creencias justificadas* socialmente distribuidas. Así, la democracia deliberativa promueve la búsqueda, «si no de la verdad *per se*, al menos del ‘mejor argumento’, cuya fuerza intrínseca presumiblemente guía a los participantes razonables en un proceso deliberativo» (Landemore & Page, 2015: 230).

5. ¿Puede la democracia epistémica ‘entregar los bienes’?

Los argumentos que se inspiran en los modelos esbozados en la sección anterior exponen a la democracia epistémica a diversas críticas. A continuación, condensaré las cinco que considero más importantes. Las tres primeras se relacionan con limitaciones e inconvenientes en la aplicación de los modelos para producir bienes epistémicos dentro de formas de organización política. Las últimas dos cuestionan si las formas de organización política que respaldan podrían considerarse si quiera ‘democráticas’.

(A) *Los modelos sólo aseguran superioridad o no inferioridad epistémica de manera condicional.* Una de las principales preocupaciones en torno a TJC y DSH radica en que estos modelos sólo ofrecen una *legitimación* o *defensa* del valor epistémico instrumental de ciertos procedimientos de toma de decisión colectiva asumiendo que se cumplen conjuntos muy específicos de condiciones. No es claro que eso sea

suficiente para apoyar la tesis de la democracia epistémica. Después de todo, incluso si se cumplen los supuestos bajo los que operan estos modelos (lo cual es ya una importante concesión), puede haber circunstancias en las que otros procedimientos de toma de decisión sean *epistémicamente equiparables* (contra ‘legitimación’) o incluso *mejores* (contra ‘defensa’) que la agregación y la deliberación. En TJC, las condiciones bajo las que la fiabilidad del grupo es superior a la de cualquiera de sus miembros dependen de la fiabilidad del mejor de los miembros y el tamaño del grupo. Si uno de los miembros es infalible (*i.e.*, máximamente fiable), a lo más que puede aspirar el grupo es a igualar su fiabilidad (¡si su tamaño infinito!, según el resultado asintótico); incluso cuando no hay miembros infalibles, que la competencia del grupo supere a la del más fiable de sus miembros depende crucialmente del tamaño del grupo. Quizá estas limitaciones no resulten tan inquietantes al considerar el número de ciudadanos de las democracias contemporáneas; ciertamente, deberían ser tomadas en cuenta al evaluar la pertinencia de emplear procedimientos de agregación en la toma de decisiones a través de representantes ‘democráticamente’ electos (Goodin & Spiekermann, 2012). Por su parte, DSH se aplica sólo a problemas para los que «[...] identificar la mejor alternativa es suficientemente difícil que nadie por cuenta propia será siempre capaz de resolverlos» (Weymark, 2015: 502); para problemas más sencillos, la diversidad cognitiva puede resultar inferior o, a lo sumo, igualar la capacidad de ‘agentes’ más hábiles que no usen procedimientos deliberativos. Esto debería mitigar el optimismo de quienes creen que «[...] el objetivo de la democracia es ‘rastrear la verdad’ [...] [y] la democracia es más deseable que formas de tomar decisiones alternativas debido a que, y en la medida en que, lo hace» (List & Goodin 2001: 277). Si se cree que estas vulnerabilidades son poco propensas a presentarse en situaciones reales, quizá esto se siga –como sugeriré a continuación– de un principio más general.

(B) *Las condiciones bajo las que operan los modelos no se satisfacen para problemas de decisión reales.* Se ha dicho sobre la versión clásica de TJC que asume «[...] un problema de decisión altamente interpretado y artificial que es improbable que ocurra en situaciones de la vida real» (Dietrich & Spiekermann, 2013: 97) y sobre DSH que «[...] el experimento computacional [...] no ofrece apoyo alguno para las aplicaciones sociales

propuestas por los autores» (Thompson, 2014: 1025).⁶⁵ Esto es, en buena medida, un resultado inevitable de emplear idealizaciones al representar formalmente un fenómeno complejo. Un remedio que ha sido ampliamente explorado, en especial con respecto a TJC, consiste en considerar otras extensiones y alternativas del planteamiento original.⁶⁶ Entre tanto, no es claro cómo determinar si conjuntos de individuos satisfacen los supuestos de ambos modelos (*e.g.*, si sus miembros son ‘competentes’). Por otra parte, ambos modelos asumen condiciones patentemente irreales: que los votantes siempre son ‘sinceros’ (expresan sus creencias) y que los ‘agentes’ son ‘cooperativos’ (contribuyen a la obtención de un objetivo común). Esto puede no ser así incluso en aquellos casos en los que no parece haber defectos morales de por medio (*e.g.*, cuando la votación o las contribuciones son ‘estratégicas’). Los demócratas epistémicos podrían alegar que una mera aproximación a los modelos es capaz de respaldar la expectativa de obtener ventajas epistémicas de estos procedimientos; pero – a la luz de lo que se indica a continuación– deberían hacerlo bajo su propio riesgo.

(C) *Los modelos también identifican condiciones bajo las cuales los grupos son epistémicamente (muy) inferiores a los individuos.* El ajuste fino de las condiciones bajo las que operan TJC y DSH no es sólo el producto de idealización formal. De hecho, estos modelos nos muestran también la fragilidad del vínculo entre la toma colectiva de decisión y la obtención de bienes epistémicos. La competencia epistémica individual de los miembros puede tener resultados desastrosos para la mera agregación de creencias. Bajo un cierto umbral de competencia epistémica (*i.e.*, cuando el promedio es apenas menos fiable que el azar), TJC «[...] va en la dirección opuesta, y [muestra que] entre mayor sea el número de votantes será más probable que un voto mayoritario entre ellos producirá el resultado erróneo» (Goodin & Spiekermann, 2012: 307). Asintóticamente, converge en el error a medida que el tamaño del grupo tiende a infinito; la ‘ley de los grandes números’ se aplica en ambas direcciones. De igual manera, el intercambio de información y la deliberación pueden engendrar problemas nuevos y quizá más acuciantes.⁶⁷ Así, con respecto a DSH, se ha reconocido que las diferencias cognitivas entre los ‘agentes’ pueden convertirse en un obstáculo adicional, pues «[...] los solucionadores de problemas con diversas perspectivas pueden tener problemas para comprender las

soluciones identificadas por otros agentes» (Hong & Page, 2004: 16389). De este modo, lo mismo que parecía alentar los prospectos de la democracia epistémica «[...] podría no mejorar la fiabilidad epistémica del grupo en absoluto. Podría incluso disminuirla» (Ancell, 2017: 170).

(D) *No es claro que los modelos puedan combinarse o sean siquiera compatibles.* Aunque a menudo se sugiere que la democracia contiene a la deliberación incluyente y a la decisión de la mayoría como «dos procedimientos complementarios» (Landemore, 2013: 11), no parece haber prospectos de combinar felizmente los resultados epistémicamente alentadores de ambos modelos. De cierta manera, ambos se ven amenazados por formas significativas de interacción ciudadana, pues en éstas intervienen factores que podrían socavar las condiciones bajo las cuales se aplican: la influencia de otros votantes pone en peligro el supuesto de [Independencia] en TJC y el intercambio argumentativo amenaza con anular [Diversidad] en DSH. Resulta desalentador para quienes consideramos que la educación y la argumentación deben formar parte de la vida ciudadana reconocer que en dichos modelos éstas «[...] no son esenciales – puesto que ‘las multitudes son infalibles’ incluso sin ellas– o incluso son peligrosas –pues [ponen en riesgo sus supuestos]» (Dietrich & Spiekermann, 2013: 90). Una inquietud adicional es que, en el caso de los procedimientos de agregación, puede demostrarse que (para problemas de decisión que involucran proposiciones que tienen subconjuntos mínimamente inconsistentes), ninguno de tales procedimientos puede (1) aceptar como insumos cualquier posible combinación de actitudes de individuos consistente y completa, (2) determinar su aceptación colectiva mediante voto mayoritario y, a la vez, (3) garantizar que los productos colectivos a los que da lugar sean consistentes y completos (List, 2011: 275-280). Alguno de estos rasgos debería abandonarse.⁶⁸

(E) *No es obvio que constituyan a formas de organización política democráticas.* Pese a que se trata de procedimientos equitativos e incluyentes, no parece ni que los casos de agregación a los que podría aplicarse TJC ni que el tipo de ‘deliberación’ involucrado en DSH constituyan formas genuinas o interesantes de ‘democracia’. La mera recopilación de votos y la transmisión de creencias sin acompañarlas de (lo que se cree que son) razones difícilmente califican como ejercicios significativos de participación ciudadana. En el caso de DSH, Héléne Landemore ha sugerido

que la designación de los representantes populares que toman parte en la ‘deliberación’ debería realizarse mediante selección aleatoria (2012; 2013: 108-117). Por otra parte, si lo que se quiere es sacar el máximo provecho tanto de TJC como de DSH a través de sus supuestos sobre [Competencia], «la estrategia epistémicamente mejor podría no ser la máximamente incluyente (*i.e.* la democracia) [...] [sino] una estrategia excluyente, *i.e.* no democrática que priorice la clase de diversidad más relevante para los problemas políticos [...]: alguna forma de epistocracia» (Ansell, 2017: 170). Ciertamente, como reconocía Walter Bryce Gallie (1955-56), podría considerarse que ‘democracia’ es un *concepto esencialmente impugnado*, que genera desacuerdos persistentes (quizá no eliminables) sobre qué cae bajo su extensión.⁶⁹ Pero algunos procedimientos ciertamente generan desconcierto. Bajo una concepción muy poco demandante, podría pensarse que los procedimientos que fueron caracterizados en la sección 1 como ‘*Epistarquia*’ y ‘*Epistocracia*’ son ‘democráticos’, asumiendo que se cumple una condición previa: el epistarca o los epístocratas fueron elegidos (*e.g.*, por agregación de votos o por deliberación) como representantes del grupo para tomar esa decisión (y quizá otras).⁷⁰ A la luz de esto, resulta natural preguntarse qué tan ‘democrática’ es la democracia epistémica.

6. Conclusión: ¿epistemología democrática como ingeniería institucional?

He argumentado, en la sección 2, que la evaluación de procedimientos de toma de decisiones debe considerar el valor instrumental de sus resultados; sostuve, en la sección 3, que –en tanto encarnan formas de organización política– una dimensión crucial de esta evaluación debe contemplar qué tanto estos resultados ejemplifican ciertos rasgos asociados a bienes epistémicos. Pese a los impresionantes argumentos, presentados en la sección 4, a favor de que procedimientos agregativos y deliberativos equitativos e incluyentes promueven la obtención de estos bienes, sugerí en la sección 5 que existen razones para moderar nuestro optimismo sobre –e incluso sospechar de– la tesis de la democracia epistémica. Podría concluirse a partir de lo anterior que los sombríos prospectos de una legitimación o defensa epistémica de la democracia nos enfrentan a un dilema: o bien (I) la democracia *debe justificarse a partir de otros rasgos*

instrumentales (al margen de sus credenciales epistémicas), o bien (II) la democracia tiene que ceder ante alguna de sus alternativas epistémicamente superiores.

El primer cuerno de este dilema parece dejar vulnerable a la democracia frente a las críticas a su capacidad para producir decisiones adecuadas y acertadas, cualesquiera sean sus otros méritos. Contra el segundo cuerno de este dilema, debe tenerse en cuenta que el gobierno de los que más saben no es necesariamente un mejor gobierno. En nuestro ejemplo inicial, el Lic. Chávez es probablemente el mejor informado acerca de lo que hizo y del hecho de que eso constituye un crimen; quizá incluso conoce detalles del procedimiento para presentar una denuncia y varias de las maneras en que presentarla beneficiaría al grupo. A pesar de todo, parece poco prudente delegarle la tarea de tomar una decisión a nombre del grupo: difícilmente tomaría la decisión epistémicamente correcta de iniciar la denuncia él mismo.

Aunque creo que ambas opciones merecen (y reciben) mayor atención teórica de la que puedo dedicarles aquí, me limitaré a señalar que el anterior es un falso dilema. Otra alternativa sería reconsiderar el papel de la epistemología democrática en la legitimación o defensa de la democracia. Incluso si en las defensas instrumentales de la democracia ha de jugar un papel preponderante la apelación a otro tipo de valores, eso no hace espuria la exploración de las circunstancias epistémicas de la democracia. Comprenderlas nos permite reconocer conjuntos de situaciones bajo los cuales esta forma de organización política optimiza o deteriora la obtención de bienes epistémicos. En esa medida, hace posible reconocer –teniendo como meta la maximización de los diversos factores relevantes para su evaluación– tipos de procedimientos democráticos que podrían, bajo circunstancias específicas, competir instrumentalmente con otras formas de organización política no democráticas. Si bien esto no equivale a ofrecer una defensa o legitimación robusta de la democracia, ofrece lecciones nada despreciables sobre cómo diseñar nuevos mecanismos de organización colectiva y cómo optimizar los existentes.

No todos los problemas de decisión son adecuadamente afrontados mediante procedimientos de agregación o deliberación incluyente y equitativa. Pero algunos lo son. Además, presumiblemente otra clase de bienes instrumentales no epistémicos –y quizá algunos bienes intrínsecos–

se obtienen de la inclusión equitativa de toda la ciudadanía en la toma de decisión política. Aunque (por las razones expuestas en la sección 3) no me parece que estos otros bienes sean suficientes para anular el costo de renunciar a los bienes epistémicos cuando asuntos fácticos están involucrados, deberían reconocerse como un *valor añadido* en aquellos casos en los que no se encuentran en conflicto con obtener bienes epistémicos. Así, podría resultar que es epistémica, moral y prácticamente ventajoso utilizar procedimientos indiscutiblemente democráticos *frente a ciertos problemas de decisión colectiva*.

Las valiosas lecciones que obtenemos de la epistemología democrática se relacionan con acotar precisamente bajo qué condiciones es ventajoso optar por tipos específicos de procedimientos de toma de decisión colectiva, sacando el mayor provecho de sus rasgos epistémicos. De esta manera, es un campo de investigación floreciente y emocionante, que debería resultar de interés incluso para quienes no suscribimos la tesis de la democracia epistémica.

Referencias

- Alvarez, Maria (2016), «Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation», in Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasons-just-vs-expl/>>.
- Alvarez, Maria (2018), «Reasons for Action, Acting for Reasons, and Rationality», *Synthese*, 195(8): 3293-3310.
- Ancell, Aaron (2017), «Democracy isn't *That* Smart (but We Can Make it Smarter): On Landemore's *Democratic Reason*», *Episteme*, 14(2): 161-175.
- Aristóteles (1982), *Política*, Manuela García Valdés, trad., Madrid, Gredos.
- Arneson, Richard J. (1993), «Democratic Rights at National and Workplace Levels», in Copp, D., Hampton, J. & Roemer, J. E. (eds.), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 118-148.
- Arneson, Richard J. (2003), «Defending the Purely Instrumental Account of Democratic Legitimacy», *Journal of Political Philosophy* 11(1): 122-132.
- Bonjour, Laurence (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*,

Cambridge, Harvard University Press.

- Christiano, Thomas D. (2015), «Democracy: Normative Theory», in Wright, J.D. (ed.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (2nd ed.), Vol. 6, Amsterdam, Elsevier, pp. 85-89.
- Coady, David (2017), «Applied Epistemology», in Lipper-Rasmussen, K.; Brownlee, K. & Coady, D. (eds.), *A Companion to Applied Philosophy*, Oxford, John Wiley & Sons, pp. 51-60.
- Cohen, Joshua (1986), «An Epistemic Conception of Democracy», *Ethics* 97(1): 26–38.
- Dietrich, Franz & Spiekermann, Kai (2013), «Epistemic Democracy with Defensible Premises», *Economics and Philosophy* 29(1): 87-120.
- Estlund, David (1989), «Democratic Theory and the Public Interest: Rousseau and Condorcet Revisited», *American Political Science Review*, 83: 1317-1322.
- Gallie, Walter Bryce (1955-1956), «Essentially Contested Concepts», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56: 167-198.
- Gao, Jie (2017), «Rational Action without Knowledge (and Vice Versa)», *Synthese*, 194(6): 1901-1917.
- Gettier, Edmund L. (1963), «Is Justified True Belief Knowledge» *Analysis*, 23: 121-123.
- Goldman, Alvin I. (1979), «What is Justified Belief», in Pappas, G. S. (ed.), *Justification and Knowledge. Philosophical Studies Series in Philosophy*, vol. 17, Springer, Dordrecht, pp. 1-23.
- Goodin, Robert E. & Spiekermann, Kai (2012) «Epistemic Aspects of Representative Government», *European Political Science Review* 4(3): 303-325.
- Hong, Lu & Page, Scott E. (2004), «Groups of Diverse Problem Solvers Can Outperform Groups of High-Ability Problem Solvers», *Proceedings of the National Academy of Sciences* 101(46): 16385-16389.
- Landemore, Hélène & Page, Scott E. (2015), «Deliberation and Disagreement: Problem Solving, Prediction, and Positive Dissensus», *Politics, Philosophy, and Economics* 14(3): 229-254.
- Landemore, Hélène (2012), «Deliberation, Cognitive Diversity, and Democratic Inclusiveness: An Epistemic Argument for the Random Selection of Representatives», *Synthese* 190(7): 1209-1231.
- Landemore, Hélène (2013), *Democratic Reason. Politics, Collective*

Intelligence and the Rule of the Many, New Jersey, Princeton University Press.

- List, Christian & Goodin, Robert E. (2001), «Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem», *Journal of Political Philosophy* 9(3): 277-306.
- List, Christian (2006), «The Discursive Dilemma and Public Reason», *Ethics*, 116: 362-402.
- List, Christian (2011), «The Logical Space of Democracy», *Philosophy and Public Affairs*, 39(3): 262-297.
- List, Christian (2012), «The Theory of Judgment Aggregation: An Introductory Review», *Synthese*, 187(1): 179-207.
- Misak, Cheryl & Talisse, Robert B. (2014), «Pragmatist Epistemology and Democratic Theory: A Reply to Eric MacGilvray», *The Journal of Political Philosophy*, 22(3): 366-376.
- Misak, Cheryl (2004), «Making Disagreement Matter: Pragmatism and Deliberative Democracy», *The Journal of Speculative Philosophy*, 18(1): 9-22.
- Owen, Guillermo; Grofman, Bernard & Feld, Scott L. (1989), «Proving a Distribution-free Generalization of the Condorcet Jury Theorem», *Mathematical Social Sciences*, 17(1): 1-16.
- Page, Scott E. (2007), *The Difference: How the Power of Diversity Creates Better Groups, Firms, Schools, and Societies*, New Jersey, Princeton University Press.
- Peter, Fabienne (2016), «The Epistemic Circumstances of Democracy», in Brady, Michael S. & Fricker, Miranda, *The Epistemic Life of Groups. Essays in the Epistemology of Collectives*, Oxford, Oxford University Press, pp. 133-149.
- Peter, Fabienne (2017), «Political Legitimacy», in Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/legitimacy/>>.
- Pettit, Philip (2001), «Deliberative Democracy and the Discursive Dilemma», *Noûs*, 35: 268-299.
- Rheingold, Howard (2002), *Smart Mobs: The Next Social Revolution*, Cambridge, Perseus Publishing.
- Schwartzberg, Melissa (2015), «Epistemic Democracy and Its Challenges», *Annual Review of Political Science*, 18: 187-203.

- Surowiecki, James (2004), *The Wisdom of the Crowds: Why the Many are Smarter than the Few and How Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies, and Nations*, London, Little Brown.
- Talisse, Robert B. (2017), «New Trouble for Deliberative Democracy», *Les ateliers de l'éthique*, 12(1): 107-123.
- Thompson, Abigail (2014), «Does Diversity Trump Ability? An Example of the Misuse of Mathematics in the Social Sciences», *Notices of the American Mathematical Society*, 61(9): 1024-1030.
- Trout, J. D. (2013), «Democracy and Scientific Expertise: Illusions of Political and Epistemic Inclusion», *Synthese*, 190: 1267-1291.
- Weymark, John A. (2015), «Cognitive Diversity, Binary Decisions, and Epistemic Democracy», *Episteme*, 12(4): 497-511.

Agradecimientos

Agradezco a los miembros del Cuerpo Académico de *Filosofía aplicada*, por proporcionarme un espacio estimulante para la discusión y brindarme orientación sobre aspectos de estos temas que no se relacionan con mi especialidad. Tuve oportunidad de presentar parte del material incorporado en la sección 5 de este ensayo en el taller «Espacio lógico de la democracia», que impartí en el *Segundo Seminario de Decrecimiento y Ética Ambiental*. Aunque aún insisto sobre el punto central en controversia, las inquietudes que me formuló el Mtro. Pável Ernesto Zavala durante ese seminario eran oportunas y me han resultado útiles para precisar algunas distinciones importantes a lo largo del texto. Tanto mi participación en el seminario antes mencionado como este trabajo forman parte de mi contribución (no remunerada) al proyecto PIF 18-3 «Democracia y conocimiento», que coordina el Dr. Víctor Hugo Salazar, y en el proyecto «Epistemología aplicada» (PIF 18-2). La invitación a explorar nuevos problemas en filosofía me ha resultado siempre grata y alentadora; ésta no es una excepción. Finalmente, aunque no menos importante, agradezco a Mario Gensollen y Anna Estany por considerar mi propuesta para participar en este volumen, así como por las oportunas observaciones que hicieron sobre versiones previas de este ensayo.

8. Jürgen Habermas y John Dewey ante la democracia deliberativa y el papel del conocimiento científico

Ana Cuevas

Reflexionar sobre la democracia siempre es relevante, aunque quizá hoy sea una tarea más perentoria que nunca. En los últimos años estamos viviendo un proceso de desintegración de algunos de los valores fundamentales que han caracterizado a esta forma de gobierno. El ascenso de los partidos de extrema derecha en Europa, el auge de los populismos o de la xenofobia, el papel de los medios de comunicación y las redes sociales que proporcionan una información cada vez más sesgada, menos contrastada y que puede denominarse más acertadamente ‘propaganda’, todas ellas son cuestiones que merecen una reflexión sobre la democracia que queremos.

En este capítulo acudiré a dos clásicos contemporáneos para ayudarnos a realizar esa reflexión: los argumentos a favor de una democracia deliberativa, expuestos primero por John Dewey, y por Jürgen Habermas más tarde. Ambos trataron de analizar y resolver algunos de esos problemas, presentes ya con diferentes matices, a lo largo de todo el siglo veinte. Analizaré las propuestas de estos dos autores, aunque en sentido cronológico inverso, es decir, primero esbozaré las características principales de la democracia deliberativa en Habermas, para pasar después a la propuesta de Dewey. A pesar de que la concepción de Habermas podría, por su proximidad en el tiempo, ser una mejor candidata para solventar los problemas que nos acechan, aquí defenderé que el acercamiento de Dewey puede resolverlos de una forma más satisfactoria.

Habermas es uno de los pocos filósofos europeos que ha tenido entre sus referencias de cabecera a los filósofos pragmatistas americanos clásicos, hasta el punto de señalar que muchas de sus ideas fueron anticipadas por éstos. De hecho, entre las referencias de Habermas es muy frecuente

encontrar a Dewey. Existen, por ello, muchas similitudes en sus concepciones acerca de lo que debe ser la democracia, aunque también profundas diferencias, que aquí se analizarán, y se verá cómo, a pesar de que ambos comparten el énfasis por la deliberación y el diálogo, el principal punto de discrepancia entre ellos será de corte epistémico, y tendrá que ver con la concepción que ambos sostienen acerca de la verdad, del conocimiento científico y de la búsqueda de consenso.

1. La democracia deliberativa en Habermas

1.1 Democracia republicana y democracia liberal

La concepción de *democracia deliberativa* en Habermas surge como respuesta ante dos de los retos que deben afrontar los Estados democráticos modernos: (i) por un lado, el multiculturalismo, manifestado en las sociedades contemporáneas a través de las expresiones de los distintos grupos sociales, sus identidades étnicas, religiosas o culturales y, por otro (ii) la globalización uniformadora, que pretende hacer encajar a los diferentes grupos multiculturales en formas de coexistencia dentro de Estados, garantizando la igualdad legal para todos los ciudadanos.

Centrales en la concepción de la democracia deliberativa habermasiana son los conceptos de *ciudadanía* y de *opinión pública*. Si se pretende una democracia deliberativa, nos dice Habermas, es preciso que los ciudadanos tengan la capacidad de expresarse a través de instituciones participativas, así como competencias en los asuntos públicos, algo que vendrá garantizado por el Estado si éste reconoce y asegura ciertos derechos tanto individuales (de libertad, de pertenencia a una comunidad jurídica), como políticos y sociales. Para comprender su noción de ciudadanía Habermas la contrapone a la existente en dos modelos de democracia vigentes y extendidos: la liberal y la republicana, con nociones muy diferentes acerca de los derechos de los individuos.

En la concepción republicana el objetivo de la comunidad política es el bien común. El éxito de su voluntad política consiste sustancialmente en definir, establecer, realizar y sostener el conjunto de los derechos de los ciudadanos. Así, en el republicanismo, nos dice Habermas, son centrales tanto los valores de grupo como la participación ciudadana:

Los derechos cívicos, principalmente los derechos de participación y comunicación, son libertades positivas. No garantizan la libertad de coacción externa, sino la participación en una práctica común, solo a través de cuyo ejercicio los ciudadanos pueden llegar a ser aquello que ellos mismos desean ser: sujetos políticamente responsables de una comunidad de personas libres e iguales (Habermas, 1999: 233-234).

En el caso de la concepción liberal, los derechos se fundamentan en un derecho superior y el Estado tiene como objetivo crear estructuras que trasciendan a los individuos, así como mecanismos que pongan restricciones al poder, de modo que la búsqueda pluralista de intereses (que pueden estar en conflicto) por parte de los ciudadanos no se vea restringida. Así lo señala Habermas:

[...] en la concepción liberal la formación democrática de la voluntad, tiene exclusivamente la función de legitimar el ejercicio del poder político. Los resultados electorales constituyen una licencia para asumir el poder de gobernar, mientras que el gobierno ha de justificar ante la opinión pública y el parlamento el uso que hace de ese poder (Habermas, 2008: 375).

El Estado será el aparato de la administración pública, mientras que la sociedad no es más que «el sistema de interrelación entre las personas privadas y su trabajo social, estructurado en términos de la economía de mercado» (Habermas, 1999: 231).

Por supuesto, además de estos dos modelos existen otros, como aquellos totalitarios o los que promulgan la necesidad de un Estado mínimo. Sin embargo, para Habermas la auténtica respuesta democrática viene de la mano de la democracia deliberativa, que busca garantizar la formación de la opinión pública, así como el ejercicio de la voluntad ciudadana. La concepción republicana con respecto a estos derechos subjetivos es, a ojos de Habermas, unilateral, ya que sólo hace hincapié en que el Estado debe garantizarlos, eludiendo la formación de la opinión pública. En el caso de la concepción liberal, la participación tiene que ver con el reconocimiento de ciertos derechos negativos que los ciudadanos tienen frente al Estado y a los demás individuos. El Estado liberal establece unos límites a través de las leyes y protege a los ciudadanos también del propio Estado cuando se extralimita y va más allá de «la reserva legal de intervención».

Sin embargo, para Habermas el Estado no sólo debe proteger los derechos subjetivos de acción, sino también garantizar procesos que faciliten la formación de la opinión y la voluntad ciudadana. El ejercicio de

la autodeterminación ciudadana se manifiesta en el diálogo y no en la transacción económica en el mercado.

1.2 La deliberación democrática

El interés de Habermas por promover la comunicación entre los individuos ha sido una línea vertebradora de su pensamiento desde sus primeros escritos. Considera que esta comunicación debe producirse como una discusión crítica inclusiva, deliberativa, libre de presiones sociales o económicas, en la que los interlocutores se traten entre sí como iguales, con el objetivo de alcanzar finalmente un entendimiento sobre las cuestiones que les preocupan. La deliberación, nos dice, presupone una actitud hacia la cooperación social, de apertura ante las razones de los otros. Esta deliberación supone un intercambio de puntos de vista, realizado en un contexto de pluralismo cultural y social. Y aquí es donde radica tanto la dificultad como la necesidad de esa deliberación. Porque los Estados no están formados por grupos homogéneos, sino más bien al contrario, por individuos con intereses y orientaciones valorativas que pueden ser muy diferentes y no intersubjetivamente compartidas.

Estos intereses y orientaciones valorativas, que en el interior de la misma comunidad entran en conflicto con otros sin ninguna perspectiva de conseguir un consenso, tienen necesidad de un acuerdo o compromiso que no ha de alcanzarse mediante discursos éticos, aun cuando los resultados de ese acuerdo o compromiso no obtenido discursivamente estén sujetos a la reserva de no vulnerar los valores fundamentales de una cultura que concitan consenso (Habermas, 1999: 238).

Para comprender cómo se dan los procesos de comunicación, considera necesario analizar las condiciones pragmáticas del lenguaje que permiten la comunicación entre los individuos y legitiman esos procesos de deliberación. La finalidad interna del lenguaje es el entendimiento entre hablantes, pero, además, en los procesos de deliberación democráticos hay también otras condiciones: (i) esos procesos deben producirse en contextos libres de coacción, y (ii) han de darse entre hablantes que respeten las condiciones de racionalidad (entendida ésta en sentido amplio). El acuerdo racional entre los individuos se logra mediante el proceso comunicativo lingüístico y ya no dependerá de un orden divino, natural o histórico.

La racionalidad comunicativa no es la racionalidad práctica, que se basa

en normas de acción, sino una racionalidad cuyo contenido normativo depende de que quien actúa comunicativamente debe asumir presupuestos pragmáticos, tales como realizar idealizaciones, atribuir los mismos significados a las mismas expresiones lingüísticas cuando las realiza otro hablante, dotar a sus elocuciones de una validez que pueda trascender al contexto en el que se está hablando, suponer en los interlocutores tanto autonomía como veracidad cuando se está inmerso en un diálogo. Esos procedimientos también requieren que los participantes actúen de acuerdo con ciertas reglas morales, tales como que todos los afectados en dicha discusión estén plenamente incluidos, que los participantes en el diálogo lo hagan sin violencia ni coacción, sino con el peso de los mejores argumentos, orientándose con la validez de éstos, así como con sinceridad. El entendimiento se produce cuando el oyente reconoce la pretensión de validez sustentada por el hablante.

Las acciones *comunicativas* son diferentes de las acciones *estratégicas* (1987).⁷¹ En el caso de las acciones *estratégicas*, los participantes no están necesariamente interesados en conseguir una comprensión mutua, sino en lograr sus objetivos individuales. Para ello, pueden emplear estrategias de persuasión, incluso de manipulación. En cambio, en las acciones comunicativas [o como las denominó más tarde «acciones comunicativas en *sentido fuerte*» (Habermas, 1998)], los hablantes *coordinan* sus acciones para la consecución de sus objetivos tanto individuales como colectivos sobre la base de la comprensión compartida de que los objetivos son inherentemente razonables o dignos de mérito. La diferencia entre los dos tipos de acción estriba en que mientras que en la acción estratégica el éxito se alcanza cuando los individuos consiguen sus objetivos particulares, en el caso de las acciones comunicativas, el éxito se logra cuando los individuos acuerdan libremente que los objetivos son razonables y merecen la acción colectiva.

La propuesta de Habermas se basa en la aproximación de la teoría pragmática (en sentido formal o lingüístico) de los actos de habla. Según esta concepción del significado «comprendemos un acto de habla cuando conocemos las clases de razones que un hablante podría proporcionar para convencer a un oyente, de que él tiene derecho, en las actuales circunstancias, a afirmar la validez de su declaración, o, dicho de otra manera, cuando sabemos *qué la hace aceptable*» (Habermas, 1998: 232).⁷²

De esta manera, Habermas une el significado de los actos de habla a la práctica de «dar razones». Los hablantes se comprometen a poder justificar, en caso de que sea necesario, o cuando otro hablante así lo solicite, las razones por las que dicen lo que dicen y, además, tienen éxito comunicativo cuando el que los escucha adopta una «posición afirmativa» hacia la afirmación del hablante (Habermas, 1987: I).

1.3 Verdad empírica y corrección moral

Habermas no limita la validez o la justificación intersubjetiva a los enunciados que versan sobre hechos empíricos, es decir aquellos que estarían dentro de la categoría de enunciados cuya verdad se obtendría por contrastación empírica, sino que también atribuye validez a afirmaciones que entrarían dentro del ámbito de la corrección moral, de la bondad ética, de la sinceridad personal o de los valores estéticos (Habermas, 1987: cap. 1). Este tipo de enunciados no representan un mundo independiente de nuestra mente, como sí lo hacen (desde el punto de vista de Habermas) los enunciados empíricos. Por ello, pueden ser criticados públicamente por su falta de justificación y se puede exigir que se defiendan con mejores argumentos. Pero su validez implica una noción de corrección análoga a la idea de verdad. Una «afirmación válida», que traduciría el término alemán *Geltungsanspruch*, implica una idea de aceptación social, que justifica su carácter de verdad de alguna manera, que puede variar dependiendo del contexto de diálogo.

En primer lugar, es preciso aclarar que para Habermas, ética y moral se refieren a cuestiones diferentes. La primera pertenece al ámbito personal de la vida de un grupo de individuos concretos, sea este grupo étnico, religioso o nacional. La ética para Habermas se enuncia en primera persona (sea singular o plural), mientras que la moralidad es universal. Habermas, influido por la tradición kantiana, considera que la moralidad es una cuestión de obligación incondicional, siendo la tarea de la teoría moral emplear la razón práctica para dar con esas obligaciones incondicionales. Se distingue de Kant en su aproximación dialógica a la razón práctica. Si Kant creía que todos los individuos con un cierto grado de madurez y de capacidad reflexiva, guiados por el Imperativo Categórico, llegarían a las mismas conclusiones, Habermas, consciente del pluralismo ético y de

multiculturalidad en que vivimos, apuesta por el consenso a través del diálogo. Los agentes racionales insertos en un diálogo sobre cuestiones morales alcanzarán un consenso final.

Para articular esta propuesta Habermas considera que se requieren dos principios: el «principio del discurso» (D) y el «principio de universalización» (U). El principio del discurso diría:

[...] solamente pueden pretender ser válidas las normas que en discursos prácticos podrían suscitar la aprobación de todos los interesados. ‘Aprobación’ significa aquí el asentimiento alcanzado en condiciones discursivas, un acuerdo motivado por razones epistémicas; no se puede entender como un pacto motivado por razones instrumentales desde la perspectiva egocéntrica de cada cual (Habermas, 1999: 73).

A partir de este principio Habermas construye el principio de Universalización (U), que dice que «[u]na norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas *de cada cual* podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados» (Habermas, 1999: 74). Este principio ha sido bastante criticado debido, entre otros motivos, a la pretensión de universalización dentro de un método, el del discurso práctico, en el que es imposible incluir a todas las partes afectadas. Pero el principio de universalización no sólo se plantea como una articulación de un modelo de consenso de la justificación moral, sino también como una explicación del significado de lo «correcto». A diferencia de la verdad, la corrección de una norma moral no consiste en la referencia a una realidad de objetos independientes, sino en el reconocimiento de la validez de una norma intersubjetiva.

Tanto en el caso de la verdad como en el de la corrección moral, Habermas parte del supuesto de que existe una realidad compartida por todos los individuos. En el caso de las verdades empíricas, considera que se da un consenso con respecto al mundo empírico (objetivo), y en el caso de las correcciones morales, lo que se produce en la constatación de que todos los seres humanos coincidiríamos en la validez de las normas y principios morales. Esto, claro, siempre y cuando todos los individuos sean capaces de participar en un discurso adecuadamente inclusivo y razonable durante un periodo de tiempo suficiente. Lo cierto es que Habermas ha sostenido

diferentes concepciones acerca de la verdad a lo largo de los años. En un primer momento explicaba la verdad empírica empleado una noción similar a la que sostenía Peirce «[e]l significado universal pragmático de la verdad [...] está determinado por la exigencia de alcanzar un consenso racional» (Habermas, 2001: 89). Así, la verdad se entendería como el resultado de un consenso racional universal. Sin embargo, más recientemente y en consideración a las críticas recibidas, su teoría de la verdad se aproxima más a la de Dewey y su noción de asertabilidad garantizada, aunque más para el caso de las verdades morales que para las verdades empíricas, para las que sigue sosteniendo una concepción correspondentista. De hecho, autores como Richard Bernstein o William Rehg (Bernstein, 2010; Rehg, 2009) consideran que en realidad Habermas combina el realismo epistemológico con el constructivismo moral.

La teoría de Habermas, que él denomina «realismo epistemológico pragmático» (Habermas, 2003: 7), es realista en tanto sostiene que es el mundo objetivo, más que un consenso ideal, el que proporciona la «verdad». Si decimos que un enunciado es verdadero es porque se refiere con exactitud a objetos existentes, o porque representa con exactitud los hechos, sean éstos objetos o estados de objetos. Y referimos gracias a las descripciones que realizamos a través de nuestros recursos lingüísticos.

Rehg sostiene que esta fuerte orientación hacia la validez cognitiva impregna también la versión de la democracia deliberativa habermasiana, convirtiéndola en una teoría epistémica con todos los problemas que ello conlleva. El principio democrático basado en el diálogo (concretamente en el principio del discurso D) tiene un carácter idealizado, ya que presupone la capacidad de alcanzar consensos en las decisiones políticas. Habermas considera que en el discurso político razonable las preguntas sólo tienen una única respuesta válida o, en todo caso, un conjunto de respuestas discursivamente válidas sobre las que se realizarán compromisos justos, aceptables para todas las partes. Cuando los ciudadanos se enfrentan a asuntos políticos controvertidos, han de ser capaces de poner por delante las cuestiones morales sobre las que no puede haber disenso, y dejar en un segundo plano las consideraciones de carácter ético o práctico, sobre las que no tienen por qué estar de acuerdo.

Sin embargo, la historia ha mostrado que encontrar acuerdos morales no es tan sencillo. Sin irnos del ámbito de influencia de Habermas, quizás es

conveniente recordar las palabras de Theodor Adorno cuando señala que después de Auschwitz necesitamos un nuevo imperativo categórico, o las de Hans Jonas, que apunta que, como resultado de la tecnología actual, es imprescindible un nuevo imperativo sobre la responsabilidad.

2. La democracia en John Dewey

2.1 El debate Lippmann-Dewey

Para John Dewey, la preocupación por la democracia fue un tema central en todos sus trabajos, desde aquellos que versaron sobre educación o religión, pasando por los que trataron acerca de la ciencia, el arte, la estética o la metafísica (Bernstein, 2010; Calcaterra, 2011). Sin embargo, uno de los episodios de su vida que se recuerda por su discusión activa sobre el modelo de democracia fue el debate que entabló con Walter Lippmann en torno al papel de las élites en las democracias representativas. Los «*American Progressives*», un grupo de activistas políticos, sostenían que la democracia necesita de una constante vigilancia para evitar la concentración del poder en manos de las élites, así como para impulsar métodos tales como sondeos, votaciones y representantes electos, que favoreciesen la participación de los ciudadanos en los asuntos políticos. Walter Lippmann, un intelectual y periodista de la época defendía en cambio el gobierno de las élites. El tamaño de los estados modernos, la ausencia de relaciones cara a cara entre los ciudadanos, la complejidad y la tecnificación de las tareas administrativas, o la intrincada red de relaciones en las que el individuo se encuentra en las sociedades modernas socavan, según Lippmann, las reivindicaciones de aquellos que defienden mayores cotas de participación. En *Public Opinion* (1922) señalaba que los ciudadanos de las democracias actuales carecen del tiempo, del interés y del conocimiento para tomar decisiones políticas informadas. Los prejuicios parroquianos constituyen la manera en la que los ciudadanos comunes comprenden la realidad social y política, lo que les inhabilita para entender su complejidad. Ningún consenso público puede reivindicar una superioridad cognitiva, y en el caso de existir ese consenso, será más bien el producto de símbolos políticamente manufacturados. Estos símbolos concentran las creencias compartidas y las lealtades debido a que son retóricamente efectivos, un

hecho reconocido por las técnicas modernas de «creación de consenso». Lippmann considera que una organización política eficiente no debe obligar a cada ciudadano a forjarse una opinión experta acerca de todos los asuntos, sino alejar de ellos esa carga y hacer que la tome, en su lugar, el gobernante responsable. El sistema sigue siendo suficientemente democrático gracias a la organización de referendos periódicos que establecerán qué grupo de elegidos deberá tomar las decisiones.

Dewey está de acuerdo con Lippmann en varios aspectos de su análisis: en su crítica a la disparidad entre teoría democrática y práctica; en el papel de la propaganda para manipular la opinión pública, apelando a la inercia, los prejuicios y la parcialidad emocional de las masas; e incluso está de acuerdo con Lippmann en que el público en democracia es todavía muy imperfecto y desorganizado. El «público» para Dewey serían todos aquellos individuos que se viesen afectados por las consecuencias indirectas de las transacciones, un público al que se debía otorgar poderes para que escogiese a los representantes de sus intereses (Dewey, 1927: 32).

Ahora bien, Dewey también tiene profundos desacuerdos con Lippmann basados, en su mayor parte, en diferencias de corte epistémico. Lippmann sostenía en *Public Opinion* una idea platónica del conocimiento, según la cual los ciudadanos sólo tendrían acceso a un mundo de apariencias ilusorias y nunca a los objetos reales (*Ideas*), mientras que el mundo real es asequible a los expertos que, gracias a su capacidad y esfuerzo intelectual, captan esas *Ideas*. Esta capacidad de conocer la realidad es la que otorga a los expertos el derecho y la responsabilidad *en exclusiva* de gobernar, y no así los ciudadanos comunes.

Sin embargo, para Dewey la idea de que los ciudadanos en general estén deseosos de legar el poder del gobierno a los expertos le parece, cuanto menos, errónea. Para Dewey, los seres humanos son indagadores dinámicos y solucionadores de problemas de manera similar a los científicos o a los artistas, es decir, en cualquier caso, no pueden ser tratados como meros espectadores (Dewey, 1939a: 55-65). El ideal de un público autogobernado tiene que continuar siendo el objetivo por conseguir, nos dice Dewey, y puede ser alcanzable, al menos potencialmente, si se cumplen dos requisitos: el primero es que el objeto de la indagación sean las condiciones iniciales que originan los problemas en democracia (y no sus síntomas); y el segundo, que las élites comiencen a tratar a los ciudadanos como si éstos

tuvieran la capacidad de desarrollar hábitos inteligentes para la indagación. Una comunidad de indagadores educados, líderes, expertos y ciudadanos corrientes trabajando juntos puede transformar su entorno hasta alcanzar algo próximo al ideal democrático. La capacidad de unos pocos sabios para percibir el interés del público estará siempre distorsionada por la posición que ocupan. Pero, lo que es más importante, la autodeterminación es un bien en sí mismo, un aspecto de la libertad positiva que debemos ejercitar. En el caso improbable de que pudiera darse una élite de confianza, la ciudadanía no puede renunciar a un bien tanpreciado como es la capacidad de decidir sobre los asuntos que le incumben.

Ningún gobierno de expertos en el cual las masas no tengan una oportunidad de informar a los expertos sobre sus necesidades puede ser otra cosa que una oligarquía gestionada para defender los intereses de unos pocos. Para que llegue a ser más ilustrado hará falta obligar a los especialistas administrativos a que tomen en cuenta las necesidades de la gente. El mundo ha sufrido más como resultado de sus líderes y autoridades que a manos de las masas. Por lo tanto, será fundamental que mejoremos los métodos y las condiciones de debate, discusión y persuasión. Ése es «el» problema del público. Hemos afirmado ya que esta mejora depende básicamente de la deliberación y del perfeccionamiento de los procesos de investigación y divulgación de sus conclusiones (Dewey, 1927: 168-169).

El sistema democrático debe garantizar el desarrollo individual de la personalidad, pero no como una imposición de los que saben sobre los demás, sino como un ejercicio individual de cada uno de los miembros de la sociedad.

Dewey tampoco estaba de acuerdo con aquéllos, como el grupo de los «*American Progressives*», que no tenían en cuenta el valor de los métodos no mayoritarios, como son el debate o la discusión (Dewey, 1927: 207-208). Creía que, al dejarlos de lado, se ignoraban los efectos educativos y de construcción de sentimiento de comunidad que tienen las «actividades de deliberación» que anteceden a los procesos de decisión mayoritarios. En cambio, si se favoreciese la indagación libre, la discusión y el debate, sugiere Dewey, se potenciaría notablemente la deliberación, tanto cuantitativa como cualitativamente. La práctica deliberativa acerca de las cuestiones públicas educa a los ciudadanos corrientes: cuanto más se ejercite la deliberación mayor será la capacidad para realizar juicios claros y para llevar a cabo indagaciones inteligentes. Al mismo tiempo, la práctica

deliberativa permite que las razones por las que se prefiere votar en una dirección u en otra se expresen de forma más cultivada y, lo que es aún más importante, esta práctica da poderes a los ciudadanos para tomar parte en los debates políticos y responder como participantes informados (Dewey, 1927: 77, 217-218).

2.2 La actitud científica como modelo de deliberación

Para Dewey también es importante la adopción de un tipo de actitud moral a la hora de desarrollar las prácticas deliberativas. En su caso apuesta por la adopción de una «moral científica», como «[...] parte del equipamiento corriente de los ‘individuos corrientes’ para el sano funcionamiento de la democracia» (Festenstein, 1997: 88). El ideal de la ciencia «es una cuestión completamente moral, un asunto de honestidad, imparcialidad y generosidad tanto en la investigación como en la comunicación». Lo opuesto a «[...] un interés particular sesgado y prejuicioso, a enfocar hacia un único lado, a la vanidad, la arrogancia y el autoritarismo, al desprecio o a la indiferencia con respecto a los problemas humanos en el uso de la ciencia» (Dewey, 1927: 175-176). La moral científica supone un entrenamiento en la participación en una forma de vida educada, que transforma los deseos e intereses: «[...] la libertad de comunicación es un medio para desarrollar una mente libre, así como una manifestación de ese tipo de mente» (Dewey, [1942-48] 2008: 182). Al mismo tiempo, fomenta la actitud crítica con respecto a los propios deseos, algo intrínseco al uso de la inteligencia en el juicio práctico: mi juicio privado sobre determinado asunto (llamémosle *P*), de que *P* debería adoptarse, no es razón suficiente o fundamento para la aceptación de *P* en el debate público. Decir que «*P* es parte de los intereses de mi grupo», o «Siempre se ha hecho *P*», o «Yo sostengo que *P*» no son motivos de peso si lo que buscamos es que sean tomados como argumentos válidos para su aceptación. De hecho, durante el proceso en el que ofrecemos argumentos para defender *P* es posible que cambiemos de opinión, al menos parcialmente, debido a que hemos escuchado argumentos y opiniones de otros que contribuyen a abrir nuestra visión del mundo y enriquecen nuestras experiencias. La participación en los procesos de deliberación en comunidad transforma las perspectivas estrechas o exclusivas de los ciudadanos, tornando sus intereses particulares

en intereses sociales, lo que beneficia finalmente a la comunidad en su conjunto.

Las virtudes epistémicas de la tolerancia y la apertura mental encajan con la simpatía por el trabajo de los otros y la reticencia a usar la fuerza a la hora de imponer un punto de vista personal. El compromiso de participar, de ofrecer argumentos y de escuchar los de otros, tiene como corolario psicológico hacer que los participantes tengan en cuenta las posibles críticas y los puntos de vista alternativos, y concebir el interés de los argumentos, de tal manera que se tenga en cuenta los intereses y perspectivas de los otros participantes (Festenstein, 1997: 88).

Dewey debe mucho a la ética aristotélica cuando enfatiza la necesidad de cultivar las virtudes epistémicas, así como cuando señala que éstas sólo pueden florecer en las condiciones sociales adecuadas. Y ello entronca con otra de las preocupaciones que Dewey tuvo durante toda su vida, y es el énfasis en la educación: una educación que comienza en la infancia, pero que no debe terminar cuando se supera la etapa escolar. La educación debe potenciar el pensamiento reflexivo, formando hábitos de pensamiento despiertos, atentos y profundos. Porque sólo empleando el pensamiento reflexivo adquirido a través de la educación los seres humanos pueden afrontar de modo inteligente los problemas que les vayan surgiendo a lo largo de la vida, sean estos problemas de naturaleza científica o de sentido común: «[...] la reflexión no es otra cosa que un ejercicio crítico que apunta a la sistematización y al reordenamiento de la circunstancia problemática» (Calcaterra, 2011: 45).

Podría pensarse que Dewey comete cierta contradicción al recomendar que se imite la «moral científica» cuando al mismo tiempo considera que los expertos (entre los que se encuentran de manera destacada los científicos) pueden tener prejuicios que influyen en el contenido de su experticia, prejuicios derivados de su propia condición. Sin embargo, esa contradicción desaparece si se adopta una concepción pluralista epistémica característica de su pragmatismo. La ciencia, para Dewey, es el procedimiento más fiable para alcanzar conocimiento sobre los fenómenos, pero el razonamiento de sentido común tiene continuidad con el método científico. En palabras de Cornel West: «El pragmatismo de Dewey produce un pluralismo epistémico que no consiste en una unidad metafísica de la teoría y la praxis o en un vitalismo antiteórico. Promueve más bien una inteligencia crítica que no se pliega a ninguna otra autoridad que al

enriquecimiento de la experiencia y al alivio del sufrimiento humano» (1989: 161). No hay así en la concepción epistémica de Dewey una división categórica entre el conocimiento científico y el de sentido común. La ciencia simplemente expande y perfecciona los procedimientos de solución de problemas empleados por los no-científicos. De hecho, lo que más le interesa destacar a Dewey acerca de la ciencia no son sus resultados, como conjuntos de conclusiones, sino lo que denomina «la actitud científica», esto es, la práctica de métodos (en plural) de observación, reflexión y comprobación. Nos dice en *Freedom and Culture* que cuando observamos la ciencia desde este punto de vista, el papel que la ciencia tiene como elemento constituyente de la cultura adquiere otro color: «El futuro de la democracia está unido a la difusión de la actitud científica. Es la única garantía contra el engaño generalizado de la propaganda. Y lo que es más importante, es lo único que nos proporciona la seguridad de que exista una opinión pública suficientemente inteligente como para afrontar los problemas sociales presentes» (Dewey, 1939a: 57).

2.3 La democracia como deliberación colectiva y como proyecto inacabado

La propuesta de Dewey también se fundamenta en su concepción ética y en concreto en su noción de la libertad. Mi libertad, según Dewey, implica una autodirección inteligente, una acción moral y una dimensión pública o colectiva. En su explicación de lo que ha de ser la democracia, la participación sirve para realizar las dos dimensiones personales o individuales en la colectiva. La deliberación inteligente es una condición necesaria para la realización de la libertad en su sentido más completo. Por ello, la democracia es la precondition para una deliberación inteligente que verse acerca de los problemas sociales y políticos, y es el mejor método para que los ciudadanos realicen juicios prácticos, en los que se tengan presente los intereses de cada uno de ellos. También critica el liberalismo tradicional, por poner sólo el énfasis en la garantía de los derechos a la libertad en un sentido negativo. Aunque esta libertad es necesaria, no es suficiente para el desarrollo de una auténtica democracia. «La democracia requiere de la creación de las condiciones que alimenten a los individuos de los hábitos ejecutivos e intelectuales [...]. Requiere, por ejemplo, de

ciudadanos con el hábito de la inteligencia crítica como medio para el autogobierno. ¿De qué me sirve una libertad negativa para hacer y consumir cuando soy incapaz de reflexionar y de elegir de manera inteligente?» (Pappas, 2008: 222).

En «Creative Democracy—The Task Before Us», que Dewey escribió para celebrar su octogésimo cumpleaños, señala:

Una fe genuina en la paz democrática es una fe en la posibilidad de llevar a cabo disputas, controversias y conflictos como empresas cooperativas, en las que ambas partes aprenden dándole al otro la oportunidad de expresarse, en lugar de haciendo que un lado gane por la fuerza de la represión al otro, una represión que no es menos violenta cuando se realiza mediante medios psicológicos tales como la ridiculización, el abuso o la intimidación (1939b: 243).

La democracia es un ideal regulativo basado en «[...] la propensión a organizar y desarrollar de modo creativo las mejores posibilidades inherentes a la realidad social» (Calcaterra, 2011).

Sin embargo, Dewey también era consciente de que la democracia es un ideal sociopolítico, de carácter problemático e incierto, que nunca se ha realizado ni se realizará perfectamente:

[...] en esta tensión fundamental reside el corazón teórico de la propuesta deweyniana: «por una parte, la democracia es pensada como la única forma de vida que permite la plena expresión de las capacidades humanas; pero por otra, su realización está reconducida a la esfera de lo posible, y refleja su subordinación a la voluntad y a la habilidad para convertirse en instrumento adaptado para actuar teniendo en cuenta las condiciones políticas, económicas y sociales del momento» (Calcaterra, 2011: 90).

La democracia es un proyecto en continua producción, y lo que es más, no puede ser de otra forma. Pero este ideal no lo es en un sentido utópico o un sentido de principio regulativo kantiano, es decir, algo que por principio no podría nunca conseguirse. Para Dewey es más bien un «fin a la vista» que guía nuestras acciones aquí y ahora. «Es un ideal que sirve de estándar crítico para evaluar las deficiencias de las democracias “realmente existentes” y sirve también de guía para la acción concreta» (Bernstein, 2010: 77).

Para Dewey el objetivo del proceso democrático no es alcanzar la armonía o el consenso a través de la deliberación. Para él, alcanzar el consenso significaría el fin de las políticas democráticas, porque significaría

de algún modo suprimir las voces de los que disienten.

Se debe hacer más que proteger los derechos de las minorías y de los que disienten, se debe trabajar para desarrollar un futuro en el que se incentiven la pluralidad y la diferencia de opiniones. Dewey enfatiza que sin el conflicto creativo surge el peligro de la complacencia y de la paralización. Una democracia degenera en una pura competición de voluntades y en una lucha descarnada por el poder si no se dan intentos serios de deliberación y debate público –si no hay intentos serios de establecer valores comunales compartidos en los que se den la confianza y el respeto recíprocos (Bernstein, 2010: 85).

Por otro lado, Dewey tampoco está de acuerdo con aquellos que ponen demasiado énfasis en el papel de la persuasión racional en la deliberación. Separar la razón de las emociones, deseos y pasiones es propio de consideraciones dualistas, que separan los dos ámbitos como si fueran antagónicos. En su lugar, Dewey prefiere hablar de inteligencia y de acciones inteligentes. Sin imaginación creativa e inteligencia los individuos carecen de los recursos para tratar con situaciones novedosas.

Básicamente, este tipo de creatividad involucra un cierto número de virtudes: la valentía de experimentar, el cambio de opinión a la luz de la experiencia. También requiere de un respeto genuino por los otros ciudadanos. Un respeto y una apertura que no sólo se profese, sino que se concrete en las prácticas de cada uno (Bernstein, 2012: 201).

2.4 La asertabilidad garantizada

Otro aspecto que es interesante destacar de la concepción deweyniana, y que servirá para comprender hasta qué punto su propuesta democrática podría considerarse diferente de la de Habermas, es su noción de «asertabilidad garantizada». Como se ha comentado más arriba, Dewey no cree que exista una diferencia radical entre el conocimiento (o la inteligencia) en sentido general y la forma en la que se trabaja en ciencia, sino en todo caso, la diferencia es de grado. Por otro lado, Dewey siempre se manifestó contrario a lo que denomina «la teoría del conocimiento del espectador», que proviene de Descartes y según la cual la realidad está «ahí fuera» y nosotros, a través del uso de la razón, accedemos a ella como meros espectadores de esa realidad, sin formar parte de ésta. En su lugar, Dewey propone que el conocimiento se adquiere a través de la acción, de la intervención en el mundo: el sujeto es parte de la realidad, no un agente externo y separado de ella. Conocer es emplear habilidades sensitivas,

operacionales y conceptuales, para llevar a cabo acciones orientadas a fines. Y estos fines son dinámicos y pueden verse retroalimentados de diversas maneras como consecuencia de la investigación misma. Así, la dicotomía entre *objeto* y *sujeto* situados en extremos opuestos y mutuamente excluyentes se rompe: el sujeto es una realidad activa, parte continua – interesada– con el mundo cuyo conocimiento se persigue. Aquello que espera ser conocido (y que dará la medida de la adecuación de nuestras teorías) será una realidad en construcción, una realidad como proceso que incluye al sujeto como participante.

En *The Quest for Certainty* (1929) señala que se ha exaltado el intelecto puro por encima de los asuntos prácticos, y esto *tiene que ver fundamentalmente con la búsqueda de una certeza absoluta e inconvencible*. Sin embargo, la actividad práctica conlleva incertidumbre, se ocupa de situaciones únicas, que nunca se repiten de manera idéntica y de las que no se puede tener por ello una seguridad completa. Toda actividad conlleva el cambio, mientras que el intelecto, *de acuerdo con la doctrina tradicional, puede captar el ser universal, y un ser que es fijo e inmutable*. En la epistemología deweyniana, en cambio, el conocimiento o asertabilidad garantizada depende de la investigación, que es cuestionable y falible. Ello significa, no sólo que debemos adoptar una actitud escéptica, sino que la asertabilidad garantizada viene en grados de probabilidad. No existen los enunciados dogmáticos que afirman verdades autoevidentes, autosuficientes o auto poseídas. La verdad en abstracto, como valor absoluto e incondicional, no desempeña ningún papel en la actividad investigadora ni en una teoría naturalista del conocimiento.

3. Similitudes y diferencias

Entre las dos concepciones democráticas de Habermas y Dewey existen un gran número de aspectos comunes. Uno de ellos es la preocupación de ambos por la formación de la opinión pública, con el énfasis que Dewey otorga a la educación del pensamiento reflexivo y la inteligencia, y en el caso de Habermas como mecanismo para poder expresarse a través de las instituciones participativas. También es común a ambos el hincapié en la necesidad de la discusión crítica, inclusiva y deliberativa entre los ciudadanos y la inquietud por evitar que la toma de decisiones recaiga sólo

en un grupo reducido de personas que pasen por alto las aportaciones que los ciudadanos pueden realizar. Asimismo, ambos están de acuerdo en que la concepción democrática liberal no es suficiente si lo que queremos es un sistema en el que los individuos tengan también la ocasión de contribuir a la construcción del Estado.

También son muchas las discrepancias entre ellos. Podría decirse que todas surgen de la diferencia entre sus posturas epistémicas. Mientras que Dewey es un pluralista epistémico, un instrumentalista con respecto al conocimiento, Habermas es un realista epistémico (aunque no desde una ontología materialista reduccionista), en el sentido del realismo interno de Putnam. Para Habermas hay un mundo objetivo, independiente de nosotros, sobre el que podemos realizar afirmaciones verdaderas. Y en ese punto Dewey no puede estar más en desacuerdo, porque esto no es más que otra vindicación de la «teoría del conocimiento del espectador». La inteligencia reflexiva, indagadora, que conoce a través de la acción, pero que no alcanza verdades definitivas, fundamenta un tipo de deliberación muy diferente de aquel que parte de la existencia de verdades, bien sean éstas empíricas o morales. En el caso de Dewey, el diálogo favorece la exposición a otros puntos de vista, de manera que estamos abiertos a cambiar nuestras opiniones en función de los buenos argumentos de los otros. Sin embargo, Habermas pone el énfasis en persuadir a los que nos escuchan porque el éxito comunicativo consiste precisamente en convencer a los otros. La aprobación de las cuestiones morales, nos dice Habermas, consiste en el asentimiento alcanzado en condiciones discursivas. Así se ha de lograr el consenso: la verdad moral no puede ser materia de discusión, ya que cualquier individuo que practique el uso de la razón llegará a las mismas conclusiones.

Sin embargo, para Dewey no existe el asentimiento ni siquiera en el caso del conocimiento científico. Y éste es otro punto de discrepancia entre ellos: Dewey considera que esa búsqueda de la certeza, de la Verdad con mayúscula, es infructuosa, lo máximo que la ciencia nos puede proporcionar es «asertabilidad garantizada», esto es, un conocimiento sobre el mundo que se obtiene a través de la acción y que logra la garantía de ser un buen conocimiento de esa realidad de la que formamos parte, aunque falible y provisional.

Y esto es interesante, sobre todo si tenemos presente la consideración que

la ciencia les merece a ambos. Mientras que Dewey considera que la actitud científica debe ser tomada como la actitud indagadora de referencia para la inteligencia en general, Habermas, que afirma que la ciencia proporciona verdades empíricas, critica duramente la actitud que subyace a la investigación científica. Por citar sólo un ejemplo, en *Ciencia y técnica como ideología* dice lo siguiente: «El método científico, que conducía a una dominación cada vez más eficiente de la naturaleza, proporcionó después también tanto los conceptos puros como los instrumentos para una dominación cada vez más efectiva del hombre sobre el hombre a través de la dominación de la naturaleza» (Habermas, 1968: 58).

No se puede pasar por alto que las reflexiones contemporáneas sobre la ciencia apuntan en un sentido diferente al habermasiano. Puesto que es una idea común que el conocimiento científico no está exento de influencias económicas, políticas o sexistas, desde la filosofía de la ciencia parece que la interpretación de los neopragmatistas es la que más fuerza argumentativa muestra. La ciencia es una construcción humana, y por lo tanto, no está libre de imperfecciones. Sin embargo, ha ido consolidando una forma de conocer y actuar en el mundo que garantiza unos resultados cognoscitivos, si bien provisionales y revisables, no por ello menos eficientes.

En un contexto histórico como el que nos encontramos, en el que los ciudadanos tienen acceso a un cúmulo de información inabarcable, se ha de insistir en la educación en los modos de indagación adecuados, en el desarrollo de capacidades y actitudes que nos entrenen en la participación en una forma de vida educada. Pero lo que no parece posible, precisamente en nuestras sociedades multiculturales, es llegar a consensos definitivos sobre verdades morales. Si se parte de que el objetivo es convencer al otro de la verdad moral (que, por supuesto, siempre es la nuestra), entonces el diálogo se convierte en soliloquio. El objetivo de una discusión, como bien señala Dewey, es escuchar al otro para cualificar nuestro punto de vista. La democracia es construcción y no consenso final. Y para la construcción democrática no hay mejor solución que entrenar la inteligencia (en sentido deweyniano) en el uso de los métodos desarrollados en la ciencia, que proporcionan herramientas para poder discriminar entre información obtenida de manera adecuada, de aquella que sólo obedece a los intereses particulares, que entrena en la discusión y en la rectificación de nuestras creencias por los buenos argumentos de los demás.

Referencias

- Bernstein, Richard J. (2010), *The Pragmatic Turn*, Malden, Polity Press.
- Bernstein, Richard J. (2012), «Creative Democracy—The Task Still Before Us», in Davaney, S. G. & Frisina W. G. (eds.), *The Pragmatic Century: Conversations with Richard J. Bernstein*, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. 191-203.
- Bernstein, Richard J. (2015), *Pragmatic Encounters*, London, Routledge.
- Calcaterra, Rosa M. (2011), *Idee Concrete: Percorsi Nella Filosofia di John Dewey*, Bologna, Marietti 1820.
- Dewey, John (1927), *La opinión pública y sus problemas*, Ramón del Castillo, trad., Madrid, Morata, 2004.
- Dewey, John (1929), *The Quest for Certainty*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984.
- Dewey, John (1939a), *Freedom and Culture*, New York, Prometheus, 1989.
- Dewey, John (1939b), *The Political Writings*, Cambridge, Hackett Publishing, 1993.
- Dewey, John (1942-48), «Religion and Morality in a Free Society», in *The Collected Works of John Dewey. Later Works, Essays, Reviews, and Miscellany, Vol. 15*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2008, pp. 170-183.
- Festenstein, Matthew (1997), *Pragmatism and Political Theory: From Dewey to Rorty*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Habermas, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Manuel Jiménez Redondo, trad., vol. I y II, Madrid, Trotta.
- Habermas, Jürgen (1998), *On the Pragmatics of Communication*, Cambridge, MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1999), *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Juan Carlos Velasco, trad., Barcelona, Paidós.
- Habermas, Jürgen (2001), *On the Pragmatics of Social Interaction*, Cambridge, MIT Press.
- Habermas, Jürgen (2003), *Truth and Justification*, Cambridge, MIT Press
- Habermas, Jürgen (2008), *Facticidad y validez*, Manuel Jiménez Redondo, trad., Madrid, Trotta.
- Lippmann, Walter (1922), *Public Opinion*, New York, Harcourt.
- Pappas, Gregory F. (2008), *John Dewey's Ethics: Democracy as*

Experience, Bloomington, Indiana University Press.

Ralston, Shane J. (2004), «Deliberative Democracy as a Matter of Public Spirit: Reconstructing the Dewey-Lippmann Debate», Paper presented at the 31st Annual Conference of the Society for the Advancement of American Philosophy.

Rehg, William (2009), *Cogent Science in Context: The Science Wars, Argumentation Theory, and Habermas*, Cambridge, MIT Press.

West, Cornel (1989), *La evasión americana de la filosofía: una genealogía del pragmatismo*, Daniel Blanch, trad., Madrid, Ediciones de la Universidad Complutense, 2008.

9. Retos para la democratización del saber: el papel del diseño cognitivo

Anna Estany

Democratizar el saber es un elemento clave para la consolidación de la democracia. Entre otras muchas cosas significa hacer partícipes a los ciudadanos del conocimiento obtenido por la humanidad a lo largo de los siglos y a través de múltiples vías, en función de las posibilidades con las que se ha contado en cada momento y lugar, lo cual va a reflejarse en la solución de los problemas de la sociedad, tanto individuales como colectivos. No cabe duda de que conocer el entorno es un factor clave para la supervivencia y, en el caso de los humanos, podemos añadir la necesidad imperiosa de explicar los fenómenos que ocurren a nuestro alrededor. Esto hace que prefiramos una mala explicación, o al menos no contrastada, a la incertidumbre de no tenerla. De aquí la pervivencia de explicaciones mitológicas y de las proporcionadas por las distintas religiones. Es un dicho aceptado que la información y el conocimiento son poder, por tanto, tenerlos al alcance de la mano significa participar de éste. Añadiría que el conocimiento del entorno ha constituido una fuente de adaptabilidad y de supervivencia.

Al hablar del saber hay que considerar el teórico y el práctico, en el sentido tanto del conocimiento del mundo natural y social a través de teorías y explicaciones, como de su aplicación para resolver problemas prácticos. Los saberes teórico y práctico, aunque podemos distinguirlos conceptualmente, no son compartimentos estancos, sino que confluyen en la resolución de problemas, en los procesos de innovación y en las formas de democratización.

Si pensamos en el conjunto de la humanidad, el conocimiento no ha sido siempre compartido, sino que durante siglos ha estado en pocas manos por causas muy distintas: políticas, económicas, sociales, etcétera. Sin embargo, podemos decir que ha habido una evolución en el sentido de que el acceso al conocimiento se ha hecho más universal. Si nos ceñimos a la época

actual vemos que a partir de los avances en las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) el acceso al conocimiento ha dado un salto cualitativo, en especial a través de la difusión de los inventos e innovaciones. Otra cuestión es hasta qué punto este acceso al conocimiento es universal, lo cual nos da idea del nivel de democratización y de las brechas entre los diversos colectivos de una sociedad, desde las que dependen de factores económicos y políticos hasta los digitales y cognitivos.

El objetivo de este trabajo es analizar los principales escollos para la democratización del saber y los factores que pueden incrementarlos o paliarlos. Es decir, qué elementos entran en juego a fin de que las innovaciones lleguen a amplias capas de la sociedad, facilitando así el acceso universal al conocimiento. Un estudio exhaustivo de dichos elementos va más allá de este trabajo, por lo que vamos a centrarnos en algunos de los más relevantes, teniendo presente que vivimos en un mundo tecnologizado y complejo, lo cual repercute en las posibles respuestas que podamos aportar. A grandes rasgos podemos señalar algunas de las cuestiones que es ineludible tratar frente al reto de democratizar el saber. Por un lado, están las instituciones y estructuras sociales de la democracia; por otro, las teorías de diseño que afectan tanto a los artefactos tecnológicos como a las formas de organización; y finalmente, los modelos cognitivos que subyacen a muchas de las soluciones a los escollos de la democratización del conocimiento.

1. La democracia en un mundo tecnologizado y complejo

El papel de la tecnología en el mundo en que vivimos es un hecho incontrovertido. La historia de los inventos muestra que la introducción de artefactos en nuestras vidas no es algo nuevo, pero sí lo es el grado en el que inciden en nuestra vida cotidiana y las consecuencias sociales que comportan, además de la rapidez con la que se pasa de un nuevo conocimiento a su conversión en tecnología. Kranzberg (1967), un historiador de la tecnología, señala que pasaron mil setecientos años desde que la máquina de vapor fuera diseñada en Alejandría hasta que Watt la hizo funcionar, el principio de fotografía tardó en llevarse a la práctica doscientos años desde que fue esquematizado por Leonardo, el motor

eléctrico tardó cuarenta años, la energía nuclear tardó cinco años, el transistor tardó cinco años, los plásticos transparentes tardaron dos años y los rayos láser dieciocho meses. Esto, dice Kranzberg, apoya la tesis de que la asociación de la ciencia (que quiere saber el «porqué») y la tecnología (que quiere saber el «cómo») produce una reacción en cadena de descubrimiento científico e invención tecnológica que, aunque no es un fenómeno nuevo, sí lo es el tiempo transcurrido, transformando cualitativamente las características de la relación entre la ciencia y la tecnología.

Norman pone como ejemplos de tecnología desde la ropa al lenguaje escrito, pasando por la música, el arte y buena parte de nuestra cultura, es decir, la tecnología va más allá de los artefactos, señalando que «[c]ontrariamente a la noción popular, en realidad el término ‘tecnología’ se refiere a cualquier aplicación sistemática de conocimiento, con el objetivo de crear artefactos, materiales y procedimientos para nuestra vida» (Norman, 2010: 92). El resultado es una simbiosis en el sentido de «la unión o fusión de dos componentes, una persona y una máquina, una fusión fluida y fructífera, una colaboración cuyo resultado supera lo que otra puede hacer por sí sola» (Norman, 2010: 32). Ejemplos de híbridos máquina+persona son los sistemas simbióticos como el caballo+jinete y el automóvil+conductor.

Otra de las formas de esta simbiosis es lo que Shove (2014) llama «competencia compartida». La idea es que la posibilidad de llevar a cabo una acción a partir del híbrido humano+no-humano depende tanto de la persona como del artefacto. Pone dos casos que ejemplifican muy bien esta competencia compartida. Uno es la acción de clavar un clavo con el martillo, el otro es el acto de pintar una puerta. En el primero está claro que son necesarios los dos componentes, el humano y el martillo, sin el cual no se podrá clavar el clavo. El segundo consiste en la tarea de pintar puertas, para lo que antes había que descolgarlas a fin de pintarlas para que la pintura pudiera fijarse, sin embargo, en este momento hay pinturas que se secan muy rápidamente, con lo cual no se requiere descolgar las puertas. Lo que ha ocurrido, según Shove, es que ahora la competencia que antes estaba en la persona, el pintor, ha pasado a la pintura. Por tanto, la frontera de la competencia entre la persona y la cosa o artefacto es cambiante, y señala que «los contornos cambiantes de las configuraciones híbridas tienen

implicaciones y son en sí mismos resultados de los patrones cambiantes de consumo y producción» (Shove, 2014: 35).

De alguna forma podemos decir con Clark que somos «cyborgs», entes de carne y máquina. En este sentido, tiene especial relevancia la idea de «mente extendida» de Clark y Chalmers (1998) y de «cognición distribuida» (o cognición socialmente distribuida) de Hutchins (1995). La mente extendida supone una concepción de la mente anclada en la tecnología (entendida en sentido amplio), la cual tiene profundas raíces filosóficas. La cognición socialmente distribuida cambia totalmente la unidad de cognición, que pasa del individuo a un sistema formado por la interacción entre varios individuos y de éstos con artefactos tecnológicos. De hecho, estos dos modelos cognitivos los podemos ver reflejados tanto en la propuesta de Shove como en la de Norman. Por un lado, el híbrido humano+no-humano puede interpretarse como un cyborg y, por otro, la idea de competencia compartida bien podemos verla como una aplicación del modelo cognitivo de Hutchins.

Si el futuro es la simbiosis de persona y máquina, la consecuencia es que el encaje tiene que ser fácil para la persona, si queremos que sea lo más democrático posible. Si esto es así y el futuro que le espera a la humanidad va a evolucionar en este sentido, la democracia tiene que abordar esta cuestión para que esta nueva situación no suponga más desigualdad y el conjunto de la sociedad pueda beneficiarse de las ventajas de su interacción con las máquinas.

Una de las cuestiones que plantea este mundo tecnologizado es la complejidad *versus* la simplicidad a la que se enfrentan los sistemas tecnológicos. El problema, según Norman (2011), es que no siempre es evitable la complejidad, aclarando que no es lo mismo que complicación. La complejidad está en el mundo y la simplicidad en la mente, por tanto, la cuestión es cómo gestionamos la complejidad. Y la forma que propone Norman es con los modelos conceptuales o modelos mentales, que veremos más adelante.

Abordar el acceso priorizando solamente la simplicidad no parece lo más apropiado, sobre todo si no queremos renunciar a una serie de prestaciones que van unidas a que las máquinas tengan más elementos en forma de mandos, botones, etcétera. Norman hace referencia a la navaja de Occam y a un dicho de Einstein que reza «las cosas deben estar hechas de la forma

más simple posible, pero no más simple», indicando que tampoco está dicho que el incremento de la simplicidad signifique incrementar automáticamente la usabilidad, que es de lo que se trata. Además, señala Norman, a la gente le gustan los artefactos con muchos elementos, que realicen muchas funciones, por lo que la demanda de simplicidad por encima de todo es un mito. En conclusión, el desafío al que se enfrenta el diseño tecnológico es gestionar y domesticar la complejidad para que no se convierta en complicación.

Una de las consecuencias de todo ello es que la democratización implica el acceso a todo tipo de tecnología con la que los humanos estamos en simbiosis, formando un híbrido. ¿Cómo facilitar el acceso? La respuesta no puede ser más que a través de diversas vías, de las que aquí vamos a examinar algunas de las más relevantes. Una consiste en las estructuras institucionales que mejor faciliten el acceso al conocimiento; otra tiene que ver con el papel del diseño tanto en la construcción de tecnología como en la organización social y política; y subyacente a ambas se encuentran los modelos cognitivos que están a la base de la explicación de nuestras capacidades como humanos.

2. Propuestas institucionales y sociales

Teniendo en cuenta la complejidad de los problemas sociales y, en consecuencia, la necesidad de abordarlos desde las macro instituciones, la primera cuestión es cuáles de estas instituciones son las más adecuadas para la democratización del saber. Farrell y Shalizi (2012) consideran a las democracias como las que están mejor posicionadas para tomar decisiones difíciles en comparación con los mercados y las estructuras jerarquizadas. Las democracias están más capacitadas que cualquier otra macro institución para mantener el equilibrio entre equidad y estabilidad. En este sentido Farrell y Shalizi (2012: 6) hacen una comparación entre los tres tipos de macro instituciones. En las democracias, para la resolución de los problemas sociales complejos, se cuenta con la colaboración de muchas personas con perspectivas distintas, pero que comparten la capacidad de tomar decisiones de formas relativamente igualitarias. En el caso de los mercados, Farrell y Shalizi (2012: 10) señalan que éstos facilitan y refuerzan las asimetrías de riqueza, lo cual revierte en inequidades respecto

a la influencia política. Finalmente, las estructuras jerarquizadas, denominadas «paternalismo libertario», aunque no restrinjan las posibilidades de que las personas puedan participar en las decisiones, conceden el predominio de fijar sobre lo que hay que elegir a los expertos, a los que llaman «arquitectos», y que son los que determinan las opciones entre las que hay que elegir (Farrell y Shalizi, 2012: 13).

A partir de estas consideraciones, Farrell y Shalizi concluyen que la democracia es el mejor medio para resolver los problemas complejos, ya que al situarse en el nivel de grupo tiene más posibilidades de incorporar la diversidad de puntos de vista. Entre las razones que esgrimen podemos resaltar las siguientes: es un compromiso para hacer que las relaciones de poder sean más igualitarias; los procesos de decisión democrática hacen un mejor uso del conocimiento distribuido;⁷³ los grupos son mejores para resolver problemas que cualquier individuo de dicho grupo; y aminoran el sesgo de la confirmación.⁷⁴ A modo de conclusión, puede decirse que los sistemas democráticos ofrecen las mejores condiciones para resolver exitosamente problemas complejos. Así, los individuos exponen sus diferentes puntos de vista interactuando entre ellos en lugar de permanecer aislados en sus elucubraciones. En este sentido, como sugieren Mercier y Sperber (2011), la democracia cognitiva requiere que los individuos que participan en una discusión y argumentan a favor o en contra de una cuestión tengan un compromiso con la importancia de la verdad, aunque difieran sobre qué es la verdad. Al mismo tiempo, aunque las personas difieran sobre cómo resolver un problema, están de acuerdo en cuáles son los problemas y aceptan algunos estándares empíricos mínimos (Farrell y Shalizi, 2012: 18).

En el seno de las democracias hay formas de organización social que inciden en la democratización del saber. Una de ellas es cómo se estructuran los procesos de innovación, que podemos abordar desde diferentes perspectivas. Por un lado, la participación del usuario en los procesos de innovación, para lo cual es ineludible la referencia a la obra de Eric von Hippel, *Democratizing Innovation* (2005) y, por otro, la difusión del conocimiento y de las innovaciones desde una perspectiva cultural, para lo cual tomamos como referencia las aportaciones de Everett M. Rogers y su obra (1962) *Diffusion of Innovations*.

Von Hippel entiende la democratización de la innovación como la

participación del usuario en los procesos de invención e innovación a través de la innovación abierta, dando protagonismo a lo que él llama «el usuario líder». No cabe duda de que la intervención de los usuarios es una forma de democratizar la innovación, pero ni es la única ni es suficiente, ya que intervienen otros factores que hay que tener en cuenta a la hora de poner frente a frente democracia e innovación. Entre estos factores están las tecnologías de la información y la comunicación de las que disponen los colectivos a los que van dirigidas las innovaciones en cuestión, lo cual nos lleva a lo que se ha denominado «brecha digital».

La llamada «brecha digital» es un indicador de hasta qué punto un determinado logro se hace accesible al conjunto de la sociedad. En este punto, Rogers (2003) da unos datos que la corroboran. Señala que en 2001 en el mundo había 450 millones de usuarios de Internet, pero, si nos detenemos en diversas regiones, nos encontramos con los siguientes datos: Norte América 479 por mil habitantes, Europa occidental 218 por mil habitantes, América latina 21 por mil habitantes, Asia 17 por mil habitantes y Oriente medio/África 7 por mil habitantes. En el conjunto del mundo 52 por mil habitantes.⁷⁵

Además de la brecha digital hay otros escollos en el acceso al conocimiento y, en consecuencia, en la obtención de beneficios de éste. No cabe duda de que el factor económico es muy importante, pero no es el único y puede ser neutralizado por el cultural. En este punto, además de la obra de Rogers (1962), se elaboró una segunda edición junto a Shoemaker en 1971, bajo el título *Communication of Innovations. A Cross-Cultural Approach*. Rogers y Shoemaker abordan la difusión desde una perspectiva cultural, aportando numerosos casos para ejemplificar los distintos factores que intervienen, y a veces dificultan, la difusión de innovaciones. Uno de los casos que analizan está relacionado con los hábitos cotidianos de hervir agua en situaciones en que no hay canalización del agua, lo cual supone un problema de salud pública (Rogers & Shoemaker, 1974: 2-6; véase Wellin, 1975). El ejemplo del pueblo peruano, Los Molinos, muestra la importancia del factor cultural. A falta de canalización del agua, se planteó a los habitantes del pueblo, mayormente a las mujeres, porque eran las que realizan las labores culinarias, que hirvieran el agua para evitar enfermedades. El problema es que esta práctica la asociaban a personas enfermas, ya que sólo a éstas se les daba el agua hervida. La consecuencia

fue que se encontraron con grandes dificultades para que se adoptara este hábito. Por tanto, a la hora de difundir determinados conocimientos que chocan con factores culturales muy consolidados es necesaria una labor de aprendizaje y de explicación para que se acepten estas nuevas prácticas. Otros ejemplos más estructurales que también muestran las disonancias culturales son la mecanización en la agricultura en Turquía (Kaplan, 1960; Rogers & Shoemaker, 1974: 319) y la introducción de la enseñanza programada en varias escuelas de Pittsburg (Rogers & Shoemaker, 1974: 321). El primero explica el paso de la azada al motor diésel en Turquía, y los efectos a todos los niveles de la mecanización agrícola. Rogers y Shoemaker señalan que el proceso se inició sin considerar debidamente la estructura social de cada aldea y sin percatarse de las consecuencias de una mecanización masiva y mal planificada. El segundo explica el cambio en el sistema escolar norteamericano, y señalan algunas de las dificultades para la adecuación de los maestros. Por ejemplo, la enseñanza programada tendía a quitar al maestro su papel de director de aprendizaje. Vemos pues que en ambos casos hay consecuencias positivas y negativas. Los estudios de caso aportados por Rogers y Shoemaker evidencian tanto la importancia de la difusión de las innovaciones como el que se tenga en cuenta el contexto sociocultural en el que van a implantarse. Rogers y Shoemaker (1974) proponen el «paradigma del proceso de decisión de innovar» con una serie de fases: la de conocer, la de persuadir, la de decidir y de confirmar. En resumen, el proceso de decisión de innovar comporta un proceso mental que tiene lugar en un individuo desde la primera noticia de una innovación hasta la decisión de adoptar o rechazar la novedad, y, posteriormente, confirmar la decisión (Rogers & Shoemaker, 1974: 131).

3. El papel del diseño en las sociedades democráticas

Hemos visto que la democracia es la macro institución que mejor puede abordar el acceso al conocimiento en plano de igualdad, pero también puede paliar las dificultades para la difusión por distintos factores, desde la brecha digital y las políticas económicas, hasta los modelos culturales. Vamos a ver el papel que puede jugar el diseño en tender puentes en las distintas brechas, así como en facilitar la difusión y, sobre todo, en la incorporación de las innovaciones en las sociedades que sabemos que son

diversas. En este punto entra en juego el «*design thinking*»⁷⁶ como un marco desde el cual salvar los escollos para democratizar el saber.

La idea de «*design thinking*» se ha abordado desde diversas perspectivas y ha sido aplicada a múltiples ámbitos. Una de las primeras cuestiones que se ha planteado es su definición, que no es fácil hacerla desde una visión esencialista, dada su polisemia. Debería verse más bien como un marco teórico con un denominador común que sería un diseño a escala humana. Un análisis conceptual exhaustivo de los sentidos de diseño escapa a los objetivos de este trabajo, por lo que me centraré en algunas de las aproximaciones relevantes para mostrar el papel del diseño en la democratización del conocimiento en su variante práctica.

Lockwood (2009) define «*design thinking*» como el proceso de innovación centrado en el factor humano, que pone el acento en la observación, la colaboración y el aprendizaje rápido. Se trata de aplicar la sensibilidad y los métodos del diseñador a la resolución de problemas en contextos distintos, a saber: empresariales, comerciales, de liderazgo, de servicios (públicos y privados), etcétera. Uno de los ejemplos aportados por Lockwood (2009), las prendas de esquiar, constituye una muestra de «*design thinking*». Para dichas prendas uno de los elementos clave es la protección del frío, por lo que los materiales utilizados para fabricarlos son clave para alcanzar su objetivo. El éxito de esta innovación se debió a la colaboración de diversos profesionales, especialmente del diseñador, el ingeniero y el empresario. No es necesario que sean tres personas distintas, pero sí que estas tres perspectivas converjan en la fabricación del producto. En este caso concreto, según cuenta Lockwood, él mismo aportó el diseño y la parte comercial gracias a que había estudiado dirección de empresas en su etapa de licenciatura en la universidad. El ingeniero era imprescindible para aportar los conocimientos sobre materiales y energía. Respecto a los usuarios hay que decir que, por un lado, las nuevas prendas las probaron los esquiadores habituales y, por otro, se dio la circunstancia de que una de las personas que tenía que evaluar las posibilidades mercantiles de los trajes de esquí era un aficionado a este deporte. En resumen, dado que cualquier innovación implica factores diversos que no pueden obviarse, cualquier novedad tiene que ser el resultado de la participación de los diferentes actores relevantes, en este caso: ingenieros, diseñadores y usuarios. Todo ello sin dejar de lado la viabilidad económica a partir de costes y beneficios

para la empresa que lo lleve a cabo.

Vogel (2009: 5) considera que el «*design thinking*» puede cubrir la brecha entre la producción intensiva centrada en el coste-beneficio y la producción a escala humana. Hace referencia al hecho de que la revolución industrial comportó la posibilidad de fabricar en serie diversos productos, desde coches hasta lavadoras, además de muebles y edificios. Frente a este fenómeno surgieron dos enfoques principales: uno centrado en la industria (representado por Carnegie, Rockefeller, J.P. Morgan y Ford) y otro que quería recoger la tradición de las artesanías (representado por Charles Rennie Mackintosh, Frank Lloyd Wright y Gustav Stickley). Vogel (2009: 5) cita al arquitecto Peter Behrens y a la escuela Bauhaus como ejemplos de «*design thinking*» que intentan realizar una síntesis de las posiciones tecnológicas y artesanales. ¿Por qué el segundo enfoque es más beneficioso para la democratización que el primero? No cabe duda de que la industria tiene estructuras más jerarquizadas y con menos participación de los agentes implicados que el que representa el mundo de las artesanías, para las que, por definición, se requiere de la incorporación de amplias capas de la población. Digamos que el enfoque centrado en la industria es más cerrado que el de las artesanías.

También Victor Papanek (1976), en su libro *Design for the Real World*, defiende el «*design thinking*» como un enfoque que apuesta por la responsabilidad social en la producción. Y acusa a los diseñadores de que sólo tienen en cuenta a los consumidores con un alto potencial económico. Por todo ello, es importante la valoración de la satisfacción del usuario frente a cualquier tipo de producto, teniendo en cuenta parámetros como la usabilidad, la accesibilidad, la comprensión y la experiencia. Buckminster Fuller, en la introducción al libro de Papanek, afirma: «Si la humanidad se propone sobrevivir ha de comprender perfectamente y preocuparse por la Ciencia del Diseño General y Anticipatorio, algo inherentemente útil, en la cual todo hombre se preocupa de la consecución de un bienestar mantenible que alcance a los demás hombres» (1976: 13). Éste es un indicador más del grado de democratización de la innovación.

3.1 Una revolución en el design thinking

Que hay cambios importantes en la concepción del diseño es evidente.

Hasta qué punto puede considerarse como una revolución como apunta Buchanan (2001) es discutible, pero digno de tenerse en cuenta. En su artículo «Design Research and the New Learning» ofrece una perspectiva histórica en la que considera que los orígenes de la investigación en diseño pueden retrotraerse a Galileo Galilei, en concreto su obra *The Two New Sciences*, además de a Bacon, Newton y Descartes, entre otros. Buchanan considera a estos autores predecesores del enfoque de diseño actual, a pesar de que en sus escritos no hay ninguna referencia al concepto de diseño. Buchanan señala que en la cultura occidental el diseño no se ha incluido en los estudios universitarios, excepto en arquitectura y en arte, porque se ha considerado que forma parte de la práctica que no conoce los principios sobre los que se fundamenta. La revolución a la que se refiere Buchanan consiste en que el diseño ha pasado a formar parte de los estudios universitarios, en tanto la actividad práctica tiene como uno de sus objetivos conocer los principios que la fundamentan. Buchanan lo expresa en los términos siguientes:

Porque creo que eso es lo que le sucedió al diseño; se ha convertido en el nuevo aprendizaje de nuestro tiempo, abriendo un camino a las disciplinas neotéricas que necesitamos si queremos conectar e integrar el conocimiento de muchas especializaciones en resultados productivos para la vida individual y social (Buchanan, 2001: 7).

A partir de estas reflexiones podemos entender que de la misma forma que el libro de Galileo supuso una nueva forma de aprender, también la introducción del diseño en la formación académica comporta una nueva forma de aprender y de abordar la actividad práctica, buscando los fundamentos teóricos de la misma.

Veamos algunos de los planteamientos de este nuevo paradigma de diseño. Uno de ellos es el papel de las definiciones, respecto al cual Buchanan señala, muy acertadamente, que es difícil pretender una definición única y esencialista de diseño. En este sentido propone la siguiente: «El diseño es el poder humano de concebir, planificar y fabricar productos que sirven a los seres humanos en la realización de sus fines individuales y colectivos» (Buchanan, 2001: 9). Y añade: «Si bien investigamos el diseño desde muchas perspectivas, también somos conscientes de la necesidad de integrar nuestros diversos resultados en un marco integral que explique el pluralismo de la investigación» (Buchanan,

2001: 10). Dos de los elementos claves son, por un lado, fabricar productos que beneficien a los humanos y, por otro, crear un marco integrador que se haga eco de la pluralidad investigadora.

En este cambio de concepción del diseño la naturaleza del «producto» sufre cambios significativos, que Buchanan sitúa en el paso de la gramática y la lógica en la primera parte del siglo veinte a la retórica y la dialéctica. Por tanto, el núcleo de las características del producto no estaría en los símbolos y las cosas, sino en la acción y el entorno. En consecuencia, Buchanan lleva el «*design thinking*» a un nuevo paradigma que denomina «diseño de interacción», y que caracteriza en los términos siguientes:

En la teoría del diseño de las primeras y medianas décadas del siglo veinte, los productos a menudo se entendían desde una perspectiva externa. Con esto quiero decir que el foco de atención estaba en la forma, función, materiales y modo de producción y uso de los productos [...] Con el alejamiento de los símbolos visuales y las cosas como foco de atención, los diseñadores y teóricos del diseño han intentado comprender los productos desde dentro, no físicamente dentro, sino dentro de la experiencia de los seres humanos que los hacen y los usan en sus entornos sociales y culturales. Si bien la forma, la función, los materiales y la forma de producción continúan siendo importantes, tenemos la oportunidad de una nueva comprensión a través de una investigación sobre qué hace que un producto sea útil, utilizable y deseable (Buchanan, 2001: 13).

Esta forma de concebir el producto a través de su utilidad, usabilidad y deseabilidad marca un punto de inflexión con consecuencias importantes para la democratización del saber. La utilidad consiste en que funcione, la usabilidad en que sea fácil de usarlo y la deseabilidad atañe a la identidad de la persona. Podríamos decir que la utilidad está en manos de los ingenieros, la usabilidad en el diseño cognitivo y la identificación en los psicólogos y sociólogos. Por tanto, los productos hay que abordarlos desde diversas perspectivas que incluyan los entornos natural, social y cultural.

Esta multi perspectiva implica que el diseño vaya más allá del producto, a pesar de su indiscutible importancia. En este punto, la propuesta de Norman (2011) de extender el diseño a los sistemas y servicios cobra especial relevancia, ya que es en lo que menos se ha investigado, a pesar de que, según Norman (2011, cap. 6), es el diseño del conjunto el que de verdad puede facilitar la vida a la gente. Analiza dos casos, uno de una compañía ferroviaria y otro de un centro hospitalario, como ejemplos de la

necesidad de un abordaje integral. En el caso de la compañía ferroviaria se pretendían rediseñar los interiores de los convoyes del tren, pero luego, aconsejados por la empresa IDEO,⁷⁷ que tenía que llevar a cabo el nuevo diseño, acordaron hacer una remodelación integral que implicaba desde la web para comprar los billetes hasta las salas de espera. Si de lo que se trataba era de dar un mejor servicio a los usuarios del tren, entonces los convoyes eran una parte importante, pero sin todo lo demás la percepción de los usuarios mejoraba muy poco.

El caso del centro hospitalario y la relación con los pacientes tiene especial interés porque Norman formó parte del equipo que realizó el estudio en vistas a la remodelación. El equipo llegó a la conclusión de que no habían visto prácticamente pacientes, ni médicos ni enfermeras, por lo que la interacción entre el personal médico y los pacientes era casi inexistente. Las visitas y el tratamiento se realizaban en salas de ordenadores, y si alguien del equipo preguntaba por el paciente indicaban un punto en la pantalla. Por tanto, el nuevo diseño para mejorar la relación entre médicos y pacientes era una cuestión del sistema establecido en el hospital, no de cada uno de los elementos o productos (ordenadores, salas de espera, camas, etcétera), sino de la interacción entre los distintos agentes y el papel de la tecnología. En conclusión, en ambos casos son situaciones en las que se requiere que el diseño vaya más allá del producto y aborde el sistema y los servicios de forma integral. Estas reflexiones inciden directamente en la democratización del conocimiento.

4. La fundamentación cognitiva

Subyacente a todos los medios de democratización del saber está el factor cognitivo, con implicaciones en todos los elementos que contribuyen a la democratización del conocimiento, desde la participación del usuario y la difusión del conocimiento, hasta el diseño de productos y de sistemas. De las muchas perspectivas y modelos cognitivos con los que podríamos abordar la democratización me centraré, en primer lugar, en las que están relacionadas con el diseño cognitivo; en segundo lugar, abordaré la ecología cognitiva, tomando como punto de partida el modelo de la cognición distribuida de Hutchins y, finalmente, analizaré la perspectiva del grupo como agente cognitivo, examinando las consideraciones de Wilson sobre la

cognición en el seno de los grupos.

4.1 Diseño cognitivo

Las aportaciones de Norman constituyen un marco de referencia para el diseño cognitivo, con obras como «Cognitive Engineering» (1987), *The Design of Everyday Things* (1988) y *Emotional Design: Why We Love or Hate Everyday Things* (2004).

El diseño cognitivo pretende hacer los artefactos más manejables para los usuarios, universalizando así el acceso a los mismos. Está relacionado con el manejo del producto innovador, sean artefactos tecnológicos en todas sus variedades o bien instrucciones para llevar a cabo determinadas acciones, es decir, hasta qué punto el diseño es transparente u opaco, lo cual revertirá necesariamente en el esfuerzo cognitivo del usuario y en la difusión del conocimiento. Aunque Norman no lo plantea en términos de democratizar el conocimiento, no cabe duda de que sus modelos de diseño cognitivo son importantes, tanto para la participación del usuario en los procesos de innovación, como en la difusión del conocimiento.

Norman (1986) aplica la ciencia cognitiva al diseño de máquinas. Considera la importancia de tener en cuenta los principios fundamentales que subyacen a la acción humana a fin de diseñar sistemas que requieran el menor esfuerzo posible para usarlos. Al enfrentarse a una máquina las personas tienen unos propósitos o fines que quieren alcanzar, pero para ello necesitan controlar una serie de sistemas físicos. La persona que va a usar el artefacto tiene que interpretar las variables físicas para llevar a cabo los fines propuestos, para lo cual tiene que realizar determinadas acciones, manipulando determinados mecanismos. Como indica la figura 1, hay que cubrir la brecha que hay entre los fines de la persona, expresados en términos psicológicos, y el sistema físico, definido en términos de variables físicas.

Norman indica cómo el hueco entre fines y sistema físico está unido por dos puentes. El de la ejecución de una tarea va desde los fines al sistema físico, mientras que el de la valoración de la tarea se mueve en dirección contraria. Es decir, este último implica interpretar el estado del sistema comparándolo con los fines e intenciones del usuario.

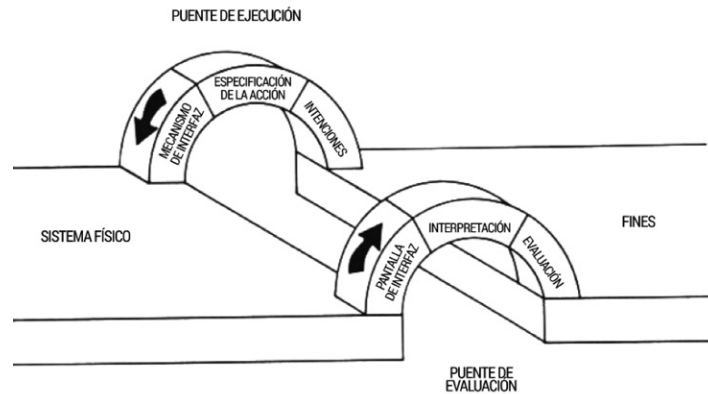


Figura 1. Puente de ejecución y puente de evaluación, cubriendo la brecha entre fines y sistema físico (Norman, 1986).

Una de las formas de construir puentes sobre la brecha abierta entre los fines y el sistema físico es con un modelo conceptual del sistema en el que se indica cómo el diseñador, el usuario y el sistema interactúan, como indica la figura 2. El diseñador tiene que intentar que el modelo del usuario sea compatible con el modelo de diseño. El diseñador tiene mucha responsabilidad, ya que el usuario construye su modelo a través de la imagen del sistema, que será más fácil de aprehender cuanto más explícita, inteligible y consistente sea.

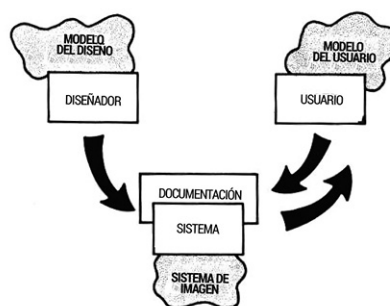


Figura 2. Relación entre diseñador, usuario y sistema físico (Norman, 1986).

Podemos concluir que el diseño cognitivo constituye uno de los

elementos de democratización del saber práctico en el que están implicados el diseñador y el usuario, además del sistema físico.

4.2 Las aportaciones de la ecología cognitiva

A partir de la reconfiguración de la unidad de cognición, con la idea de mente extendida de Chalmers y Clark (1998) y la cognición distribuida de Hutchins (1995), nos encontramos con un modelo de cognición situada y corporizada con la que se pasa de la cognición centrada en el cerebro a un sistema formado por varios agentes interactuando entre ellos y con artefactos tecnológicos. En esta perspectiva se sitúa la ecología cognitiva como el estudio de los fenómenos en su contexto y, en consecuencia, la cognición pasa de ser considerada un proceso lógico a un fenómeno biológico.

Hutchins (2010) se remite a Bateson (1972), y a su libro *Steps to an Ecology of Mind*, para señalar que «[...] la ecología de la mente es un amplio argumento para la idea de que así como una comprensión completa de los organismos biológicos debe incluir sus relaciones con otros organismos y las condiciones físicas en sus entornos; entonces, una comprensión de los fenómenos cognitivos debe incluir una consideración de los entornos en los cuales los procesos cognitivos se desarrollan y operan» (Hutchins, 2010: 706). Por tanto, una teoría de la cognición que excluya cultura, contexto, historia y afecto no tendría cabida en la ecología cognitiva.

Una de las cuestiones claves que se plantea al abordar la unidad de cognición son sus límites. Sabemos que cada teoría implica una serie de compromisos ontológicos, y que cada uno de ellos pone el acento en un tipo de conexiones sobre otras. A partir de la tesis de la ecología cognitiva vemos que todo está conectado con todo, sin embargo, la densidad de la conexión determina las propiedades cognitivas del sistema en función, de si el sistema es un área del cerebro o un grupo de agencias gubernamentales cuyo objetivo es responder a una situación de crisis. Es decir, todo está conectado con todo, pero con distinta intensidad. La cuestión es qué criterios vamos a tener en cuenta para determinar qué elementos situados fuera del cráneo consideramos más relevantes para los procesos neurales que tienen lugar en el interior de éste. A lo cual Hutchins (2008), en su

artículo «The Role of Cultural Practices in the Emergence of Modern Human Intelligence», responde en los siguientes términos: «La convergencia de enfoques bajo la rúbrica de la ecología cognitiva ya está sugiriendo una respuesta. La actividad en el sistema nervioso está vinculada a procesos cognitivos superiores, a través de la interacción corporizada con material organizado culturalmente y el mundo social» (Hutchins, 2010: 712).

En tanto la ciencia cognitiva de la tercera generación incluye en la unidad de cognición la cultura, el contexto y la relación con otros organismos, el diseño social constituye uno de los componentes del acceso al conocimiento. Esto significa que el diseño cognitivo no es sólo para la tecnología, sino también para las estructuras de las organizaciones sociales y políticas, entre las que se encuentran los sistemas democráticos, pero también organizaciones educativas, sanitarias, etcétera. Todo ello nos lleva a la cognición a nivel de grupo.

4.3 La cognición a nivel de grupo

El grupo como unidad cognitiva es una de las posibles apuestas ontológicas que puede ser relevante para los sistemas democráticos. Vamos a examinar algunas de las aportaciones desde la ciencia cognitiva que, aunque los autores no las relacionan con la democracia, veremos cómo pueden proporcionar fundamentos cognitivos para la misma.

Wilson (2001) aborda esta cuestión a partir de la revisión de las tesis de David Sloan Wilson sobre su idea de «mente grupal», como una aplicación de la selección de grupo a la cognición. Wilson señala que es importante distinguir entre «la hipótesis de la mente grupal» y la «tesis de la manifestación social». La «hipótesis de la mente grupal» considera que los grupos de organismos individuales poseen mentes en el mismo sentido en que los organismos individuales la tienen. Por ejemplo, las colonias de abejas o las manadas de búfalos decidiendo en qué dirección moverse, corresponderían a grupos que contienen una mente.

Según Wilson, los antecedentes de esta hipótesis hay que buscarlos, por un lado, en la psicología social o colectiva, con referencias a William McDougall (1920) y Emile Durkheim (1898), cuya idea central es que la psicología de los colectivos es emergente y no reducible a la psicología de

los individuos de dichos colectivos. Por otro, desde el campo biológico se invoca el concepto de súper organismo propio de la biología evolutiva, desde cuya perspectiva las abejas y las hormigas individuales funcionan como órganos o partes de los sistemas en estas especies. Dado que los miembros de estas colonias a menudo carecen de fines, éstos constituyen propiedades emergentes de la colonia, de la misma forma que la mente grupal (*group mind*) está pensada como emergente de las mentes individuales. Por tanto, en ambos casos tenemos una tesis no reduccionista en el sentido de que el grupo tiene rasgos o características que no poseen los individuos que lo componen.

La tesis que defiende Wilson es lo que él llama «tesis de la manifestación social», que tiene como idea central que los individuos tienen propiedades psicológicas que sólo se manifiestan cuando forman parte de un grupo. Esto significa que determinadas capacidades cognitivas, además de que se verían favorecidas en función del diseño tecnológico, también tendrían un papel importante en el diseño organizativo en el que se desarrollan. La consecuencia de la tesis de Wilson es que hace posible mantener una postura no reduccionista sin que derive necesariamente en la hipótesis de una mente grupal.

Wilson relaciona su tesis con la hipótesis de la mente extendida en los términos siguientes:

La idea básica al postular la tesis de la manifestación social, especialmente cuando estaba casada con la hipótesis de la cognición extendida, era presentar un desafío para aquellos que consideraban que una ontología poblada por mentes grupales y psicología colectiva tenía una especie de justificación explicativa: las mentes colectivas y la psicología colectiva está justificada porque es ineliminable que figure en nuestras mejores explicaciones de las ciencias sociales. Al aceptar una visión enriquecida de la cognición individual, viéndola encarnada, incrustada, extendida y enactiva, y reconociendo las dimensiones sociales de esta visión «4E» de la cognición humana, y mostrando que dicha visión podría explicar al menos casos paradigmáticos de la psicología colectiva putativa, el desafío para el proponente de las mentes grupales era identificar fenómenos que requieren, además o en lugar de, cognición a nivel de grupo humano (Wilson, 2001: 14).

Desde este punto de vista, la cognición individual en sí misma es constitutivamente social, por lo que no existe un camino reductivo que conduzca, ya sea ontogenética o evolutivamente, desde la intencionalidad individual pre-social a la intencionalidad colectiva, a la socialidad (Wilson,

2001: 14). Esta tesis proporciona un nivel medio entre la psicología individualista y la hipótesis de la mente grupal, que puede leerse como una forma particular de la hipótesis de la mente extendida.

No cabe duda de que en sistemas democráticos las decisiones se toman de forma colectiva y el tener en cuenta las opiniones de los demás forma parte de su esencia. Los modelos sobre la cognición a nivel de grupo vienen a reforzar las posibilidades del funcionamiento democrático. La ciencia política tiene mucho en su haber en esta cuestión, pero la ciencia cognitiva aporta razones empíricas para sus propuestas.

5. Conclusiones

Conocer el entorno y poder explicarlo ha constituido un medio de supervivencia a lo largo del proceso evolutivo. El mundo en el que la humanidad se desenvuelve actualmente gira en torno a la tecnología, en sentido amplio, formando parte del entorno hasta tal punto que la frontera entre lo natural y lo artificial se difumina. En realidad, un campo arado es tan artificial como una locomotora, por lo que la supervivencia está también en el conocimiento del mundo artificial.

Frente a esta perspectiva, el reto está en que el acceso a este entorno tecnologizado y cambiante sea lo más universal posible, un objetivo en el que inciden desde las macro instituciones y las estructuras sociales, hasta los diseños de los productos tecnológicos y de las organizaciones educativas, sanitarias, empresariales, etcétera. Los modelos cognitivos surgidos en las últimas décadas –en especial los de la ciencia cognitiva de tercera generación, que abordan la cognición como situada, corporizada, extendida y distribuida– constituyen un marco teórico para hacer factible y salvar muchos escollos para que el conocimiento llegue a todos los ciudadanos del mundo, y así poner en práctica los valores de la Ilustración: libertad, igualdad y fraternidad.

El análisis realizado a lo largo del trabajo muestra que el reto de la democratización del saber requiere un abordaje interdisciplinar y colaborativo a todos los niveles. Sólo así se podrán paliar los escollos y brechas producidas por factores económicos, políticos, sociales y culturales.

Referencias

- Bateson, Gregory (1972), *Steps to an Ecology of Mind*, New York, Ballantine Books.
- Buchanan, Richard (2001), «Design Research and the New Learning», *Design Issues*, 17(4): 3-23.
- Clark, Andy & Chalmers, David (1998), «The Extended Mind», *Analysis*, 58(1): 7-19.
- Estany, Anna (2001), «Ventajas epistémicas de la cognición socialmente distribuida», *Contrastes*, 6: 351-375.
- Farrell, Henry & Shalizi, Cosma (2012), «An Outline of Cognitive Democracy», *La Pietra Dialogues*, URL: <<http://www.lapietradialogues.org/area/publicazioni/doc000071.pdf>>.
- Hutchins, Edwin (1995), *Cognition in the Wild*, Cambridge, MIT Press.
- Hutchins, Edwin (2010), «Cognitive Ecology», *Topics in Cognitive Science*, 2: 705-715.
- Kranzberg, Melvin (1967), «The Unity of Science-Technology», *American Scientist*, 55(1): 48-66.
- Kranzberg, Melvin (1968), «The disunity of science-technology», *American Scientist*, 56(1): 21-34.
- Lockwood, Thomas (ed.) (2009), *Design Thinking. Integrating Innovation, Costumer Experience, and Brand Value*, New York, Allworth Press.
- Mercier, Hugo & Sperber, Dan (2011), «Argumentation: Its Adaptiveness and Efficacy», *Behavioral and Brain Sciences*, 34(2): 94-111.
- Norman, Donald A. (1987) «Cognitive Engineering», in Carroll, J. M. (ed.), *Interfacing Thought: Cognitive Aspects of Human-Computer Interaction*, Cambridge, MIT Press, pp. 325-336.
- Norman, Donald A. (2004), *Emotional Design. Why We Love or Hate Everyday Things*, New York, Basic Books.
- Norman, Donald A. (2010), *El diseño de los objetos de futuro*, Genís Sánchez Barberán, trad., Barcelona, Paidós Ibérica.
- Norman, Donald A. (2011), *Living with Complexity*, Cambridge, MIT Press.
- Norman, Donald A. & Draper, Stephen W. (eds.) (1986), *User Centered System Design: New Perspectives on Human-Computer Interaction*, Hillsdale, Erlbaum.
- Papanek, Victor (1976), *Design for the Real World: Human Ecology and Social Change*, New York, Pantheon Books.
- Rogers, Everett M. (2003), *Diffusion of Innovations*, 5th ed., New York,

The Free Press.

- Rogers, Everett M. & Shoemaker, Floyd F. (1974), *La comunicación de innovaciones. Un enfoque transcultural*, Ricardo Vinós, trad., México, Herrero Hermanos.
- Shove, Elizabeth (2014), «On “The Design of Everyday Life”», *TECNOSCIENZA. Italian Journal of Science & Technology Studies*, 5(2): 33-42.
- Vogel, Craig M. (2009), «Notes on the Evolution of Design Thinking: A Work in Progress», in Lockwood, T. (ed.), *Design Thinking. Integrating Innovation, Costumer Experience, and Brand Value*, New York, Allworth Press, pp. 3-14.
- von Hippel, Eric (1988), *The Sources of Innovation*, Oxford, Oxford University Press.
- von Hippel, Eric (2005), *Democratizing Innovation*, Cambridge, MIT Press.
- Wilson, Robert A. (2001), «Group-level Cognition», *Philosophy of Science*, 68: S262-S273.
- Wilson, Robert A. (2017), «Group-level Cognizing, Collaborative Remembering, and Individuals», in Meade, M., Van Bergen, P., Harris, C., Sutton, J. & Barnier, A. (eds.), *Collaborative Remembering: Theories, Research, and Applications*, Oxford, Oxford University Press, pp. 248-260.

Agradecimientos

Este trabajo se enmarca en el proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España, «Innovación epistemológica: el caso de las ciencias biomédicas», referencia FFI2017-85711-P, y en el grupo de investigación consolidado, financiado por la Generalitat de Catalunya, «Grupo de Estudios Humanísticos de Ciencia y Tecnología» (GEHUCT), Ref. 2017SGR568.

10. Entender los mecanismos de negociación democrática desde modelos cognitivos enactivistas

David Casacuberta

1. Introducción

El objetivo de este texto es presentar de forma genérica el modelo cognitivo del enactivismo, mostrar cuáles son sus características centrales, en qué difiere de otras formas de entender la ciencia cognitiva y ver cómo puede usarse para modelar procesos de negociación democrática. Para hacerlo me basaré en un modelo de corte enactivista que ha sido aplicado de forma exitosa para entender las acciones políticas. Se trata de la propuesta de las metáforas de la vida cotidiana, desarrollada por los lingüistas cognitivos Lakoff y Johnson, y que Lakoff ha aplicado de forma exitosa para entender la negociación y procesos políticos entre republicanos y demócratas en los Estados Unidos.

Una vez explicadas las características generales del enactivismo, sin entrar en disquisiciones técnicas que diferencien versiones de este modelo, presentaré la idea de metáfora cognitiva o «metáfora de la vida cotidiana» de Lakoff y Johnson, para después explicar con cierto detalle de qué forma Lakoff lo aplica a los procesos de negociación democrática. Finalmente, recopilaré de qué forma un acercamiento enactivista como el desarrollado en *Moral Politics* (2016) de Lakoff permite entender ciertos mecanismos de la acción política que en otros paradigmas cognitivos pueden acabar pasando desapercibidos.

2. ¿Qué entendemos por enactivismo?

El enactivismo es una colección de modelos teóricos, científicos y filosóficos, desde los que entender la cognición. El concepto se populariza gracias al texto de Varela, Thompson y Rosch (1991) donde se le cataloga

como «La Tercera Generación de las Ciencias Cognitivas», presentándolo como alternativa tanto al paradigma simbólico como al conexionista. También lo podemos encontrar etiquetado como «Neurofenomenología» o «Cognición corporizada».

Siguiendo a Thompson (2007), el enactivismo defiende que pensar no es simplemente un ejercicio de procesar símbolos formales, sino una acción: pensar implica una agencia, y esta agencia incluye todo el cuerpo, y no solamente el cerebro. De ahí la etiqueta de «enactivismo»: la cognición es una expresión de nuestra agencia, de nuestra capacidad de construir significado, de darle sentido al mundo cuando interactuamos con él.

La actividad mental, según Thompson, es posible cuando diferentes constreñimientos del entorno se constituyen para activar un sistema autónomo y autoorganizado. En el paradigma del enactivismo, este proceso recibe el nombre de «autopóiesis», es decir un sistema que se da a sí mismo las metas, de forma autónoma. El mundo que podemos conocer no es simplemente una representación formal interna del cerebro, pero tampoco está preespecificado de manera realista por el exterior: el mundo conocido es un producto relacional que la agencia del sujeto cognitivo enacta y acopla al ambiente (Varela, 1996; Thompson, 2007).

Alva Noë, otro filósofo relevante de la corriente enactivista, lo captura de la siguiente forma: «La consciencia no es algo que ocurre en nuestro interior: es algo que hacemos, activamente, en nuestra interacción dinámica con el mundo a nuestro alrededor» (Noë, 2009: 10).⁷⁸

Ello implica que el conocimiento no es meramente simbólico, sino también ontológico. El conocimiento es siempre resultado de la interacción entre un organismo y un entorno, que van covariando: cambios en uno implican cambios en otro. El conocimiento resulta así encarnado en este proceso, y no puede reducirse simplemente al procesamiento formal mediante reglas de una serie de símbolos convencionales.

De esta caracterización se sigue que la base de todo conocimiento es siempre experiencial: algo es realmente conocimiento sólo cuando ha sido resultado de una experiencia de interacción con el entorno que nos ha permitido desarrollar algún proceso de autopóiesis. Sin entender de forma elaborada y completa esta experiencia previa es imposible entender nuestros procesos cognitivos. De ahí la conexión que este conjunto de modelos cognitivos tiene con la fenomenología.

Thompson defiende que cualquier explicación de procesos cognitivos basado en presupuestos simbólicos o conexionistas es finalmente errónea, pues todos estos sistemas son sistemas heterónomos (es decir, sistemas en los que metas y objetivos vienen definidos desde el exterior; en el caso de las ciencias de la computación, por la programadora que ha definido el *software*). Explicaciones que usen la metáfora del ordenador o de la red neuronal para explicar la cognición en los seres vivos olvidarían así que los procesos cognitivos son autopoieticos y, por lo tanto, autónomos.

Otra tesis relevante del enactivismo es lo que podríamos etiquetar como «materialidad de la cultura». Ésta afirma que detrás de cada práctica social y cultural humana concreta encontraremos finalmente una serie de procesos experienciales resultado de interactuar con un entorno. Según Malafouris (2013), los objetos cotidianos se definen desde una red de interconexiones que los humanos capturamos a través de un proceso experiencial de interacción manual con el objeto. Los objetos en realidad forman parte del sujeto, lo definen. Los objetos a su vez se definen por la relación enactiva entre sujetos y entorno. Así, objetos, artefactos y entorno no son sólo importantes como anclajes materiales o sustitutos de un proceso mental cognitivo:

[...] el verdadero poder de los objetos y las cosas cotidianas radica en su capacidad de convertirse en nuestros compañeros emocionales tanto como su conversión en nuestros anclajes intelectuales [...] Cuando se trata de relaciones con objetos y compromiso material, el pensamiento y el sentimiento son cosas inseparables, [...] sobre todo, son compañeros en la experiencia de la vida que pueden asumir roles múltiples y fluidos. Además, como la arqueología y la antropología pueden atestiguar ampliamente, las cosas no son simplemente ejemplares o sustitutos en alguna actividad de resolución de problemas «externa» o «interna». Las cosas también, si no principalmente, actúan como agentes materiales que se pueden ver, intercambiar, depositar, poseer, valorar, valuar, manipular, temer, fetichizar, venerar, ridiculizar, etcétera (Malafouris, 2013: 86-87).

La percepción, la comprensión y la acción están siempre en evolución y transformación. Nada está fijado en piedra. Estamos en constante interacción con el medio ambiente. A medida que éste cambia, nosotros cambiamos y, según cambiamos nosotros, el entorno también cambia. La percepción no es una recepción pasiva de lo que existe, sino una reconstrucción activa y continua de lo que nos rodea, que también implica

una reconstrucción activa y continua de nosotros mismos.

En un nivel de discusión de filosofía de la ciencia y de la mente podemos encontrar una serie de discusiones fundacionales sobre el enactivismo: ¿aceptar el enactivismo implica negar la existencia de representaciones mentales?, ¿la hipótesis de la mente extendida y el enactivismo son realmente compatibles?, ¿es posible explicar la creatividad y sistematicidad lingüística desde el enactivismo?

Afortunadamente, estas cuestiones no son relevantes para nuestra discusión. A la hora de entender cómo los humanos tomamos decisiones a nivel político, el enactivismo es relevante al ofrecernos una modelización alternativa en la que, en lugar de un acercamiento puramente simbólico en el que las ofertas políticas en unas elecciones se presentan de forma abstracta como construcciones sintácticas, se nos permite introducir el cuerpo, la experiencia y la interacción material con objetos como agentes relevantes en los procesos cognitivos con una dimensión social y política.

Aprovecho para observar que en este texto uso ‘enactivismo’ en el sentido genérico que le hemos dado al principio. No queremos entrar en debates clasificatorios sobre si tal autor es realmente enactivista o simplemente defiende una tesis genérica de la mente extendida, o si la hipótesis de la mente corporizada y las tesis del enactivismo son realmente equivalentes.

Si aceptamos las premisas del enactivismo, podemos entender cómo la cultura no es algo infinitamente plástico y con capacidad absoluta de transformación, sino que el hecho de que tengamos cierto tipo de cuerpos y vivamos en ciertos entornos concretos hacen que determinados tipos de prácticas sociales, culturales y políticas, así como sus hábitos, acciones y creencias asociadas sean mucho más comunes y probables, mientras que otras resulten mucho más difíciles de encontrar.

Consideremos un ejemplo concreto como el desarrollo de las redes sociales. Procesos como la burbuja de los filtros (Pariser, 2011) o las «*fake news*» son complejas de entender desde un modelo simbólico de la mente humana como procesadora de información sintáctica. Sin embargo, si tomamos una perspectiva enactivista –en el sentido laxo de considerar el cuerpo en el proceso y la covariación con el entorno– el proceso es mucho más fácil de entender. Las redes sociales están diseñadas para ajustarse tanto como sea posible dentro del paradigma de la economía de la atención

(Crogan & Kinsley, 2012). Los usuarios en general no están dispuestos a pagar por los servicios que se ofrecen de forma gratuita en el mundo en línea. La lucha, por lo tanto, es mantener la atención del usuario tanto como sea posible dentro de los límites del servicio para que pueda ver la mayor cantidad de anuncios. Esto se llama la «estrategia de jardín vallado» (Tufekci, 2008). Así, el objetivo es mantenernos enganchados tanto como sea posible en Facebook, Twitter, Google +, por lo que se desarrollan muchos mecanismos para generar adicción. El usuario que produce contenido ingresa en estrategias similares, desarrollando listas como «5 cosas que hacen todas las personas exitosas antes del desayuno», títulos con impacto como «No creerás lo que hizo esta madre de siete hijos para criarlos», o grotescos como «Siete fetiches sexuales que no creerías que existen». A medida que más personas se conectan en línea y la publicidad se vuelve más atractiva para las empresas, vemos una carrera hacia abajo ofreciendo *clickbaits*, textos cada vez más cortos y contenido más ridículo. Tal y como establece el dicho, Internet se está convirtiendo en un océano de sabiduría, de tres centímetros de profundidad.

Como hemos comentado antes, buena parte del debate actual en relación con el enactivismo está fijado en cuestiones de corte epistemológico o metafísico, con lo que la mayoría de las teorías intentan resolver cuestiones fundamentales, como cuándo podemos hablar de cognición, o si un robot podría ser realmente autónomo. Sin embargo, dentro del paradigma enactivista, hay un autor muy relevante que ha decidido estudiar los procesos cognitivos en política: se trata de Georg Lakoff, que explicaré en la siguiente sección.

3. Metáforas de la vida cotidiana

Cuando hablamos de metáforas, tendemos a pensar en literatura, en imágenes con poder e impacto poético, que nos transmitan emociones y belleza; desde las triviales y pegajosas como «las perlas de tu boca», hasta las eruditas que requieren conocimientos mitológicos, como las famosas líneas de Góngora para especificar una fecha:

Era del año la estación florida

en que el mentido robador de Europa

*(media luna las armas de su frente,
y el Sol todos los rayos de su pelo),
luciente honor del cielo,
en campos de zafiro pace estrellas.*

Toda metáfora es un proceso de traslación, por el que traducimos un concepto que forma parte de un campo semántico a otro. En los ejemplos anteriores, traducimos una parte del cuerpo –los dientes– al campo de la joyería, y convertimos referencias mitológicas en datos astronómicos, buscando transmitir cierta emoción, con más o menos acierto.

Sin embargo, según Lakoff (1990) y Lakoff y Johnson (1980), hay otro tipo de metáforas, que cuando llevan a cabo ese ejercicio de traducción lo que buscan es facilitar nuestra comprensión de un concepto que nos resulta abstracto o difícil de procesar. Esas metáforas aparecen de forma tan frecuente en nuestras conversaciones y lecturas diarias que olvidamos que son metáforas. Por eso Lakoff y Johnson las etiquetaron como «*metaphors we live by*».

Veamos primero un ejemplo, para situar las ideas: buena parte de nuestras conversaciones sobre el tiempo se basan en la metáfora el tiempo es dinero. «Estoy perdiendo el tiempo». «Si vamos por la autopista ganaremos unos diez minutos». «Leer a ese filósofo es malgastar el tiempo», etcétera. Observemos en primer lugar que todos esos enunciados no son ciertos literalmente. Son metáforas. El tiempo no se puede ni ganar ni perder, va pasando inexorablemente, segundo a segundo, sin que podamos añadir o quitar nada. El tiempo es una abstracción sobre la que nos resulta complejo pensar, y por ello preferimos traducirlo a algo mucho más tangible y sobre lo que tenemos experiencia directa, como es el dinero. De hecho, animo al lector o la lectora a revisar la manera en que se refiere al tiempo en su vida cotidiana; descubrirá que la inmensa mayoría de frases que utiliza se basan en la metáfora del tiempo como dinero.

Lakoff y Johnson parten de un paradigma enactivista. La cognición ha de basarse finalmente en un proceso experiencial resultado de una interacción material en un entorno, y modelado y revisado por el cuerpo del sujeto responsable de la cognición. Por tanto, nuestro aparato cognitivo no está diseñado para pensar en el tiempo, la inflación, los flujos migratorios, la libertad de expresión o la justicia de forma directa, sino que lo traduce a una

serie de metáforas, que no son meros adornos literarios, sino ayudas cognitivas para procesar el mundo. Así, «la inflación es el principal enemigo del gobierno» no es simplemente una figura retórica para adornar el discurso, sino una forma de pensar un concepto abstracto con uno más concreto, que forma parte de nuestro aparato cognitivo básico, como puede ser el de «adversario».

Dentro de este planteamiento de metáforas cognitivas, Lakoff y Johnson afirman que el espacio tiene una importancia clave. Consideremos por un momento la metáfora política entre izquierdas y derechas. Aunque se origina en la historia reciente y es resultado de un proceso accidental (la distribución de radicales y conservadores en el Parlamento de la Revolución Francesa), esa metáfora permite transformar rápidamente un concepto abstracto como radicalismo político en una simple metáfora espacial. Así, hablamos de «centro» político como aquello que está equidistante de la izquierda y la derecha, y además distribuimos a los partidos políticos en ese espectro de posiciones, y hablamos de «centroderecha», «extrema izquierda», etcétera.

Lakoff estudia con detalle la metáfora de «arriba/abajo» y muestra cómo está presente de forma continuada en nuestras vidas. Básicamente, esta metáfora construye un esquema de ordenación a partir de asignar los polos de «arriba» y «abajo» a los dos extremos de una magnitud que queremos medir. Así, decimos que «la bolsa sube» o «la bolsa baja» o «mi inversión está creciendo» cuando en realidad lo correcto sería hablar de cambios en la rentabilidad. Pero ello es demasiado abstracto para nosotros, de manera que nos apuntamos a la metáfora global de «arriba es más» y «abajo es menos». Así, cuando miramos un termómetro y vemos que «sube la temperatura» sabemos que en realidad la temperatura no sube ni baja, pero resulta cómodo para hablar de ella y afirmar cosas como «la temperatura global ha subido dos grados desde 1950» o «normalmente la temperatura es más baja en el norte que en el sur de la ciudad».

Muchas de estas metáforas son radiales. Es decir, se parte de un prototipo que captura el concepto que queremos usar para entender una cuestión y luego se pueden desarrollar variaciones para capturar diferentes propiedades en diferentes contextos. Así, argumenta Lakoff, la metáfora de la *madre* puede tener diferentes funciones según se utilicen los prototipos asociados: tenemos así la madre como genética, que explica que los

descendientes sean similares a los ancestros; la madre cuidadora, que puede usarse para entender conceptos como solidaridad; la madre como esposa, para tratar cuestiones como la fidelidad, etcétera.

Estas metáforas guían nuestros procesos cognitivos en todos los ámbitos de nuestras vidas, y la mayoría de las veces no somos conscientes de su influencia en nuestras acciones y decisiones cotidianas. La política no es una excepción, y de hecho Lakoff ha desarrollado una extensa y sistemática investigación del papel de las metáforas en los procesos de decisión y negociación democráticas. En la próxima sección desarrollaremos su modelo con cierto detalle.

4. La teoría enactivista de la política de Lakoff

A lo largo de los años, Lakoff ha ido evolucionando de un interés más teórico sobre el papel de las metáforas de la vida cotidiana en la cognición a un pensamiento más aplicado, en el que intenta entender el tipo de debates políticos que se generan en democracia explicitando las metáforas que subyacen a este tipo de discusiones. En el proceso ha combinado textos de carácter más divulgativo con investigaciones más académicas (Lakoff, 1995; 2008; 2014 y 2016).

En este texto nos vamos a centrar en su libro *Moral Politics* (Lakoff, 2016), al ser una exposición clara y sistemática, desarrollado desde una base enactivista. En este texto, Lakoff quiere exponer las metáforas que sustentan el sistema bipartidista en los Estados Unidos, aunque buena parte de lo que se explica allí es aplicable también a conservadores y progresistas en Europa y otras partes del mundo.

Lakoff titula su libro «*Moral Politics*» porque considera que las metáforas sobre las que se construyen las posiciones políticas en democracia, y las que mueven a ciudadanas y ciudadanos a votar un partido u otro, apoyar tal o cual causa, no son metáforas cognitivas meramente descriptivas del mundo, sino que son metáforas morales, es decir, metáforas que expresan unos ideales de cómo nos gustaría que fuera el mundo, metáforas que capturan unos valores básicos de cómo creemos que debe comportarse y actuar el ser humano y qué sociedad queremos.

Antes de seguir, sería necesario explicitar la intención epistemológica del texto. Al contrario de libros como el de Gibbard (1992), que buscan dar un

fundamento naturalista de la ética, Lakoff quiere explicar cómo los humanos del siglo veintiuno –especialmente los de los Estados Unidos– imaginan y explicitan su ética. Es decir, es un trabajo empírico, descriptivo de qué valores éticos conservadores y progresistas piensan que han de formar parte de su visión del mundo y, por tanto, de su concepción de la política. En ningún momento Lakoff pretende estar escribiendo un tratado de fundamentación de la ética. Hemos de entender el texto como un tratado de ética política desde las ciencias cognitivas, meramente descriptivo.

Esta caracterización del núcleo del pensamiento político como moral es central para entender de qué forma se desarrollan los debates y las negociaciones en democracia. Ello significa que una líder política, o un votante, la mayoría de las veces no piensan que una política es adecuada o inadecuada dada la situación económica concreta, si no que creen que está *bien* o *mal*. Ello hace que ciertas políticas tengan que aplicarse necesariamente y que sea una aberración aplicar otras.

Por otro lado, nuestros valores y posiciones morales son muy importantes para nosotros, forman parte de nuestra identidad como personas, así como de nuestra identidad colectiva. Este hecho explica la visceralidad de muchos debates políticos y lo fácil que es asociar identidades grupales con siglas políticas y crear posicionamientos políticos de rechazo a lo diferente.

La tendencia cada vez más actual en política de soslayar las cuestiones de valencia y potenciar las de posicionamiento no hace sino potenciar el marco moral a la hora de tomar decisiones políticas. Entiendo por ‘valencia’ cuestiones en las que todos estamos mayoritariamente de acuerdo: reducir el paro, mejorar la educación en secundaria, etcétera, y hay que tomar políticas adecuadas para llevarlo a cabo. En cambio las medidas de posicionamiento son aquellas que tienen mucha menor importancia para el funcionamiento del país, pero generan polarización o discrepancia importantes. El airado debate en Estados Unidos sobre qué lavabos deberían utilizar las personas transgénero, o las discusiones sobre la idoneidad de celebrar o no el Día de la Hispanidad, son ejemplos de cuestiones de posicionamiento.

Siguiendo los principios de un modelo enactivista, Lakoff parte de la premisa de que los primeros conocimientos básicos que nos permiten planear una acción política y negociar o votar en una democracia son experienciales. Buena parte de esas experiencias giran alrededor del

bienestar: ¿de qué manera garantizamos el bienestar nuestro y el de quienes nos rodean?, ¿cómo podemos evitar o reducir sufrimiento e insatisfacción? Esas experiencias se articulan inicialmente en el contexto de la familia, convirtiéndose así en la base experiencial para nuestras metáforas de acción política.

Lakoff argumenta en sus páginas que la política se piensa básicamente desde metáforas familiares: la sociedad es una gran familia, y los gobernantes son las figuras paternas que se ocupan de la educación y mantenimiento de los miembros de la familia.

De todos los modelos posibles de familias, Lakoff ve en la división clásica norteamericana entre republicanos y demócratas –extrapolable en buena parte a la división política más genérica entre conservadores y progresistas– básicamente dos metáforas: el padre estricto y el progenitor atento (en inglés: *Strict Father* y *Nurturant Partner*). Ésta es la caracterización de Lakoff de la metáfora del padre estricto:

Este modelo postula una familia nuclear tradicional, con el padre que tiene la responsabilidad principal de apoyar y proteger a la familia, así como la autoridad para plantear una política general, establecer reglas estrictas para el comportamiento de los niños y hacer cumplir las reglas. La madre tiene la responsabilidad cotidiana del cuidado de la casa, la crianza de los hijos y la defensa de la autoridad del padre. Los niños deben respetar y obedecer a sus padres; al hacerlo, crean carácter, es decir, autodisciplina y autosuficiencia. El amor y el cuidado son, por supuesto, una parte vital de la vida familiar, pero nunca pueden superar la autoridad de los padres, que es en sí misma una expresión de amor y cariño: amor duro. La autodisciplina, la autosuficiencia y el respeto por la autoridad legítima son las cosas cruciales que los niños deben aprender.

Una vez que los niños son maduros, están solos y deben depender de la autodisciplina adquirida para sobrevivir. Su autosuficiencia les otorga autoridad sobre sus propios destinos, y los padres no deben inmiscuirse en sus vidas (Lakoff, 2016: 43).

Y así define al progenitor atento:

El amor, la empatía y la atención son primordiales, y los niños se vuelven responsables, autodisciplinados y autosuficientes mediante el cuidado, el respeto y el cuidado de los demás, tanto en su familia como en su comunidad. El apoyo y la protección son parte de la crianza, y requieren fuerza y coraje por parte de los padres. La obediencia de los niños surge de su amor y respeto por sus padres y su comunidad, no por miedo al castigo. La buena comunicación es crucial. Para que su autoridad sea legítima, los padres deben explicar por qué sus decisiones

serven a la causa de la protección y el cuidado. Las preguntas de los niños se consideran positivas, ya que los niños necesitan aprender por qué sus padres hacen lo que hacen y los niños a menudo tienen buenas ideas que deben tomarse en serio. En última instancia, por supuesto, los padres responsables tienen que tomar las decisiones, y eso debe quedar claro (Lakoff, 2016: 43-44).

De estas diferentes visiones de cómo debe ser una familia se siguen principios éticos diferenciados, que vía el ejercicio de la metáfora cognitiva informan a políticos y ciudadanos de cuáles son las vías de acción política correctas.

La metáfora del padre estricto parte, según Lakoff, de un «conductismo popular»: si dejamos a la gente a su aire, tenderá al mínimo esfuerzo y a esperar a que se lo den todo hecho, buscando cumplir sus propios deseos de forma egoísta. Es necesario ofrecer refuerzos positivos y negativos (recompensas y castigos) para así transformar esos hábitos naturales y dotar a las personas de la autodisciplina que les permita desarrollarse y medrar en la sociedad.

El mundo en el entorno de los defensores de la metáfora del padre estricto es un lugar peligroso, altamente competitivo, de ahí la importancia de que el padre estricto –y el gobernante– ofrezca toda una serie de estructuras disciplinarias para guiarnos por el camino correcto. Aquellos que no son capaces de entrar en este mecanismo son claramente inferiores y deben quedarse en los márgenes de la sociedad para no contaminar a los demás. La política del padre estricto es así claramente jerárquica, con superiores e inferiores. Los que están en una posición superior en la sociedad es porque se lo merecen, e intentar retirarles esos beneficios es claramente inmoral, de ahí el rechazo frontal de los republicanos a la idea de redistribución de la riqueza desde los impuestos.

Esta idea de jerarquía explica también por qué Lakoff habla de «padre estricto» y no de progenitor. La mentalidad conservadora estándar defiende la existencia de un orden moral natural, de jerarquía natural, donde Dios es superior al hombre, el hombre superior a la mujer, el hombre blanco superior al resto de las razas, etcétera. En este entorno, dar recompensas a quien no se lo merece no es simplemente un error, es una acción moralmente incorrecta que pone en peligro todo el sistema social. Este principio explicaría, por ejemplo, el rechazo frontal de los republicanos

estadounidenses de todo lo que sea beneficencia: estaría generando una cultura de abuso, facilitando la generación y propagación de individuos sin autodisciplina.

Radialmente, de la metáfora del padre surgen una serie de normas morales básicas para ser aplicadas en la arena del debate político. Uno de los principios centrales es, según Lakoff, la fuerza moral. Esta metáfora parte de la base experiencial genérica que comenté en el tercer apartado, arriba es bueno y abajo es malo, y defiende que las personas con fuerza, con autoridad moral están arriba, mientras que las personas sin autoridad moral, sin autodisciplina, están abajo. Ser moral es estar arriba y mantenerse ahí. Ser inmoral implica bajar y perder esa autoridad. La fuerza que nos mantiene arriba es esa autodisciplina que el padre estricto ha de inculcar: el padre ama a sus hijos, pero al mismo tiempo es consciente de que ha de ser duro y estricto. En caso contrario, sus hijos no podrán construir carácter y no podrán ejercer su fuerza moral. El padre, así, no sólo tiene la fuerza, el poder de ser estricto; tiene además la responsabilidad, la obligación de ser estricto. Cualquier intento de subvertir este orden natural es un ejercicio inmoral y por ello ha de ser rechazado. Ésta es la razón por la que a una persona conservadora le parece justo y necesario ayudar a las víctimas de un desastre natural, pero encuentra horrendos los programas de rehabilitación de drogadictos que incluyan la entrega de jeringuillas o metadona. Estas acciones son inmorales, pues cuestionan el ejercicio básico del padre estricto.

Por el lado progresista, la metáfora del progenitor atento se organiza desde la idea de enseñar, no con recompensas y castigos, sino con el ejemplo: si los hijos ven un progenitor empático, que busca potenciar el bienestar de los demás, interiorizarán ese comportamiento y actuarán en consecuencia. Tendremos así hijos y ciudadanos empáticos, creativos, felices, responsables, comunicativos y defensores de la igualdad y la justicia.

La metáfora central aquí es «la moralidad es empatía»: si hacemos el esfuerzo de ponernos en la piel de los demás, entenderemos sus razones para actuar como lo hacen y podremos ayudarlos. Este ejercicio de empatía implica, cuando los demás se encuentran en una situación peor que la nuestra, asumir sacrificios. El progenitor atento pone el bienestar de sus hijos por delante del suyo y asume ciertos sacrificios. De la misma forma, la

sociedad ha de asumir ciertos sacrificios para garantizar el bienestar de aquellos que se encuentran en una situación peor que la nuestra y ayudarlos en lo posible.

Así, en la metáfora del progenitor atento, la fuerza moral ya no es una autoridad para castigar o premiar, sino que se muestra en la capacidad del progenitor para establecer enlaces empáticos con los demás y sacrificar su propio bienestar cuando sea necesario. Sin embargo, uno no puede asumir el bienestar de los demás sin cuidarse a sí mismo, por lo que el progenitor atento ha de cuidarse también a sí mismo para tener la capacidad de responder adecuadamente a las necesidades de su descendencia.

Ello nos lleva a otra metáfora central, «la moralidad es felicidad». Así, nuestras acciones morales y políticas han de garantizar, finalmente, la felicidad nuestra y de nuestros conciudadanos. Un estado autoritario, que impulsa determinados comportamientos a través de castigos y crea ciudadanos infelices no puede ser un buen estado, por muy buenas intenciones que tenga.

La metáfora del progenitor atento también parte, como la del padre estricto, de que el mundo es un lugar peligroso, pero en lugar de proponer un individuo capaz de solventar esas cuestiones desde la autodisciplina y el autocontrol, presenta un individuo que, contemplando la forma en que sus progenitores cuidan de ella o él, es capaz de desarrollarse de forma autónoma como individuo, desde la empatía y la creatividad. No hay ya un orden natural y una separación clara y excluyente del bien y el mal, sino la propuesta de un crecimiento moral. A medida que la vida avanza, nuestras experiencias nos ayudan a crecer como individuos morales de forma autónoma, sin necesidad de recurrir a recompensas y castigos.

Todo el contexto explicado arriba lleva de manera natural a considerar la necesidad de una distribución justa y equitativa de recursos y oportunidades, sin la cual la negociación democrática es imposible. Esta base metafórica moral explica por qué las decisiones políticas de un bando le parecen inconsistentes al otro. Un progresista no puede entender cómo un conservador puede ser un furibundo defensor de los derechos de los no nacidos y luego no poner reparos en que se quite a las madres que viven de la beneficencia la custodia de sus hijos. De la misma forma, una persona conservadora no puede entender que un progresista afirme que defiende a los trabajadores cuando al mismo tiempo cierra sistemáticamente fábricas,

minas, etcétera, con la excusa de mejorar el medio ambiente.

Una característica importante de los modelos enactivistas es cómo los conceptos se aprenden en red, viendo sus conexiones entre ellos. Un término en solitario no tiene ningún sentido. Ello es especialmente claro en política, donde el significado de términos como «libertad», «violencia» o «corrupción» se define en función de una compleja constelación de principios e ideas entrelazados. Lakoff pone como ejemplo «gran gobierno» (*big government*), una de las expresiones favoritas de los republicanos para criticar y diferenciarse de los demócratas. Cuando un demócrata intenta argumentar a un republicano lo inconsistente de su posición, pues quieren un gobierno pequeño pero al mismo tiempo quieren que aumente el presupuesto de defensa, el republicano ríe y le acusa de no haber entendido nada. El «gran gobierno» es un complejo sintagma que no refiere al tamaño total ni al presupuesto gastado, sino a una red de significados con valores asociados alrededor de una visión concreta de la libertad, el derecho y el sentido de la vida humana.

Una diferencia central entre conservadores y progresistas, indica Lakoff, es que los primeros han entendido mucho mejor que el debate y la negociación en democracia, finalmente, trata más de metáforas, experiencias y visiones del mundo que de problemas a resolver. Son conscientes de que quien gana el relato gana la negociación o el voto. La cuestiones prácticas de cómo desarrollar la infraestructura de la ciudad o qué medidas concretas se pueden tomar contra la polución no es, finalmente, lo que mueve las discusiones políticas. Esta lección es más difícil de procesar por parte de los progresistas, que siguen creyendo que hacer política –y conseguir votos– consiste en desarrollar políticas adecuadas y explicar sus bondades a la ciudadanía. Lakoff es radical en ese aspecto:

Mientras los liberales ignoren la dimensión moral, mítica y emocional de la política, mientras se apeguen a las políticas e intereses de grupos y al debate cuestión-por-cuestión, no tendrán esperanza de comprender la naturaleza de la transformación política que se ha apoderado de este país y no tendrán esperanza de cambiarla (2016: 30).

5. A modo de conclusión

¿Qué nos ofrece el acercamiento de Lakoff desarrollado en *Moral Politics* a

la hora de entender los procesos de negociación democrática? Lo más importante es darnos cuenta de cómo nuestra visión de cuál es una posición y una acción política correcta está fundamentada en una serie de experiencias y se organiza como un principio moral. Ello significa que un acercamiento basado en justificar la idoneidad de ciertas políticas desde una perspectiva pragmática fallará estrepitosamente. Podemos inundar de cifras a un conservador para mostrarle que la mayoría de los drogadictos que usan metadona viven una existencia tranquila y ni delinquen ni se meten en problemas: a esa persona conservadora le seguirá pareciendo una aberración moral facilitarles el vicio, animando a más personas a abandonar la rectitud moral y caer en la inmoralidad. De la misma forma, una persona progresista rechazará de manera automática ataques a nuestra intimidad, aunque las cifras prueben que ciertos abusos mínimos de nuestro derecho a la privacidad han facilitado la detención de terroristas que planeaban atentados masivos.

El segundo fenómeno por entender es que, como resultado de estas dinámicas de defender posiciones éticas desde la política, basadas en experiencias y metáforas básicas, la negociación política se organiza desde relatos. El partido o posición política que sea capaz de ganar la batalla del relato es el que vencerá una negociación política o unas elecciones, independientemente de lo coherentes o funcionales que sean sus propuestas políticas específicas.

Es imposible entender el triunfo de personajes como Donald Trump sin incluir las teorías de Lakoff. Trump fabricó, desde el exitoso programa de televisión *The Apprentice*, la figura de un padre estricto, con autoridad, y ha jugado todas las cartas de la metáfora conservadora; el orden natural que privilegia hombres sobre mujeres y blancos sobre negros, ha explotado la inmoralidad de los demócratas que buscan forzar prácticas finalmente inmorales, etcétera. Al mismo tiempo ha trabajado la metáfora básica de Trump=Empresario exitoso que traslada esa metáfora del padre estricto al mundo de la economía. Poco importa que a la hora de la verdad Trump es cualquier cosa menos un empresario de éxito, y sus continuas posiciones de abuso se explican por su fuerza moral. En la época de lo políticamente correcto, Trump se vendió y se sigue vendiendo como alguien que dice lo que piensa y no tiene miedo en denunciar aquellas posiciones que desde la justicia social pretenden cuestionar el orden moral natural.

Desde luego, la propuesta de Lakoff no es suficiente para explicar todas las categorías implicadas en una negociación política. Afortunadamente, hay en los procesos de negociación democrática más cosas aparte de las metáforas del padre estricto y del progenitor atento. Pero no es menos cierto que buena parte de la opinión popular o lo que se mueve mayoritariamente en la prensa y las redes sociales digitales son resultado directo o indirecto de esas metáforas como guías. Tal como argumenta Lakoff, y como podemos contemplar a medida que los movimientos autoritarios en política se vuelven cada vez más populares, el pensamiento reaccionario ha entendido mucho mejor de qué forma se transmite y discute la política que las fuerzas progresistas. Aquellos que pensamos que, finalmente, una sociedad basada en la metáfora del progenitor atento sería mejor, los que consideramos que finalmente la redistribución de la riqueza y la igualdad de oportunidades son principios éticos básicos, necesitamos encontrar formas de organizar relatos y metáforas que hagan comprensibles y exitosos esos principios y no limitarnos a discutir la bondad práctica de políticas concretas.

Referencias

- Crogan, Patrick & Kinsley, Samuel (2012), «Paying Attention: Towards a Critique of the Attention Economy», *Culture Machine*, 13: 1-29. URL: <<https://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/viewArticle/463>>.
- Gibbard, Allan (1992), *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Cambridge, Harvard University Press.
- Lakoff, George & Johnson, Mark (1980), *Metaphors We Live by*, Chicago, The Chicago University Press.
- Lakoff, George (1990), *Women, Fire, and Dangerous Things*, Chicago, The Chicago University Press.
- Lakoff, George (1995), «Metaphor, Morality, and Politics, or, Why Conservatives Have Left Liberals in the Dust», *Social Research*, 62(2): 177-213.
- Lakoff, George (2008), *The Political Mind: Why You Can't Understand 21st-Century Politics with an 18th-Century Brain*, New York, Penguin.
- Lakoff, George (2014), *The All New Don't Think of an Elephant! Know Your Values and Frame the Debate*, Chelsea, Green Publishing.

- Lakoff, George (2016), *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*, 3rd ed., Chicago, The University of Chicago Press.
- Malafouris, Lambros (2013), *How Things Shape the Mind*, Cambridge, MIT Press.
- Noë, Alva (2009), *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons From the Biology of Consciousness*, New York, Hill & Wang.
- Pariser, Eli (2011), *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You*, London, Penguin.
- Thompson, Evan (2007), *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, Harvard University Press.
- Tufekci, Zeynep (2008), «Grooming, Gossip, Facebook and MySpace: What Can We Learn about these Sites from Those Who Won't Assimilate», *Information, Communication & Society*, 11(4): 544-564.
- Varela, Francisco J., Thompson, Evan & Rosch, Eleanor (1991), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MIT Press.
- Varela, Francisco J. (1996), «Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem», *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 330-350.

Agradecimientos

Este trabajo se enmarca en el proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España, «Innovación epistemológica: el caso de las ciencias biomédicas», referencia FFI2017-85711-P, y en el grupo de investigación consolidado, financiado por la Generalitat de Catalunya, «Grupo de Estudios Humanísticos de Ciencia y Tecnología» (GEHUCT), Ref. 2017SGR568.

11. ¿Nazis kantianos? El homo politicus desde la racionalidad limitada o La banalidad de la Ética

Jordi Vallverdú

1. Introducción

Uno de los más flagrantes, reiterados y absurdos errores presente entre los teóricos de la ética y el raciocinio morales es el hecho de considerar al sujeto moral y al *homo politicus* como un agente racional. Si bien en el ámbito de la cognición sabemos que hay diversos procesos que explican la racionalidad limitada en entornos cognitivos o argumentativos (Gigerenzer & Goldstein, 1996; Kahneman & Tversky, 1979 y Thaler, 2000), cuando los estudios se refieren a las decisiones éticas de los humanos en entornos éticos esto parece obviarse. Recientes estudios basados en técnicas de escaneo cerebral muestran cómo las emociones juegan un papel fundamental en las decisiones éticas, lo cual ha dado lugar al nacimiento de la neuroética (Greene, Sommerville, Nystrom, Darley & Cohen, 2001), si bien también el lenguaje desde el cual hablamos define nuestra perspectiva ética (Costa *et al.*, 2014). Por ello, es plausible encontrar aparentes contradicciones si seguimos considerando al sujeto moral como un agente racional, como la de los nazis kantianos. Durante el «juicio» de 1961 en Jerusalén al criminal de guerra de la SS Adolf Eichmann sorprendieron sus declaraciones acerca de sus principios éticos kantianos durante sus respuestas al juez Yitzhak Raveh (Lautsen & Ugilt, 2007 y Ranasinghe, 2002). Este punto, el de la congruencia o no entre aparentes contradicciones morales, servirá para el estudio de la coexistencia de sistemas morales en entornos complejos, tanto cognitivos como sociales, lo cual ayudará a entender y defender una visión crítica de las éticas deontológicas democráticas, que han conducido inexorablemente hacia sistemas represivos tanto física como electrónicamente en «defensa de

valores supremos».

2. Nazis kantianos, «Gott mit Uns» y la superioridad cultural

Apelando al horror que el nazismo evoca al ser rememorado en la mayor parte de seres humanos, resulta por lo tanto chocante advertir que entre los propios nazis la coherencia entre sus principios éticos kantianos y/o cristianos y el propio nazismo era percibida como total y sin fisuras. Para empezar, en las hebillas de los cinturones de los uniformes de campaña de los soldados de la *Wehrmacht* alemanes aparecía la leyenda «*Gott mit Uns*», es decir, «Dios está con nosotros». Tampoco es de extrañar, puesto que fue el lema nacional del Reino de Prusia ya en el año 1701, del ejército del Imperio Alemán (1871-1918) y, finalmente, del tercer Reich (1933-1945). Debemos tener otro factor en cuenta: la legitimización del poder político a través de la divinización del gobernante supremo es una estrategia muy antigua: ya en la figura de Sargón I de Acad (2270 a.C.-2215 a.C.) encontramos este recurso (cuya historia copiaron los hebreos en la «aderezada» vida de Moisés), aunque es oportuno recordar el papel del culto imperial tanto en Persia (adoptado también por Alejandro Magno con el malestar consiguiente de sus tropas) como en Roma, y hasta cierto punto ha persistido en las numerosas monarquías o sistemas tiránicos europeos. Recordemos por ejemplo la leyenda que figuraba en todas las monedas del dictador español y fascista Francisco Franco: «Francisco Franco Caudillo por la Gracia de Dios», cuando en realidad no fue más que un militar mediocre y golpista anticonstitucional, si bien consiguió el soporte del eje franco-italiano (Hitler y Mussolini) y también el beneplácito de la iglesia católica (bajo el concordato con la Santa Sede del 27 de agosto de 1953 que otorgaba al dictador numerosos privilegios sobre el control eclesiástico en España). Incluso hoy en día no sólo el himno británico es el del «*God Bless the Queen*», sino que además la propia reina es la cabeza dirigente de la iglesia anglicana (con el título de «*Supreme Governor of the Church of England*»). Incluso en la dinastía comunista de Corea del Norte, y de acuerdo con la biografía de Kim Jong Il, durante su nacimiento aparecieron fenómenos espectaculares en el cielo. Tampoco olvidemos que el culto a la personalidad ya fue instaurado en la figura de su padre Kim Il Sung, cuyo aniversario (15 de abril) era celebrado como el Día del Sol, cuyas

reminiscencias divinas son obvias. Dios (o la divinidad de turno) sirven tanto para un roto como para un descosido, como demuestra también su presencia en el himno patriótico de las dos guerras «*God Bless America*» y la leyenda que reza en cada dólar norteamericano: «*In God We Trust*», el lema de los EE. UU. desde 1956. Si confiamos en Dios y Dios está con nosotros, tenemos la razón (los nazis, los norteamericanos, los británicos, los franquistas...).

Una vez clarificado el fundamento divino del nazismo, volvamos al elemento que nos ocupaba, a saber, la suma de este valor a la presencia de una ética kantiana. No debemos olvidar que el camino que llevó a millones de judíos a los campos de concentración pasó por una legitimización kantiana (Halberstam, 1988 y Silber, 1991). Al fin y al cabo, la visión antropológica de Kant no dejaba de considerar al no centroeuropeo como un salvaje a dominar y tutorizar (Allais, 2016; Bernasconi, 2007; Gani, 2017; Lepe-Carrión, 2014; Mensch, 2017 y Ustorf, 1998). Algo que se remonta a la obra racista biológica de San Alberto Magno (Vallverdú, 2003), pero que contó con el apoyo directo o indirecto de muchos filósofos para permitir el dominio de Hitler y las consecución de sus planes supremacistas (Sherratt, 2013).

Tampoco es de extrañar, puesto que la aceptación acrítica colonial de la superioridad del europeo sobre cualquier otro conjunto, y de los germanos por encima de los demás europeos, fue moneda corriente desde el siglo dieciocho (Vallverdú, 2017). Tan sólo debemos ir a las obras de Fichte, *Von Der Sprachfähigkeit Und Dem Ursprung Der Sprache* (1795) y *Reden an die deutsche Nation* (1808), para encontrar semejantes afirmaciones. También Schelling o Von Humboldt argumentaron a favor de la superioridad sintáctica del alemán por encima de las otras lenguas, lo que la constituía la lengua filosófica por excelencia (Benes, 2008). Filósofos acomplejados, como Ortega y Gasset, repitieron el mantra a la vuelta de sus estudios de juventud por Alemania, a pesar de sus intentos por crear los cimientos para «pensar en y desde la lengua española», siempre desde los fundamentos germánicos, tal y como reconoció:

Comprendía que era necesario para mi España absorber la cultura alemana, tragársela –un nuevo y magnífico alimento. No imagine, pues, el lector mi viaje a Alemania como el viaje de un devoto peregrino que va a besar en Roma el pie del Santo Padre. Todo lo contrario. Era el

raudo vuelo predatorio, el descenso en flecha que hace el joven azor hambriento sobre algo vivo, carnoso, que su ojo redondo y alerta descubre en la campiña. En aquella mi mocedad apasionada era yo, en efecto, un poco ese gavilán joven que habitaba en la ruina del castillo español (citado en Castro Ramírez, 2012).

Además, sabemos a ciencia cierta que Immanuel Kant, el supuesto defensor de la ética impoluta sobre la cual teóricamente se sustenta la ética europea, fue el precursor del racismo moderno (Vial, 2016). La raza era para el de Königsberg un ejemplo privilegiado de la necesidad de la teleología para el desarrollo completo de la ciencia y de la historia. Por todo lo relatado no es de extrañar que el nazismo simplemente girara un poco más las tuercas sobre su discurso y lo adaptara a una nueva forma de discriminación fundamentada filosóficamente, bajo el ampara de los previos anatomistas y antropólogos victorianos, dispuestos a lo necesario para cimentar una defensa científica del racismo (Dennis, 1995; Jackson & Weidman, 2006 y Moore, 2008).

Por lo tanto, no es erróneo decir que no sólo la ética kantiana coexiste desde sus albores con una visión segregacionista, eurocéntrica e imperialista, sino que al mismo tiempo las cimienta y, por ello, no es de extrañar que el nazismo usara este sistema conceptual para justificar sus abyectas acciones morales.

3. Oportunismos morales o deontologías de pacotilla

En otros lugares he analizado las diferencias entre éticas deontológicas y consecuencialistas, por lo que no es necesario repetir innecesariamente el debate (Vallverdú, 2007a y 2009). Lo que sí que preocupa es la contradicción absoluta entre las defensas de las éticas deontológicas, como la kantiana, y la realidad totalmente consecuencialista de las acciones éticas y morales de los analistas de la acción humana.

De hecho, es un recurso común en las sociedades humanas apelar a principios supuestamente absolutos (la divinidad, la constitución, el estado de derecho...) para anular cualquier disensión no deseada, si bien a las primeras de cambio (guerra, crisis económica o social...), los supuestos principios absolutos se modifican a voluntad de los supuestos deontólogos con tal de generar una acción puramente consecuencialista.

Pensemos en la defensa provida a ultranza de los grupos antiabortistas, o

incluso de dirigentes políticos como George Bush Jr., quien legisló en contra del uso científico de células madre por implicar la destrucción de embriones humanos (Bottum, 2008 y Vogel, 2001), al mismo tiempo que defienden la pena de muerte o la consecución de guerras en pos de «la libertad». O la denominada paradoja de Popper sobre la democracia y el totalitarismo (Rijkema, 2012 y Thomassen, 2006): es lícito en una democracia reprimir a aquellos que quieren acabar con la democracia misma, como en el caso del nazismo. Recordemos que Adolf Hitler accedió al poder tras unas elecciones democráticas y ciertos movimientos políticos que lo llevarían a la Cancillería y al dominio del nuevo *Reichstag*. La reflexión de Popper fue considerar los beneficios de haber dispuesto de mecanismos para frenar a tiempo a gente como Hitler, a pesar del voto popular. En tiempos recientes este argumento se utilizó, pero de forma opuesta, para frenar las reclamaciones de mayor democracia y el derecho pacífico a la autodeterminación por parte de la población catalana, culminando en una terrible represión policial española durante la celebración de un referéndum popular no oficial el día 1º de octubre de 2017. Con tal de «preservar la democracia española», la policía española hirió a más de 800 ciudadanos que sólo pretendían votar pacíficamente, en un uso desproporcionado e innecesario de violencia, tal y como reconoció Amnistía Internacional (Amnesty International, 2017). El fiscal español de Barcelona, Carlos Padín sostuvo que las medidas adoptadas «en absoluto afectaron a la normal convivencia ciudadana» (D.P. nº 1437/17, del 03/10/2018), si bien de los ciudadanos que acudieron a votar fueron, según los propios datos del Gobierno catalán, 2.262.424, resultaron heridos 844 («Ello representa un 0,037% de individuos afectados por la presunta violencia leve policial») y se tuvo la constancia de un herido grave («ello representa un 0,000042% de individuos afectados por la presunta violencia grave policial»). Todo este análisis fue considerado literalmente por el fiscal como «ejercicio intelectual», mostrando una aproximación consecuencialista bien baremada: parece legitimar que si se agrede a 0,037% de personas de un colectivo no se le debe dar demasiada importancia. Evidentemente, si aplicáramos esto a la población española actual, estimada en 45.844.656 ciudadanos, esto implicaría que la policía podría agredir oficialmente a 16.962 personas, lo cual resulta absurdo por motivos obvios. No sólo se legitimó la violencia policial desatada ante una

acción pacífica, sino que posteriormente la fiscalía española trató de trabajar para que se tipificara legalmente la resistencia pacífica como delito de odio, algo castigado en el Código Penal español con pena de prisión de uno a cuatro años, y además con la pena de multa de seis a doce meses. La implicación en defensa de los derechos humanos de los votantes pacíficos por parte de Julian Assange, creador de Wikileaks, fue replicada agriamente por el Gobierno de España, que defendía un discurso de alzamiento sedicioso y violento que no estaba de acuerdo con los hechos evidentes. A pesar de las acciones de censura electrónica sin precedentes experimentadas en Catalunya, y por vez primera en una nación europea, y dejando de lado que empresas como Google se plegaran a las manipulaciones gubernamentales, tal vez ésta fuera la primera guerra electrónica en Internet de la historia, como anunció Assange (Caryl, October 18, 2017). Ya para volver a conectar represión con cristianismo, el propio cardenal Antonio Cañizares (y obispo de la ciudad de Valencia) dijo que no se podía ser cristiano y nacionalista catalán, puesto que este nacionalismo generaba odio (no por parte de los votantes, claro está).

Vemos cómo la paradoja de Popper encuentra en el caso catalán una contra paradoja: defender la violencia para atacar la acción no violenta (al tiempo que se intenta redefinir la noción de acción no violenta como violencia pasiva). Bueno, todo es posible, puesto que ya se ha hecho y en todas las hemerotecas internacionales pueden encontrarse evidencias. Todo ello nos lleva a una situación teórica interesante: los deontólogos se vuelven consecuencialistas en cuanto pasan de la teoría ética y moral a su aplicación práctica, en cuyo ámbito de la acción todo parece estar justificado.

4. La banalidad de la racionalidad moral

No ha sido motivo de estudio académico hasta el momento el propio análisis de la evaluación ética y moral de las acciones humanas, al estar siempre los estudios centrados en el análisis de la acción inicial, como si en el momento del análisis de la acción la racionalidad pura y neutra ocupara el ámbito central del debate. Seguramente esto se debe a que es complejo trabajar con ejemplos potentes disponiendo de la distancia necesaria. El trabajar con estudios de caso históricos es algo frecuente en el área de la epistemología científica, y nos permite entender en mayor detalle los

elementos reales presentes en los debates o controversias científicas (Lewontin, Rose & Kamin, 1985; Oreskes & Conway, 2010 y Vallverdú, 2005). Sin embargo, disponemos de dos ejemplos muy bien analizados de los que podemos extraer información interesante: los juicios de Nüremberg (Heller, 2011; Lolas Stepke, 2007 y Mettraux, 2008) y de Tokyo (Hanayama, 2012 y Ushimura, 2003), ambos realizados tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. Estas dos tandas de juicios mostraron diferencias notables: en Nüremberg se celebraron 12 juicios entre el 20 de noviembre de 1945 y 1º de octubre de 1946, bajo el criterio de 4 naciones –Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia y la Unión Soviética–, las cuales emitieron un veredicto único; en Tokyo se obtuvieron 5 veredictos finales distintos por parte de un grupo más amplio de 11 naciones-juez (Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Unión Soviética, Australia, Nueva Zelanda, Canadá, Países Bajos, República Popular de la China, la India y Filipinas), celebrado entre el 29 de abril de 1946 y el 12 de noviembre de 1948. Si bien no cuestiono la legitimidad de la existencia de una ley internacional que permita dirimir asuntos de interés global, lo cierto es que un análisis superficial de ambos casos permite advertir rápidamente que las diferencias culturales, mucho más obvias en el proceso de Tokyo, muestran diferencias en la interpretación legal y la valoración ética de las actuaciones. Por ejemplo: en el juicio de Tokyo, a los jueces occidentales les chocó la forma de expresarse de los japoneses, siempre hablando desde y para la colectividad, algo que interpretaron como una excusa para no aceptar responsabilidad en sus actos, pero que en realidad remite a una concepción aloécrica del sujeto en lo colectivo (Haun & Rapold, 2009 y St. Clair, 2004), algo que incluso tiene una legitimación empírica cognitiva (Nisbet, 2003). También resultó relevante el contexto cultural de los jueces: mientras los occidentales (mayoría) mostraron una tendencia a la revancha y a la lectura más dura de la ley (en lo que sobresalieron los holandeses), los orientales tendieron a mostrar una visión global más neutra que les permitía explicar bajo otro prisma lo sucedido; el juez indio condenaba el imperialismo japonés, pero admitía que fue el resultado natural de la necesidad de poner fin al imperialismo occidental que había colonizado y dominado Oriente Medio. Como reconoció el general Kawamura al final del juicio, antes de ser condenado a muerte:

Sé que en Japón normalmente un criminal muestra sentimientos de remordimiento y arrepentimiento e incluso llora, afectado por el trato caluroso del juez, y creo que sucede lo mismo en Inglaterra. Sin embargo, en el presente juicio, ¿quién ha expresado sentimientos de remordimiento, arrepentimiento y gratitud? ¡Nadie lo ha hecho! Como análisis final, vemos que se debe a que ambas partes nunca encontraron un punto común de emoción, y que el abismo entre las dos partes es extremadamente ancho; y ello no tiene nada que ver con una posible barrera lingüística (Ushimura, 2003: 276).⁷⁹

Tan sólo cabe mirar a las reacciones contra Arendt tras realizar sus crónicas sobre el juicio en Israel contra Eichmann: represalias y ataques. Parece que salió peor parada Arendt que el propio Eichmann, desde una perspectiva moral, puesto que para los jueces y la prensa occidental, el segundo era un criminal de guerra, una bestia humana (Stangneth & Martin, 2015), mientras que la primera debía seguir el guión de lo esperable para un intelectual en un proceso de análisis ético y moral. En cualquier caso, ¿podríamos decir que Eichmann leyó mal a Kant? ¿Realmente tal lectura no era posible y la racionalidad ética es de lectura única? Al fin y al cabo, en algún *axioma* debe fundamentarse el raciocinio ético y también desde alguna plataforma estable deben realizarse debates meta-legales y éticos. Pensemos en la noción de «desobediencia civil». Siempre podremos ver que hay razones para oponerse a la modificación de la aplicación de la ley, y ello puede legitimar el protectorado británico y los impuestos abusivos sobre la sal en la India de inicios de siglo veinte, la defensa de la segregación racial en los EE. UU., el *Apartheid* en Sudáfrica o la esclavitud. Incluso puede justificarse formalmente, como indicó Abraham Lincoln en el quinto debate contra Douglas, celebrado en Galesburg, Illinois, el 7 de octubre de 1858:

Ahora, al recordar la disposición de la Constitución que he leído, la cual afirma que ese documento es la ley suprema del país; que los jueces de todos los Estado han de regirse por ella, sin importar que contravenga cualquier ley o Constitución de cualquier Estado; que el derecho de propiedad sobre un esclavo se afirma en esa Constitución, está hecho, formado en ella y no puede separarse de ella sin romperla; es tan duradero como el documento; parte del documento; —¿qué se sigue de esto a partir de un argumento corto e incluso silogístico? Creo que se sigue que (y someto a la consideración de hombres capaces de argumentar si, como lo enuncio, en forma silogística, el argumento tiene alguna falla): nada en la Constitución ni en las leyes de ningún Estado puede destruir un derecho expresado de manera clara y explícita en la Constitución de los Estados Unidos. El derecho de propiedad sobre un esclavo está

expresado clara y explícitamente en la Constitución de los Estados Unidos. *Por lo tanto, nada en la Constitución ni en las leyes de ningún Estado puede destruir el derecho de propiedad sobre un esclavo. Creo que no se puede señalar ninguna falla en ese argumento; asumiendo la verdad de las premisas, la conclusión, hasta donde tengo capacidad para entenderla, se sigue inevitablemente. Hay una falla en él como pienso; pero la falla no está en el razonamiento, sino que la falsedad de hecho es una falla de las premisas.* Creo que el derecho de propiedad sobre un esclavo no está expresado de manera clara y explícita en la Constitución, y el juez Douglas cree que sí (Zarefsky, 1986, énfasis mío).

Aquí Lincoln afronta el meollo del asunto: los debates éticos globales no pueden fundamentarse en la corrección formal, que usualmente se confunde con la paridad con lo legal, sino en la legitimidad y validez de las premisas usadas. Y justamente en el momento de debatir la axiología moral es cuando vemos que más allá de la voluntad de acuerdo no existe otro elemento que permita la coordinación y cooperación.

5. Del ***Bullshit*** a la post-verdad: las neoretóricas de los neoracionalistas

Finalmente entramos en el debate sobre la veracidad de las premisas de los argumentos éticos. Una cosa es cierta, los agentes racionales puros no existen y cualquier proceso argumentativo se encuentra condicionado por la múltiples y variadas heurísticas que los sujetos van a emplear en cada momento, y ello sin tener en cuenta que a pesar de sus decisiones van a actuar de forma distinta. Las investigaciones sobre racionalidad limitada del economista laureado con el premio Nobel Richard H. Thaler son una muestra de ello (Posner, 1998 y Thaler, 2000). Los sujetos humanos se comportan de forma comprensible pero no racional (desde una racionalidad coherentista). Por ello, y ahora sí que apercibo a Arendt: Eichmann no tenía «incapacidad para pensar» (como defendió Arendt), sino que pensaba bajo otros categóricos.

Un nuevo problema emerge cuando la fundamentación de las premisas se mueve en arenas movedizas, en el orden de lo ambiguo o deliberadamente falso: la post-verdad (Keyes, 2004). En un entorno de pura retórica ponzoñosa (Keyes, 2004), tan sólo cuenta la victoria final, en un consecuencialismo terrible y agresivo que se ampara en datos falsos y evanescentes. No estaría de más recuperar el lema de la Royal Society,

«*Nullius in verba*», aunque faltaría legitimar la fuente de los axiomas éticos en otras fuentes. Y de nuevo topáramos con dos grandes problemas: (a) por un lado, el problema de justificar la universalidad del axioma (que nunca es considerado como un axioma por todos los agentes en el debate); y (b) por otro, el reto de conseguir convencer a un sujeto no racional mediante herramientas formales o retóricas mixtas (Burke, 1951; Cason, 2008; Kaplan, 2000 y Perelman, 1971), siempre teniendo en cuenta que en sociedades multiculturales la injusticia epistémica aflora vía prejuicio lingüístico (Ayala, 2015; Čavar & Tytus, 2018; Dmitrieva *et al.*, 2015; Geipel, Hadjichristidis & Surian, 2015 y Witteman, Weber & McQueen, 2014).

Aquí queda claro que el camino no permite ser deontológico, puesto que los escollos requieren de un consecuencialismo de partida, al tiempo que tal consecuencialismo no implica un vagar sin rumbo, sino una estrategia que puede remitir a elementos fundamentales de la organización humana, como es el de la cooperación y sus estratificaciones (Axelrod & Hamilton, 1981 y Axelrod, 1986), o a la propia naturaleza emotivo-estructural humana (Vallverdú, 2007b). Claro está que esta aproximación requiere de la voluntad de revisar los axiomas y de entender la diferencia como el punto de partida de las éticas no totalitaristas o falsamente deontológicas (las cuales son igualmente inaceptables por su no apertura al diálogo).

Por todo lo anterior, y sin que ahora parezca ya que nuestras reflexiones constituían un ataque *ad hominem* a la figura de Kant, nos planteamos un horizonte de reflexión ética en el que los debates sobre los fundamentos axiológicos de las éticas remiten a contextos de debate y, al mismo tiempo, son realizados por sujetos morales fácilmente manipulados (Haney, Banks & Zimbardo, 1973; Kahneman, 2011 y Milgram, 1965) que tampoco son todo lo racionales que esperaríamos desde una perspectiva formal. Y en este juego de juegos, la partida ética se desenvuelve entre lo más profundo e importante para los humanos.

Referencias

- Allais, Lucy (2016), «Kant's Racism», *Philosophical Papers*, 45(1-2), 1-36.
Amnesty International (2017), «Amnesty International Public Statement: FThe Excessive Use of force by Police on 1st October» [AI Index: EUR

- 41/7473/2017], URL: <<https://www.amnesty.org>>.
- Axelrod, Robert & Hamilton, William D. (1981), «The Evolution of Cooperation», *Science*, New Series, 211(4489):1390-1396.
- Axelrod, Robert (1986), «An Evolutionary Approach to Norms», *The American Political Science Review*, 80(4):1095-1111.
- Ayala, Saray (2015), «Philosophy and the Non-Native Speaker Condition», *American Philosophical Association Newsletter in Feminism and Philosophy*, 14(2): 2-9.
- Benes, Tuska (2008), *In Babel's Shadow: Language, Philology, and the Nation in Nineteenth-Century Germany*, Detroit, Wayne State University Press.
- Bernasconi, Robert (2007), «Kant as an Unfamiliar Source of Racism», in Julie K. Ward, J. K. & Lott, T. L. (eds.), *Philosophers on Race: Critical Essays*, Oxford, Blackwell, pp. 145-166.
- Bottum, Joseph (2008), «Stem Cells: A Political History», *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life*, 187: 15–23.
- Burke, Kenneth (1951), «Rhetoric-Old and New», *The Journal of General Education*, 5(3): 202-209.
- Caryl, Christian (October 18, 2017), «The Great Catalonian Cyberwar of 2017», *The Washington Post*, URL: <https://www.washingtonpost.com/news/democracy-post/wp/2017/10/18/the-great-catalonian-cyberwar-of-2017/?noredirect=on&utm_term=.57e346e1dda8>
- Cason, Jacqueline (2008), «Media Argumentation: Dialectic, Persuasion, and Rhetoric», *Argumentation and Advocacy*, 45(2), URL: <<https://www.questia.com/library/journal/1G1-210920074/media-argumentation-dialectic-persuasion-and-rhetoric>>.
- Castro Ramírez, Nayelli (2012), «La representación de la “tradición filosófica alemana” en sus traducciones al español: Una mirada paratextual», *Mutatis Mutandis*, 5(1): 3-16.
- Čavar, Franziska & Tytus, Agnieszka Ewa (2018), «Moral Judgement and Foreign Language Effect: When the Foreign Language Becomes the Second Language», *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 39(1): 17-28.
- Costa, Albert; Foucart, Alice; Hayakawa, Sayuri; Aparici, Melina; Apestequia, Jose; Heafner, Joy; & Keysar, Boaz (2014), «Your Morals

- Depend on Language», *PLOS ONE*, 9(4): 1-7.
- Dennis, Rutledge M. (1995), «Social Darwinism, Scientific Racism, and the Metaphysics of Race», *The Journal of Negro Education*, 64(3): 243-252.
- Dmitrieva, Olga; Law, Wai Ling; Lin, Mengxi; Wang, Yuanyuan; Conklin, Jenna Conklin; & Kentner, Ashley (2015), «Language Attitudes and Listener-Oriented Properties in Non-Native Speech», *Proceedings of the 18th International Congress of Phonetic Sciences*, 3-7.
- Frankfurt, Harry G. (1986), *On Bullshit*, New Jersey, Princeton University Press.
- Gani, J. K. (2017), «The Erasure of Race: Cosmopolitanism and the Illusion of Kantian Hospitality», *Millennium: Journal of International Studies*, 45(3): 425-446.
- Geipel, Janet; Hadjichristidis, Constantinos & Surian, Luca (2015), «The Foreign Language Effect on Moral Judgment: The Role of Emotions and Norms», *PLOS ONE*, 10(7): 1-17.
- Gigerenzer, Gerd & Goldstein, Daniel G. (1996), «Reasoning the Fast and Frugal Way: Models of Bounded Rationality», *Psychological Review*, 103(4): 650–669.
- Greene, Joshua D.; Sommerville, R. Bryan; Nystrom, Leigh E.; Darley, John M. & Cohen, Jonathan D. (2001), «An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment», *Science*, 293(5537): 2105-2108.
- Halberstam, Joshua (1988), «From Kant to Auschwitz», *Social Theory and Practice*, 14(1): 41-54.
- Hanayama, Shinsho (2012), *The Way of Deliverance: Three Years with the Condemned Japanese War Criminals*, Suzuki, Hideo; Noda, Eiichi; Sasaki, James K., trans., Nevada, Pickle Partners Publishing.
- Haney, Craig; Banks, Curtis; & Zimbardo, Philip (1973), «Interpersonal Dynamics in a Simulated Prison», *International Journal of Criminology and Penology*, 1: 69-97.
- Haun, Daniel B. M. & Rapold, Christian J. (2009), «Variation in Memory for Body Movements Across Cultures», *Current Biology*, 19(23): R1068-R1069.
- Heller, Kevin J. (2011), *The Nuremberg Military Tribunals and the Origins of International Criminal Law*, Oxford, Oxford University Press.
- Jackson, John, P. & Weidman, Nadine, M. (2006), «The Origins of

- Scientific Racism», *The Journal of Blacks in Higher Education*, 50(50): 66-79.
- Kahneman, Daniel & Tversky, Amos (1979), «Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk», *Econometrica*, 47(2): 263-292.
- Kahneman, Daniel (2011), *Thinking, Fast and Slow*, New York, Farrar, Straus & Giroux.
- Kaplan, Sandra (2000), «Advocacy: New Rhetoric Requirements», *Gifted Child Today*, 23(4): 20-21.
- Keyes, Ralph (2004), *The Post-truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, New York, St. Martin's Press.
- Lautsen, Carsten B. & Ugilt, Rasmus (2007), «Eichmann's Kant», *The Journal of Speculative Philosophy*, 21(3): 166-180.
- Lepe-Carrión, Patricio (2014), «Racismo filosófico: El concepto de 'raza' en Immanuel Kant», *Filosofía Unisinos*, 15(1): 67-83.
- Lewontin, R. C.; Rose, Steven & Kamin, Leon J. (1985), *Not in Our Genes: Biology, Ideology, and Human Nature*, New York, Pantheon Books.
- Lolas Stepke, Fernando (2007), «Medicina antropológica y bioética. Viktor von Weizsäcker sobre el juicio de Nürenberg», *Archivos de Psiquiatría*, 70(4): 267-282.
- Mensch, Jennifer (2017), «Caught Between Character and Race: "Temperament" in Kant's Lectures on Anthropology», *Australian Feminist Law Journal*, 43(1): 125-144.
- Mettraux, Guenael (2008), *Perspectives on the Nuremberg Trial*, Oxford, Oxford University Press.
- Milgram, Stanley (1965), «Some Conditions of Obedience and Disobedience to Authority», *Human Relations*, 18(1): 57-76.
- Moore, John Hartwell (ed.) (2008), *Encyclopedia of Race and Racism*, 3 vols., Michigan, Macmillan Social Science Library.
- Nisbet, Richard E. (2003), *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently...and Why*, New York: Free Press.
- Oreskes, Naomi & Conway, Erik M. (2010), *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, New York, Bloomsbury.
- Perelman, Chaïm (1971), «The New Rhetoric», in Bar-Hillel, Yehoshua (ed.), *Pragmatics of Natural Languages*, Dordrecht-Holland, Reidel Publishing, pp. 145-149.

- Posner, Richard A. (1998), «Rational Choice, Behavioral Economics, and the Law», *Stanford Law Review*, 50(5): 1551-1575.
- Ranasinghe, Nalin (2002), «Ethics for the Little Man: Kant, Eichmann, and the Banality of Evil», *Journal of Value Inquiry*, 36 (2-3): 299-317.
- Rijkema, Bastiaan (2012), «Popper's Paradox of Democracy», *Think*, 32(11): 93-96.
- Sherratt, Yvonne (2013), *Hitler's Philosophers*, Cornwall, Yale University Press.
- Silber, John R. (1991), «Kant at Auschwitz», *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, 1: 177-211.
- St. Clair, Robert N. (2004), «The Phenomenology of Self Across Cultures», *Intercultural Communication Studies*, 13 (3): 8-26.
- Stangneth, Bettina (2015), *Eichmann before Jerusalem: the Unexamined Life of a Mass Murderer*, Martin, Ruth, trans., New York, Vintage.
- Thaler, Richard H. (2000), «From Homo Economicus to Homo Sapiens», *Journal of Economic Perspectives*, 14(1): 133-141.
- Thomassen, Lasse (2006), «The Inclusion of the Other? Habermas and the Paradox of Tolerance», *Political Theory*, 34(4), 439-462.
- Ushimura, Kei (2003). *Beyond the "Judgment of Civilization": The Intellectual Legacy of the Japanese War Crimes Trials, 1946-1949*, Steven J. Ericson, trans., 1st ed., Tokyo, The International House of Japan.
- Ustorf, Werner (1998), «"Survival of the Fittest": German Protestant Missions, Nazism and Neocolonialism, 1933-1945», *Journal of Religion in Africa*, 28(1): 93-114.
- Vallverdú, Jordi (2003), «El paso del racismo natural al esencial en la obra natural de San Alberto Magno», *Itinerarium*, 49: 20-39.
- Vallverdú, Jordi (2005), «¿Cómo finalizan las controversias? Un nuevo modelo de análisis: la controvertida historia de la sacarina», *Revista CTS*, 2: 19-50.
- Vallverdú, Jordi (2007a), «Las raíces de lo ético: tras Rabossi», *Cuadernos de Ética*, 22(35): 89-118.
- Vallverdú, Jordi (2007b), *Una ética de las emociones*, Barcelona, Anthropos.
- Vallverdú, Jordi (2009), *Bioética computacional. e-Biotecnología: simbiosis de valores*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

- Vallverdú, Jordi (2017), «Brains, Language and the Argumentative Mind in Western and Eastern Societies. The Fertile Differences Between Western-Eastern Argumentative Traditions», *Progress in Biophysics and Molecular Biology*, doi: 10.1016/j.pbiomolbio.2017.09.002.
- Vial, Theodore (2016), *Modern Religion, Modern Race*, Oxford, Oxford University Press.
- Vogel, Gretchen (2001), «Bush Grapples with Stem Cells, Cloning», *Science*, 292(5526): 2409-2411.
- Witteman, Margit J.; Weber, Andrea & McQueen, James M. (2014), «Tolerance for Inconsistency in Foreign-Accented Speech», *Psychonomic Bulletin and Review*, 21(2); 512-519.
- Zarefsky, David (1986), «The Lincoln-Douglas Debates Revisited: The Evolution of Public Argument», *Quarterly Journal of Speech*, 72(2): 162-184.

Agradecimientos

Este trabajo se enmarca en el proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España, «Innovación epistemológica: el caso de las ciencias biomédicas», referencia FFI2017-85711-P, y en el grupo de investigación consolidado, financiado por la Generalitat de Catalunya, «Grupo de Estudios Humanísticos de Ciencia y Tecnología» (GEHUCT), Ref. 2017SGR568.

12. ¿Podemos justificar la democracia liberal como una mejor alternativa a la epistocracia-meritocrática china?

Armando Cíntora G.

Todo lo que el pluralismo de valores implica es que las morales poderosamente universalistas –religiosas o políticas– son ilusiones. De la manera que suele interpretarse, el liberalismo es justamente una de esas morales universalistas, en la medida en que sostiene que un régimen y sólo uno puede ser plenamente legítimo [...] Podemos pensar en el proyecto liberal no como el objetivo de crear un régimen o modo de vida universal sino cómo la búsqueda de un modus vivendi entre diferentes regímenes y modos de vida.

John Gray

1. La pregunta por examinar

Buscamos contestar la siguiente pregunta: ¿podemos *saber* si la democracia liberal es el mejor sistema político contemporáneo? Esta pregunta se puede reformular más modestamente como: ¿podemos *justificar la creencia* de que la democracia liberal es el mejor sistema político contemporáneo? En particular, ¿es *superior* al de la República Popular China (hoy en día el competidor más exitoso de las democracias liberales)? Es decir, ¿podemos justificar esta creencia sin petición de principio o estipulación? Desde luego, esta creencia podría ser verdadera aun si fuese imposible justificarla y podría ser falsa incluso si la justificásemos.⁸⁰

Ahora bien, ¿por qué hacerse esta pregunta?, ¿qué motiva la pregunta?

2. Motivación de la pregunta

El calificativo ‘democrático’ es hoy en día prestigioso –una situación análoga a lo que ocurre con el calificativo ‘científico’–; de ahí que todo un espectro de sistemas políticos se autodenomine, con mayor o menor mérito, democrático. Es deseable, por otro lado, buscar una caracterización minimalista de la democracia, de modo que no se la confunda o asocie innecesariamente con otras posturas. Al proceder así descubrimos que democracia y liberalismo no necesariamente están vinculados. Hoy en día encontramos democracias liberales (por ejemplo, Canadá), democracias iliberales (por ejemplo, Hungría, Polonia, Israel; véase Mounk, 2018: 35), liberalismos no democráticos (cuando una élite ilustrada otorga y protege los derechos individuales de minorías impopulares, aún en contra de la voluntad de la mayoría; un posible ejemplo sería la Unión Europea; véase Mounk, 2018: 53-98) y «dictaduras democráticas populares» (la República Popular China), así como regímenes con diversos grados de democratización, entre los que habría que mencionar democracias tuteladas (por ejemplo, Irán), amén de francas dictaduras (aunque disfrazadas de democracias; por ejemplo, Egipto.) En la siguiente sección ahondaremos sobre estos diversos sistemas políticos y buscaremos caracterizar la democracia, el liberalismo y la democracia liberal, de modo que sea posible identificar lo que queremos justificar.

Esta pluralidad de sistemas políticos contemporáneos, y el consecuente desacuerdo o diafonía sobre cuál de ellos es el mejor sistema político, es lo que motiva nuestra pregunta. Los siguientes dos pronunciamientos ejemplifican el desacuerdo. Viktor Orbán, primer ministro de Hungría, ha señalado: «Declaremos con plena confianza que la democracia cristiana no es liberal [...] La democracia liberal es liberal, mientras que la democracia cristiana es, por definición, no liberal: es si lo prefieren iliberal» (citado en Tharoor, agosto 2, 2018). También se ha declarado: «[...] China proporciona un modelo alternativo [a la democracia liberal] [...] Algunos autócratas en ciernes citan a China como evidencia de que el autoritarismo promueve el crecimiento económico» («Democracy’s Retreat», junio 16, 2018: 52).⁸¹

Dada esta diafonía, requerimos justificar nuestra creencia en favor de la superioridad de la democracia liberal, aun si la verdad de esta creencia nos pareciese obvia.

3. ¿Qué entender por ‘democracia’? Algunas demarcaciones

Yascha Mounk ha propuesto una caracterización minimalista de la democracia de modo que sea posible no confundirla con la democracia liberal:

Una democracia es un conjunto de instituciones electorales obligatorias que traduce eficazmente los puntos de vista populares en política pública. [Mientras que] las instituciones liberales protegen eficazmente el estado de derecho y garantizan los derechos individuales tales como la libertad de expresión, de credo, de prensa y asociación de todos los ciudadanos (incluyendo a las minorías étnicas y religiosas). [De este modo,] una democracia liberal es simplemente un sistema político que es tanto liberal y democrático –uno que tanto protege los derechos individuales, como que traduce los puntos de vista populares en política pública (Mounk, 2018: 27).

También,

En una democracia liberal el poder está dispersado. Los políticos no sólo tienen que dar cuenta a los votantes, sino que también son acotados por valientes y decididos tribunales, periodistas y grupos de presión. Una oposición leal reconoce al gobierno como legítimo, pero critica muchas de sus acciones y busca reemplazarlo en la próxima elección. Existe una frontera clara entre el partido gobernante y el Estado. Este sistema se encuentra bajo asedio. En muchos países los votantes están seleccionando líderes que no lo respetan y que gradualmente lo socavan, creando lo que Viktor Orbán, el primer ministro de Hungría, orgullosamente denomina una ‘democracia iliberal’ («Democracy’s Retreat», June 16, 2018: 52).

En contraste, una democracia *iliberal* sería una en la que predomina el ‘mayoritismo’, es decir, una democracia donde se restringen los derechos de minorías impopulares, o donde la mayoría apoya subordinar las instituciones independientes a la voluntad del ejecutivo, mientras que en una democracia liberal no se trata de simplemente sustituir la tiranía de una minoría por la tiranía de la mayoría.

Ya John Stuart Mill había declarado que: «[...] el único propósito por el que puede ser ejercido legítimamente el poder sobre un miembro de una comunidad civilizada, en contra de su voluntad, es para prevenir el daño a otros. Su propio bien, ya sea físico o moral, no es una justificación suficiente» (Mill, 2014: 58).

En resumen, en una democracia liberal se aprecia la *libertad* de opinión, de culto, de estilo de vida, de asociación, etcétera, y esto requiere un

aprecio por el pluralismo (de estilos de vida y de opinión), y en consecuencia por la tolerancia (resultado de un *ethos* escéptico: ‘puedo estar errado y tú acertado’, o bien, ‘nuestras diferencias son sólo unas de gustos’). Este tipo de democracia es *incluyente*.

En contraste una democracia iliberal,

[...] permite que líderes electos popularmente apliquen la voluntad del pueblo como ellos la interpretan, sin hacer espacio para los derechos e intereses de minorías obstinadas. Lo que la distingue del tipo de democracia liberal con el que estamos acostumbrados no es una carencia de democracia; es una falta de respeto por instituciones independientes y por los derechos individuales (Mounk, 2018: 10-11).

Los líderes de las democracias iliberales gobiernan para el ‘pueblo’, donde al pueblo se le identifica con una etnia, religión, clase social o convicción política; en contraposición a minorías, el ‘no-pueblo’, cuyos derechos pueden ser ignorados.

Canadá constituye un ejemplo paradigmático de democracia liberal. Por su parte, Polonia, Turquía, Hungría y recientemente Israel son ejemplos de democracias más o menos iliberales. En estas últimas, algunos de los derechos de minorías étnicas no son respetados, debido a un nacionalismo étnico-religioso-cultural de la mayoría que restringe el universo de quiénes pueden integrar el pueblo. Por ejemplo, recientemente en Israel:

La Ley del Estado nación aprobada durante una madrugada de ásperos debates en el Parlamento discrimina abiertamente a una quinta parte de la población: los árabes que desde la creación de Israel en 1948 cuentan con plena ciudadanía formal.

A estos israelíes de origen palestino se les niega por exclusión el derecho a la autodeterminación, que ahora queda consagrado en una norma de rango constitucional únicamente en favor del pueblo judío [...] Se priva más bien, *sensu* contrario, a la minoría de toda aspiración a una identidad propia y se confirma su estatuto relegado de ciudadanos de segunda clase.

No es de extrañar que los diputados árabes abandonaran la Cámara dando gritos contra la «ley del Apartheid», que impide que su lengua materna sea cooficial junto al hebreo. Mientras, los partidarios del primer ministro Benjamín Netanyahu y de sus aliados nacionalistas y ultraortodoxos celebraban una «norma fundacional» que consagra la hegemonía de la mayoría [...] Acuñado ya en una norma fundamental, nadie podrá negar ahora que Israel es un Estado judío («Un Israel solo para judíos», 19 de julio, 2018).

En las democracias iliberales se excluye a las minorías étnicas —o a otro

tipo de minorías— de plenos derechos ciudadanos, y se propugna y promueve una etnia, lengua, o credo religioso y una cultura nacional (supuestamente pura y única); es decir, se rechaza la diversidad, el multiculturalismo, buscando en su lugar la identidad colectiva en el etno-nacionalismo. Este tipo de democracia es *excluyente*.

En el ámbito contemporáneo existe todo un espectro de regímenes democráticos (o que al menos se autodenominan ‘democráticos’), pero hay que hacer notar que las fronteras entre unos y otros son difusas y que pueden no permanecer fijas. Así, una democracia liberal puede evolucionar hacia una iliberal (por ejemplo, Israel), o una iliberal hacia una dictadura (por ejemplo, Tailandia, que era una democracia iliberal dado el trato discriminatorio y represivo de su minoría musulmana en el sur del país; «Repression is Feeding the Muslim Insurgency in Southern Thailand, August 10, 2017).

Otro tipo de democracias son las tuteladas, como Irán (una democracia tutelada por los ulemas Chiís) y otras autodenominadas ‘democracias’ como Cuba y China (tuteladas por sus respectivos partidos comunistas). El régimen iraní incluye aspectos democráticos (el presidente y el parlamento son electos vía voto directo de todos los ciudadanos), pero las atribuciones del presidente están acotadas por el ‘líder supremo’ (quien no es electo; pero que, sin embargo, controla el aparato de seguridad, las relaciones internacionales y nombra y remueve jueces), mientras que el parlamento está supervisado por el ‘consejo de guardianes’ —un organismo de 12 elementos, la mitad de los cuales son teólogos designados por el ‘líder supremo’ y la otra mitad juristas designados por el poder judicial y con el visto bueno del parlamento. Este ‘consejo de guardianes’ puede vetar a los candidatos a ocupar la presidencia, o a ocupar una curul y además da su visto bueno o veta la legislación previamente aprobada por el parlamento, pues la legislación no debe contradecir la Ley Islámica. Así mismo, el líder supremo es designado (y puede ser removido) por la ‘asamblea de expertos’ —que está constituida por 86 clérigos chiís, quienes son electos, aunque su candidatura también debe ser aprobada primero por el consejo de guardianes. En resumen, el iraní es un sistema político con aspectos democráticos, pero uno supervisado y tutelado por el clero chií «Guide: How Iran is Ruled», June 9, 2009).

El segundo tipo de democracia tutelada, ejemplificado por la República

Popular China, es el más serio competidor contemporáneo de la democracia liberal, de modo que requiere de un análisis aparte.

4. El sistema político de la República Popular China

El sistema político de China es el más serio competidor contemporáneo de la democracia liberal porque:

- a) ha tenido enormes éxitos económicos, siendo ahora la segunda economía mundial; y
- b) puede ser un desafío justificar que el modelo chino es inferior a la democracia liberal.

Con respecto al primer punto, baste recordar que China es un país en vías de desarrollo y que:

Al inicio de las reformas del 1978, China era pobre. Tenía un PIB per cápita similar a Zambia – menor que la mitad del promedio asiático y menor que dos tercios del promedio africano. [...] [Hoy en día] la pobreza ha sido virtualmente eliminada en los centros urbanos de China [...] Su ingreso per cápita está aún por debajo del promedio mundial, lo que muestra la cantidad de desarrollo aún pendiente (Eckart, June 23, 2016).

Desde que China inició reformas de mercado en 1978, ha transitado desde una economía centralizada a una economía basada en el mercado y ha experimentado un rápido desarrollo social y económico. El crecimiento del PIB ha promediado casi 10 por ciento anual –la expansión más rápida de una economía importante en la historia– y ha sacado a más de 800 millones de personas de la pobreza («The World Bank In China: Overview», April 19, 2018).

El contraste con el desarrollo económico de las democracias liberales puede apreciarse al considerar, como señala Larry Summers, de la Universidad de Harvard, que el crecimiento más acelerado de la economía norteamericana duplicaba los estándares de vida aproximadamente cada 30 años. Mientras que,

China ha duplicado los estándares de vida aproximadamente cada década por los últimos 30 años. La élite china argumenta que su modelo –un estrecho control por parte del Partido Comunista, aunado con el esfuerzo denodado para reclutar gente talentosa para sus rangos superiores– es más eficiente que la democracia y menos susceptible a la parálisis. El liderazgo político cambia cada década, o algo así y hay una constante oferta de talento fresco como cuadros del partido, quienes son promovidos por su habilidad para alcanzar metas. Los críticos de China correctamente condenan al gobierno por controlar la opinión pública de múltiples

formas, desde encarcelando disidentes hasta censurando discusiones en el internet. Sin embargo, la obsesión del régimen con el control paradójicamente significa que está muy atento a la opinión pública. Al mismo tiempo, los líderes chinos han sido capaces de lidiar con algunos de los difíciles problemas de construcción de un estado, los que pueden tomar décadas para ser resueltos en una democracia. Por ejemplo, en sólo dos años, China ha ampliado la cobertura de pensión a 240 millones extra de habitantes rurales, muchos más que el número total de personas cubiertas por el sistema de pensiones públicas de los Estados Unidos.

Muchos chinos están dispuestos a tolerar su sistema si este otorga crecimiento. La encuesta Pew de Actitudes Globales 2013 mostró que 85% de los chinos estaban ‘muy satisfechos’ con la dirección de su país, comparado con 31% de los estadounidenses («What’s Gone Wrong with Democracy?», March 1st, 2014).

Y estos logros son aún más significativos si los comparamos con los de la India (una democracia liberal con una población de tamaño similar y que compite con China por el liderazgo en Asia):

Desde los años ochenta la China no democrática ha logrado un sorprendente mayor progreso en reducir la pobreza e incrementar la esperanza de vida que la India democrática: la gente en China vive en promedio casi una década más que sus contrapartes indias y el PIB per cápita es cuatro veces mayor. La tasa de pobreza en China es ahora menor al 10%, y aún sigue disminuyendo rápidamente, mientras que en la India permanece en alrededor del 20% [...] Al mismo tiempo ha habido un esfuerzo por otorgar mayor dignidad al pueblo chino. Ésa no es, sin embargo, la dignidad del ciudadano individual como la hemos conocido en Occidente. Es una dignidad nacional colectiva que exige un mayor respeto para China misma (Runciman, April 26, 2018).

En cuanto al sistema político, la República Popular China es una «dictadura democrática popular»⁸² bajo la dirección del Partido Comunista de China⁸³ y con una «economía de mercado socialista»⁸⁴ (un capitalismo de Estado), y donde existen elecciones directas en los ámbitos locales, mientras que los estratos más altos del gobierno se alcanzan meritocráticamente. Así,

[...] se seleccionan líderes competentes basados en el mérito y el apoyo popular a través de un vigoroso proceso de selección, vía encuestas de opinión, evaluaciones internas y varias elecciones de pequeña escala. El Partido Comunista de China puede ser una de las instituciones más meritocráticas del mundo.

[...] Criterios tales como el desempeño en la erradicación de la pobreza, en la creación de empleo, en el desarrollo social y económico local, y cada vez más en la creación de un medio ambiente más limpio, son factores centrales en la promoción de funcionarios locales.

[...] La meritocracia china desafía la dicotomía estereotípica entre democracia contra autocracia. Desde el punto de vista de Beijing, la naturaleza del estado, incluyendo su legitimidad, tiene que definirse por su substancia: buena gobernanza, liderazgo competente y éxito en satisfacer a la ciudadanía (Weiwei, November 9, 2012).

El sistema político de China es, entonces, una epistocracia meritocrática (el poder de los que saben, de los mandarines,⁸⁵ quienes además deben haber demostrado su capacidad en la administración pública a través de una larga carrera burocrática), pero uno que incluye también algunos elementos democráticos. El ideal político de China es la meritocracia política y no la democracia liberal, aunque la Constitución China incluye los derechos humanos. Ahora bien, el contraste entre los valores de la democracia liberal y aquellos del modelo meritocrático chino se pone de relieve en sus respectivas perspectivas sobre los derechos humanos.

5. Las perspectivas de la República Popular China y de las democracias liberales sobre los derechos humanos

La Constitución de la República Popular China del 4 de diciembre de 1982 expone los derechos fundamentales del pueblo chino en su capítulo II (artículos 33 a 56), donde se regula una diversa gama de derechos fundamentales, como la igualdad ante la ley, el derecho al voto, la inviolabilidad de la libertad y dignidad de la persona, entre otras. Por ejemplo:

Artículo 35. Los ciudadanos de la República Popular de China disfrutan de libertad de palabra, de prensa, de asamblea, de asociación, de procesión y de manifestación.

Artículo 36. Los ciudadanos de la República Popular de China disfrutan de libertad de creencia religiosa [...].

Artículo 46. Los ciudadanos de la República Popular de China tienen el deber y el derecho a recibir educación (*The Constitution of the People's Republic of China*, 1983: 32, 37).

¿Entonces cuál es la diferencia entre China y las democracias liberales con relación a los derechos humanos? La diferencia estriba en que, aunque coinciden en los derechos (al menos a nivel enunciativo y terminológico), no coinciden en cómo jerarquizarlos, en cómo priorizarlos. Así, China antepone el derecho al desarrollo (con una política económica de corte keynesiano). El embajador de China en México, Qiu Xiaoqi, declaró que

«China prioriza el derecho al desarrollo. China el mayor país en desarrollo del mundo, [...] ha desarrollado su propio camino de derechos humanos, que aumenta el bienestar del pueblo» (citado en «China: Derechos humanos con peculiaridades propias», 18 de junio, 2018). Por su parte, Liu Huaqiu, embajador chino ante la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos en Viena de 1993, señaló que «[...] para la gran mayoría de los países en desarrollo el respeto y protección de los derechos humanos requiere primero y ante todo asegurar la plena realización de los derechos a la subsistencia y al desarrollo» (Huaqiu, 1995: 214), donde el derecho a subsistencia se entiende como el derecho a la alimentación, techo, vestido y acceso a servicios de salud (Agle, 2002: 244).

La postura China contrasta con la de los Estados Unidos de América –la mayor democracia liberal–, que en cambio da mayor peso a las libertades políticas individuales. Así,

[...] un memorándum del 1981 del Departamento de Estado (de los EUA) «apoyó el rechazo categórico de los derechos económicos, sociales y culturales como “derechos”» y afirmó que «para los propósitos de la futura política exterior estadounidense los derechos humanos serían definidos explícitamente como ‘significando derechos políticos y libertades sociales’» (Agle, 2002: 240, citando a Alston, 1990: 377).

Estas dos posturas ilustran cómo los derechos humanos dependen de contextos culturales y económicos. Las diversas culturas pueden darles sus propias interpretaciones y pesos de acuerdo con sus valores y circunstancias (las necesidades y constreñimientos de sus respectivas etapas de desarrollo económico). Llamaremos a este conglomerado de factores ‘criterios de trasfondo’. De modo que la instrumentación y la práctica de los derechos humanos pueden variar, aun cuando pudiera haber acuerdo sobre el conjunto mismo de los derechos humanos. Esto se debe a que

Los derechos humanos no encajan en un esquema armonioso. Protegen unos intereses humanos que a menudo entran en conflicto. Incluso los derechos más exigüos pueden ser rivales [...] Los derechos [...] son juicios sobre los intereses humanos cuyo contenido cambia con el tiempo, a medida que las amenazas a los intereses humanos cambian (Gray, 2001: 131-132).

De esto se sigue un pluralismo de interpretaciones y aplicaciones de los derechos humanos. Por ejemplo, en la República Federal Alemana está penalizada la negación del Holocausto, así como la utilización de insignias

nazis por el *Strafgesetzbuch*, el código penal vigente desde finales de la Segunda Guerra Mundial. Estas proscripciones, resultado de la historia y los valores de la mayoría contemporánea de Alemania, contrastan con lo que encontramos en otra democracia liberal, los Estados Unidos de América, donde los símbolos y opiniones nazis son protegidos por el derecho constitucional a la libre expresión.⁸⁶

6. La justificación de una u otra priorización de los derechos humanos

Hemos visto que el diferendo sobre derechos humanos entre las democracias liberales y la República Popular China no es sobre la deseabilidad o el valor de estos derechos, sino que descansa primordialmente en diferentes jerarquizaciones de éstos. Estratificar los valores y, en particular, los derechos humanos, es indispensable, pues suelen jalar en diferentes direcciones, suelen estar en tensión. Así,

[...] lo que es claro es que los valores pueden ser discordantes –por esto es por lo que las civilizaciones son incompatibles. Los valores pueden ser incompatibles entre culturas, o grupos en la misma cultura, o entre tú y yo [...] Los valores pueden fácilmente entrar en conflicto en el pecho de un mismo individuo; y no se sigue que, si lo hacen, algunos tengan que ser verdaderos y otros falsos. La justicia, la justicia rigurosa, es para algunos un valor absoluto, pero no es compatible con los que pueden ser para ellos valores no menos fundamentales –la misericordia, la compasión– conforme surgen en casos concretos.

Tanto la libertad y la igualdad están entre las metas primarias buscadas por los seres humanos durante muchos siglos; pero la libertad total para los lobos es la muerte para los corderos, la libertad total de los poderosos, los talentosos, no es compatible con los derechos a una existencia digna de los débiles y de los menos talentosos [...] La igualdad puede exigir acotar la libertad de aquellos que desean dominar; [...] la libertad puede tener que ser constreñida para permitir el bienestar social, para alimentar a los hambrientos, para vestir a los desarrapados, para dar refugio a los sin techo, para dejar un espacio para la libertad de otros, para permitir que la justicia o la rectitud se ejerzan.

La noción de un todo perfecto, de la solución final, en que todas las cosas buenas coexisten, me parece no sólo inalcanzable –eso es un truismo–, sino conceptualmente incoherente; no sé qué se quiere decir por una armonía de este tipo. Algunos entre los Grandes Bienes no pueden vivir juntos. Esa es una verdad conceptual. Estamos condenados a elegir y toda elección puede implicar una pérdida irreparable (Berlin, 2013: 82-83, 86).

De no elegir, de no resolver las incompatibilidades entre metas o valores

terminaríamos en una situación análoga a la del asno de Buridán. Una forma de resolver las incompatibilidades es asignar pesos a los diversos valores o metas, pero son posibles numerosas ponderaciones para nuestros valores, incluso después de una cuidadosa deliberación sobre las consecuencias predecibles de estas jerarquías; y para decidir qué es lo más importante o relevante, para decidir qué sacrificar primero o en mayor medida, requerimos a su vez de meta-valores y si hemos de justificarlos excluyendo la circularidad o la regresión al infinito, entonces solo nos quedaría la estipulación, el prejuicio dogmático sobre que es prioritario o más valioso.

Ahora bien, si también excluimos la estipulación o dogmatismo, entonces se sigue un pluralismo de jerarquizaciones con la misma evaluación en cuanto a su racionalidad,⁸⁷ un pluralismo en que cada una de estas jerarquizaciones sólo podría ser apropiada en algún(os) contexto(s) histórico-cultural(es)⁸⁸ (aunque sobre si son genuinamente apropiadas para algún contexto particular habría que suspender el juicio, pues de su valor racional no se sigue nada sobre su corrección o incorrección objetiva). Las diversas jerarquizaciones están dictadas por meta-valores culturales, y éstos a su vez por el conocimiento heredado y por las exigencias de las diversas etapas de desarrollo económico de un país o grupo, así como por contingencias biográficas (tales como diferentes temperamentos) o históricas.

El fanático es el idealista de mente estrecha que considera a sus ideales – y su priorización de sus ideales– como la única legítima. El fanático no reconoce –o, incluso si lo hace, elige ignorar– que la razón permite valores alternativos y jerarquías alternativas de estos valores. Entonces no es un error aplicar diferentes priorizaciones en diferentes contextos personales o colectivos, pues «[...] no hay nada contradictorio en que una persona ensalce valores rivales en diferentes contextos de su vida» (Gray, 2001: 70). Y lo que es cierto para una persona, también lo puede ser para una colectividad o nación.

Esto es lo que genera la posibilidad de diferentes estilos de vida y es uno de los argumentos en favor de un liberalismo tolerante de diversas formas de vida y que da la bienvenida al multiculturalismo. Argumentar que algunos estilos de vida son superiores porque supuestamente son más compatibles con algunos bienes humanos *universales* no parece ser posible

sin circularidad o sin presupuestos dogmáticos sobre el valor de los supuestos bienes universales y sobre cómo sopesarlos, dado que también éstos podrán ser incompatibles.

Y si al pluralismo, aunamos humildad epistémica, resultado de una actitud escéptica, entonces se estará abierto a la crítica y la tolerancia se extenderá también a diferentes opiniones y credos, aunque no por esto se terminará con un relativismo de la verdad, sino sólo con un falibilismo epistémico, uno que admite que podemos estar errados y que en consecuencia hay que seguir investigando y seguir buscando la verdad, aunque de esto tampoco se sigue que todas las opiniones tengan los mismos méritos epistémicos.

Las consideraciones previas se pueden extrapolar de los individuos o grupos al interior de un país a las relaciones entre diferentes naciones o civilizaciones, lo que abogaría por la tolerancia y el respeto para con sus formas de vida, credos, valoraciones y priorizaciones de los derechos humanos. Ya que, aun cuando diversas colectividades compartan la apreciación por los derechos humanos, no necesariamente los priorizarán, ni aplicarán de la misma forma. Por otra parte, estas diferentes priorizaciones, aunque numerosas, no son infinitas, pues la condición humana constriñe el universo de posibilidades.

Este pluralismo abogaría por una coexistencia tolerante y respetuosa entre los diferentes regímenes, acordando respetar las diferencias sobre valores últimos y los consecuentes diversos pesos asignados a los derechos humanos, pero está política de *modus vivendi*⁸⁹ sólo sería posible con aquellos regímenes que compartan los valores por la tolerancia y el respeto (es decir, que no descalifiquen las valoraciones de los otros o que no quieran imponer sus propias perspectivas axiológicas), y que además satisfagan un mínimo de legitimidad política, excluyendo, por ejemplo, regímenes tiránicos o genocidas. De modo que

[...] todos los regímenes razonablemente legítimos requieren el imperio de la ley y la capacidad de mantener la paz, unas instituciones representativas eficaces y un gobierno que los ciudadanos puedan cambiar sin recurrir a la violencia. Requieren además la capacidad de asegurar la satisfacción de las necesidades básicas para todos y proteger a las minorías de las desventajas. Por último, [...] deben reflejar los modos de vida y las identidades comunes de sus ciudadanos. Estos requisitos raramente se satisfacen plenamente (Gray, 2001: 124-125).

La República Popular China ha argumentado que en su actual estado de desarrollo su prioridad es disminuir la pobreza y no las libertades políticas y que no es apropiado querer imponer las prioridades de prósperas democracias liberales a países en desarrollo. China ha tenido un enorme éxito económico porque quizá la prosperidad económica requiera más de libertad económica que de libertad política.

Así, Liu Huaqiu, líder de la delegación China a la Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre Derechos Humanos en Viena, en junio de 1993, afirmó:

El concepto de derechos humanos es un producto del desarrollo histórico. Está estrechamente asociado con condiciones sociales, políticas y económicas específicas y con la historia, cultura y valores específicos de un país particular. Diferentes etapas de desarrollo histórico tienen diferentes requerimientos de derechos humanos. Países en diferentes estadios de desarrollo o con diferentes tradiciones históricas y trasfondos culturales también tienen un entendimiento y práctica diferente de los derechos humanos. Por lo tanto, uno no debería, ni puede pensar que el estándar de los derechos humanos y el modelo de ciertos países como los únicos apropiados y exigir a todos los países que los satisfagan (Huaqiu, 1995: 214).

Una tesis como la de Liu Huaqiu sobre los derechos humanos también la encontramos en John Gray:

Los derechos humanos no son verdades inmutables, absolutos morales autónomos cuyos contenidos resultan evidentes. Son convenciones cuyos contenidos cambian a medida que cambian las circunstancias y los intereses humanos deberían entenderse [...] como unos estándares mínimos de legitimidad política que deben aplicarse a todos los regímenes.

Los regímenes mínimamente legítimos no tienen por qué proteger los mismos derechos básicos y a menudo no lo hacen. Igual que los males universales⁹⁰ que intentan impedir, los derechos básicos entrañan conflictos mutuos. Tales conflictos pueden resolverse correctamente de manera diferente.

Los diferentes regímenes no tienen por qué ser aproximaciones a ningún tipo ideal. Evidentemente no pueden serlo [...] Entre dos regímenes altamente legítimos que resuelven conflictos de derechos o valores de maneras incompatibles, uno no tiene por qué ser mejor o peor que el otro, ni tampoco equivalentemente buenos. Pueden ser simplemente diferentes.

[...] Ningún régimen puede estar en lo cierto al afirmar que encarna la mejor solución posible a los conflictos entre valores universales [...] La diversidad de regímenes es como la diversidad de bienes. No es una marca de ninguna carencia en la vida humana. Es un signo de la abundancia de buenas vidas que los seres humanos pueden vivir (Gray, 2001: 82-83, 124).

Los éxitos económicos legitiman al régimen chino ante sus ciudadanos,

como lo muestran los resultados de la encuesta Pew del 2013 antes citada. También Tony Saich, en la Harvard's Kennedy School of Government, encontró que en el 2009 entre 80 y 95% de los ciudadanos chinos estaban mediana o muy satisfechos con el gobierno central chino (July 24, 2011).²¹ Si además China satisface los requerimientos extras de John Gray para la legitimidad política (y en qué grado) es una cuestión abierta.

Se podrá aducir que no es necesariamente incompatible un rápido desarrollo económico con libertades políticas, es decir, con una perspectiva de los derechos humanos con las prioridades de las democracias liberales. La evidencia histórica empero es ambigua al respecto. Así, encontramos que las economías de Corea del Sur y Taiwán crecieron rápidamente en la década de 1960, bajo dictaduras militares (del General Park Chung Hee en Corea del Sur y del mariscal Chiang Kai-shek y después de su hijo en Taiwán), mientras que Singapur lo hizo con un gobierno autoritario de partido único. Hong Kong fue una excepción, pues tuvo un rápido crecimiento económico cuando era una colonia británica con un régimen liberal (Kingsbury, 2008: 28). Entonces no parece haber un vínculo causal entre rápido desarrollo económico y autoritarismo (Kingsbury, 2008: 29), amén de que el crecimiento de esas economías probablemente haya tenido múltiples causas y de que correlación no es lo mismo que relación causal. Aun así, podría haber un vínculo pragmático, es decir: que sea más probable lograr la democratización después de cierto estadio de prosperidad y desarrollo económico con el consecuente crecimiento de las clases medias (por ejemplo, Corea y Taiwán siguieron esta ruta y ahora son prósperas democracias liberales), que intentar primero democratizar (la *glásnost*) y después buscar el bienestar vía la *Perestroika* (las libertades económicas). Este último camino lo siguió Mijaíl Gorbachov con la consecuente disolución de la Unión Soviética y la creación de un régimen oligárquico con algunos elementos democráticos: la Rusia contemporánea. De ahí que la República Popular China haya optado por invertir el proceso: primero *Perestroika* y después una gradual *glásnost*.

En conclusión, no parece que podamos justificar como racionalmente superior la jerarquización de valores de las democracias liberales (en particular sus prioridades para los derechos humanos). Las prioridades de valores de la República Popular China y su sistema político son una alternativa racional, y una que incluso podría conducir, conforme aumente

la prosperidad de su pueblo, a un régimen más cercano al ideal de las democracias liberales, de querer China adoptar este ideal, en lugar de su ideal actual (la meritocracia política).⁹²

Pero quizá, a pesar de todo, se pueda justificar como ética y políticamente superior (sin vicios argumentativos tales como petición de principio o estipulación: vía intuiciones o convenciones) el sistema político de la India –una disfuncional democracia liberal, hoy gobernada por el partido étnico-nacionalista hindú, el Partido Popular Indio, encabezado por el cada vez más autocrático e iliberal⁹³ primer ministro Narendra Modi (Bal, May 30, 2018).

Referencias

- «China: 2018, Constitutional Amendment Adopted» (May 18, 2018), *Global Legal Monitor, Library of Congress*, URL: <<http://www.loc.gov/law/foreign-news/article/china-2018-constitutional-amendment-adopted/>>.
- «Democracy's Retreat», (June 16, 2018), *The Economist*, 427(9096): 51-53.
- «China: Derechos humanos con peculiaridades propias» (18 de junio, 2018), *El Universal*, URL: <<http://www.eluniversal.com.mx/articulo/qiu-xiaoqi/mundo/china-derechos-humanos-con-peculiaridades-propias>>.
- «Guide: How Iran is Ruled», (June 9, 2009), *BBC News*, URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/8051750.stm>.
- «India's Muslims. An Uncertain Community», (October 29, 2016), *The Economist*, URL: <<https://www.economist.com/asia/2016/10/29/an-uncertain-community>>.
- «Por qué es más fácil ser neonazi en Estados Unidos que en Alemania» (16 de agosto de 2017), *BBC News*, URL: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-40944269>>.
- «Repression is Feeding the Muslim Insurgency in Southern Thailand» (August 10, 2017), *The Economist*, URL: <<https://www.economist.com/asia/2017/08/10/repression-is-feeding-the-muslim-insurgency-in-southern-thailand>>.
- «The World Bank in China: Overview» (April 19, 2018), *The World Bank*, URL: <<http://www.worldbank.org/en/country/china/overview>>.
- «Un Israel sólo para judíos» (19 de julio, 2018), *El País*, URL:

<https://elpais.com/elpais/2018/07/19/opinion/1532023129_312873.html>.

«What's Gone Wrong Democracy», (March 1st, 2014), *The Economist*, URL: <<https://www.economist.com/essay/2014/02/27/whats-gone-wrong-with-democracy>>.

Alston, Philip (1990), «U.S. Ratification of the Covenant on Economic, Social, and Cultural Rights: The Need for an Entirely New Strategy», *American Journal of International Law*, 84(2): 365-393.

Angle, Stephen C. (2002), *Human Rights and Chinese Thought. A Cross-Cultural Inquiry*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bal Singh, Hartosh (May 30, 2018), «India's Embattled Democracy», *The New York Times*, URL: <www.nytimes.com/2018/05/30/opinion/india-democracy.html>.

Berlin, Isaiah (2013), *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, 2nd ed., Henry Hardy (ed.), New Jersey, Princeton University Press.

Eckart, Jonathan (June 23, 2016), «8 Things You Need to Know about China's Economy», *World Economic Forum*, URL: <<https://www.weforum.org/agenda/2016/06/8-facts-about-chinas-economy/>>.

Gray, John (2001), *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, trad. Mónica Salomon, Barcelona, Paidós.

Huaqiu, Liu (1995), «Statement by Liu Huaqiu, Head of the Chinese Delegation», en Tuck-Hong Tang, J. (ed.), *Human Rights and International Relations in the Asia-Pacific Region*, London, Pinter, pp. 213-217.

Kingsbury, Damien (2008), «Universalism and Exceptionalism in 'Asia'», in Leena Avoinius, L. & Kingsbury, D. (eds.), *Human Rights in Asia. A Reassessment of the Asian Values Debate*, New York, MacMillan, pp. 19-39.

Mill, John Stuart (2014), *Sobre la libertad*, César Ruiz Sanjuán, trad., Madrid, Akal.

Mounk, Yascha (2018), *The People vs. Democracy. Why our Freedom is in Danger and How to Save It*, Cambridge, Harvard University Press (Edición de Kindle).

Runciman, David (April 26, 2018), «China's Challenge to Democracy»,

Wall Street Journal, URL: <<https://www.wsj.com/articles/chinas-challenge-to-democracy-1524756755>>.

Saich, Tony (July 24, 2011), «Chinese Governance Seen through the People's Eyes», *East Asia Forum*, URL: <<http://www.easiaforum.org/2011/07/24/chinese-governance-seen-through-the-people-s-eyes/>>.

Tharoor, Ishaan (August 2, 2018), «Hungary's Orban Launches His Offensive on Europe», *The Washington Post*, URL: <www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2018/08/02/hungarys-orban-launches-his-offensive-on-europe/>.

The Constitution of the People's Republic of China. Adopted on December 4, 1982 by the Fifth National People's Congress of the People's Republic of China at its Fifth Session (1983), Oxford, Pergamon Press.

Weiwei, Zhang (November 9, 2012), «Meritocracy Versus Democracy», *The New York Times*, URL: <<https://www.nytimes.com/2012/11/10/opinion/meritocracy-versus-democracy.html>>.

Epílogo

Emilio Lledó

Siempre me ha llamado la atención la palabra ‘epílogo’, que el diccionario de la RAE define como: «Recapitulación de lo dicho en un discurso o en otra composición literaria». El índice de esta obra es tan sugeridor que podríamos seguir, sin haber leído el contenido, caminando por el inmenso territorio de la palabra ‘democracia’.

El lector podría especular que se habrá escrito de sus significados, de sus dificultades semánticas y prácticas y, por supuesto, de sus orígenes y del nacimiento de esa palabra en la sociedad que, al parecer, la inventó porque tuvo necesidad de idear, de «mirar y nombrar» —que es lo que quiere decir «idea»— la nueva realidad con que la sociedad se presentaba.

Pero un epílogo me deja cierta libertad para recapitular no tanto lo que está escrito y puede ser desconocido, aunque el conocimiento de algunos de sus autores me lleva a intuir y perderme un poco por el siempre generoso y fértil territorio de las especulaciones. Y especulación tiene que ver, y nunca mejor dicho, con espejo, con mirada, con reflejos, con luz. Y el que ve se encuentra siempre consigo mismo, porque tiene que haber, previamente, una cierta posibilidad de mismidad. No puedo evitar una cita, levemente glosada, del famoso texto de Aristóteles: «Cuando queremos ver nuestro rostro tenemos que mirar al espejo, cuando queremos conocernos a nosotros mismos tenemos que mirar al amigo, porque él es, como se suele decir, otro yo, un alter ego» (*Magna Moralia*, 1213a, 21ss).

La democracia parece que amplía esa mirada al inabarcable territorio de la sociedad. Es muy posible que esa forma de amistad esté inmersa en el espacio de lo colectivo. Frente al dominio de la palabra imperiosa, la palabra que desde la aristocracia decía, mandaba, lo que era justo, o bueno, o factible, el poder del *demos* que había conquistado, con esfuerzo, su capacidad de hacerse oír, impuso la suprema forma de amistad con el diálogo.

La palabra diálogo propuso una perspectiva distinta de comunicación. El

logos, el «aire semántico» que indicaba el mundo entorno, empezó a intercambiarse sin señalar las cosas, sin mostrar nada que estuviese a la luz de soles míticos o reales. La palabra dialogada era ya un marco nuevo, sin otro espejo que la luz que reflejaba en la conciencia, en el aire del ánimo, en la paradójicamente silenciosa palabra interior. Una posibilidad, pues, de caminar en el lenguaje, de contrastar, en el reflejo amistoso, del que escuchaba, la prodigiosa hazaña de la racionalidad.

Pero, con el tiempo, que como dijo el poeta es siempre envidioso, la palabra democracia sufrió el deterioro de un uso que ha ido acristalando los sentidos. Y ese pulimento fue un desgaste para el rico territorio de los significados. Nietzsche lo había descrito con gran precisión. Las palabras «son monedas que han perdido ya la imagen que llevaban grabada y sólo son puro metal sin relieve, sin sello alguno» que verdaderamente pudieran mostrar matices, sentimientos, valores, razones.

Tal vez porque el *demos* no ha sabido, o mejor no ha aprendido a dialogar. Y eso nos lleva al sentido fundamental de toda democracia, a la educación, a la libertad de la inteligencia para utilizar, con las palabras, no el conglomerado ideológico que una buena parte de la ignorancia de las Escuelas ha inculcado en las mentes infantiles. Un crimen a la inteligencia, a la libertad de pensar, a la fluidez de las neuronas para que no se atasquen con los grumos mentales a que les condena la educación en los fanatismos que, por cierto, ha padecido de siempre la humanidad y estamos padeciendo en los albores del nuevo siglo.

Un epílogo a estas páginas sobre democracia podría ser no una nueva reflexión o síntesis de tan deslustrado concepto, sino una posible luz sobre su práctica en la sociedad. Porque el deslustre de la palabra y la pérdida en ella de su fuerza, de su racionalidad, de su lucha por la igualdad, se muestra continuamente, en la utilización que se hace de tan hermoso término, para que bajo el cielo de su nombre siga dominando una buena parte de lo que nada tiene que ver con el diálogo, con la lucha por la igualdad, con la rebelión contra la ignorancia y la violencia. El filósofo lo había explicado hace ya siglos: no más reflexiones sobre el sentido de justicia, bien, verdad... enseñadme, de una vez para siempre, a realizarlas.

Sobre los autores

Victoria Camps

Es catedrática emérita de Filosofía moral y política de la Universitat Autònoma de Barcelona. Fue senadora por el PSC-PSOE durante los años 1993-1996 y consejera del «Consell Audiovisual de Catalunya» entre 2002 y 2008. Actualmente es presidenta de la «Fundació Víctor Grifols i Lucas» y miembro del «Comité de Bioética de Cataluña». Ha sido presidenta del «Comité de Bioética de España». Entre sus libros destacan *La imaginación ética*, *Virtudes públicas* (Premio Espasa de Ensayo), *Paradojas del individualismo*, *El siglo de las mujeres*, *La voluntad de vivir*, *Creer en la educación*, *El declive de la ciudadanía*, *El gobierno de las emociones* (Premio Nacional de Ensayo) y *Breve Historia de la Ética*. En 2008 fue galardonada con el Premio Internacional Menéndez Pelayo. Es *doctora honoris causa* por las universidades de Huelva y Salamanca. Su último libro es *Elogio de la duda*.

David Casacuberta

David Casacuberta es profesor de filosofía de la ciencia en la Universitat Autònoma de Barcelona. Sus líneas de investigación actual son, por un lado, los impactos sociales y cognitivos de las TIC, especialmente en los procesos creativos, y, por otro, un acercamiento transdisciplinar a la estética y la teoría de la gastronomía. Ha publicado diversos libros, capítulos de libro y artículos sobre esos temas, tanto en papel como en formato electrónico. Recibió el premio Eusebi Colomer de la Fundación Epon al mejor ensayo sobre los aspectos sociales, antropológicos, filosóficos o éticos relacionados con la nueva sociedad tecnológica con su libro *Creación colectiva*. También es ganador del premio Ingenio 400 organizado por el Ministerio de Cultura y la Sociedad Estatal de conmemoraciones culturales al mejor proyecto de net.art con su obra (en colaboración con Marco Bellonzi) X-Reloaded. Es codirector del máster en Proyectos Web de Elisava. También participa como profesor en diversos posgrados como el de

Gestión Cultural en la Universidad de Barcelona, el Master de Filosofía Aplicada de la Universitat Autònoma de Barcelona, el Master Oficial de Diseño en ELISAVA y el MURAD de Eina. Ha trabajado para Trànsit Projectes (www.transit.es) en diversos proyectos financiados por la Unión Europea relacionados con la e-inclusión y las TIC, y en cómo pueden utilizarse para luchar contra la exclusión social. En paralelo ha trabajado en proyectos de cultura digital como Autobahn –una cartografía de la música electrónica– para la, actualmente extinta, Mediateca del Caixaforum e Hiperiment –el hipertexto en juego para el Centro de Cultura Contemporánea.

Armando Cíntora G.

Es profesor titular de Filosofía de la ciencia en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Se doctoró (PhD) en Filosofía de la ciencia en la LSE de la Universidad de Londres, bajo la dirección de John Worrall, y obtuvo un Master (MA) en biofísica en la Universidad de California en Berkeley. Editó con Jorge Ornelas *Escepticismo filosófico* (2014), y publicó *Los presupuestos irracionales de la racionalidad* (2005). También ha escrito numerosos ensayos en revistas académicas, así como varios capítulos de libros. Actualmente es coordinador de la línea de Filosofía de las ciencias y del lenguaje en el posgrado en Humanidades de la UAM-Iztapalapa.

Ana Cuevas

Profesora titular de la Universidad de Salamanca en el departamento de Filosofía, Lógica y Estética. Ha dirigido diversos proyectos de investigación, tanto públicos como privados, en el ámbito de los Estudios Sociales sobre Ciencia y Tecnología. Es directora del Máster Interuniversitario en Estudios de Ciencia, Tecnología e Innovación. Ha sido Secretaria General de la Universidad de Salamanca, entre los años 2009-2013, y directora del Instituto de Estudios de la Ciencia y la Tecnología, entre los años 2016 y 2018. Especialista en el área de Filosofía de la ciencia y la tecnología y en Cultura tecnológica. Ha realizado estancias en centros internacionales tales como la Universidad de Helsinki, con el profesor Ilkka Niiniluoto, en la Universidad de Delaware, con el profesor Paul Durbin, en

la Universidad de Delft, con el profesor Peter Kroes, y en la Universidad de Valparaíso (Chile), como profesora invitada. Autora de diversos artículos que versan sobre epistemología, ontología y axiología de la tecnología.

Anna Estany

Es doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona y Master of Arts por la Universidad de Indiana. Actualmente es catedrática de Filosofía de la ciencia en el Departamento de Filosofía de la Universitat Autònoma de Barcelona. Sus líneas de investigación son modelos de cambio científico, enfoque cognitivo en Filosofía de la ciencia y de la tecnología, y Filosofía de las ciencias de diseño. Además de los artículos publicados en revistas de ámbito nacional e internacional, entre sus libros más destacados se encuentran *Modelos de cambio científico* (1990), *Introducción a la filosofía de la ciencia* (1993), *Vida, muerte y resurrección de la conciencia. Análisis filosófico de las revoluciones científicas en la psicología contemporánea* (1999), *La fascinación por el saber* (2001) y, junto a David Casacuberta, *EUREKA. El trasfondo de un descubrimiento sobre el cáncer y la genética molecular* (2003), y junto a Rosa M. Herrera, *Innovación en el saber teórico y práctico* (2016). Ha sido investigadora principal de proyectos I+D y colaborado en otros de ámbito internacional, fundamentalmente, con el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Ha trabajado sobre innovación y creatividad, como muestran los proyectos: «Repercusiones para una filosofía de las prácticas científicas» (2008-2011); «Innovación en la práctica científica: enfoques cognitivos y sus consecuencias filosóficas» (2012-2014); y «Creatividad, revoluciones e innovación en los procesos de cambio científico» (2015-2017). Es miembro fundador del «Centre d'Estudis de Història de les Ciències» de la Universitat Autònoma de Barcelona. Es miembro del grupo consolidado y financiado por la Generalitat de Catalunya «Grup d'Estudis Humanístics sobre Ciència i Tecnologia» (GEHUCT).

Claudia Galindo

Es licenciada y maestra en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, y doctora en Filosofía por la Facultad de

Filosofía y Letras de la UNAM, en la línea de investigación en Filosofía política. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), Nivel I. Se ha especializado en Filosofía y Teoría Política, con numerosas publicaciones en revistas nacionales e internacionales, y es autora de los libros *Hannah Arendt: La recuperación de la dignidad de la política* (2009) y *Hannah Arendt: política, memoria, historia y narración* (2011). Coordinó junto con Enrique G. Gallegos el libro *La revolución en tiempos democráticos: A propósito de On Revolution, de Hannah Arendt* (2015). Actualmente es profesora-investigadora Titular C en la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Sus líneas de investigación son: memoria y política, y migraciones y diásporas. Ha realizado dos estancias de investigación en la ciudad de Chicago (2014 y 2018), y realizó un año sabático entre 2015 y 2016, en donde impartió clases en Dominican University.

Mario Gensollen

Es profesor investigador de tiempo completo Titular C en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), Nivel I, del CONACYT. Es doctor en Filosofía por la UNAM. Ha realizado estancias de investigación en distintas universidades, como la Universidad de Valencia y la Universitat Autònoma de Barcelona. Trabajó en su maestría con el Stanley Cavell, quien fuese profesor emérito de la Universidad de Harvard. Fue editor de la revista *Euphyia*. Sus últimos libros son *Virtudes argumentativas. Conversar en un mundo plural* (2015) y *Wittgenstein y la gramática de lo interno* (2014), y con Francisco Ramírez *Universidad y humanismo* (2018). En el ámbito editorial, fue director editorial de la Casa Editorial «Los Libros de Homero», de la Revista ISTMO, y del suplemento cultural «Tiempo Real» del diario *Reforma*. Fue columnista editorial en el diario *Hidrocálido*, y ahora escribe semanalmente en el diario *La Jornada Aguascalientes*. Es colaborador frecuente en distintas revistas sobre cultura y arte.

Marc Jiménez Rolland

Es profesor de asignatura del área de Epistemología en la Universidad

Autónoma de Aguascalientes, donde imparte cursos a nivel licenciatura desde 2008. De 2011 a 2012, fue profesor en la Universidad Autónoma de Zacatecas, donde realizó estudios de maestría en Filosofía. En 2017 obtuvo el grado de Doctor en Humanidades, con línea de especialización de Filosofía de las ciencias y del lenguaje, por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Sus intereses de investigación se centran en la epistemología, la lógica, la filosofía de la ciencia y la filosofía del lenguaje; en especial, se ocupa de aproximaciones formales a los problemas filosóficos en estas áreas.

Emilio Lledó

Realizó sus estudios en Madrid y en Heidelberg, donde tuvo como profesores a filósofos como Löwith y Gadamer. Fue lector en el *Romanisches Seminar* de la Universidad de Heidelberg, y asistente en el *Philosophisches Seminar* de la misma universidad, entre los años 1956 y 1962. Entre 1964 y 1967 fue catedrático de Filosofía en la Universidad de La Laguna, y entre 1967 y 1978 en la de Barcelona. En 1978 pasó a ser catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), con sede en Madrid. Entre sus distinciones cabe citar el Premio Alexander von Humboldt, otorgado en Bonn, en 1991, y el Premio Nacional de Ensayo de 1992. Fue «Fellow» del *Wissenschaftskolleg* de Berlín. Entre sus libros están *El concepto de "poiesis" en la filosofía griega* (1961), *Filosofía y lenguaje* (1970), *La filosofía hoy* (1975), *Lenguaje e Historia* (1978), *El epicureísmo* (1984), *La memoria del Logos* (1984), *El silencio de la escritura* (1991), *El surco del tiempo* (1992), y *Días y libros* (1994), entre otros. Actualmente es miembro de la Real Academia Española (RAE).

Luis Xavier López Farjeat

Es doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel II, director asociado del «Aquinas and the Arabs International Working Group» (www.AquinasAndTheArabs.org), y editor de *Tópicos. Revista de Filosofía* (<http://topicosojs.up.edu.mx>). Es profesor-investigador de tiempo completo

en la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, Ciudad de México. Además es profesor de filosofía árabe-islámica y tutor en el Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesor de pensamiento islámico en la Universidad Hebrea de México. Ha sido investigador visitante del Center for Middle Eastern Studies de la Universidad de Texas, en Austin, e investigador residente del Center of Theological Inquiry, en Princeton. Sus áreas de especialidad son la filosofía árabe e islámica, la filosofía antigua y su recepción árabe, la transmisión de la filosofía árabe al medioevo latino (siglo XIII), y la filosofía de Hegel. Ha publicado varios libros y artículos especializados tanto en libros como en revistas arbitradas e indizadas nacionales y extranjeras. Los dos libros más recientes en los que ha fungido como coeditor y coautor son *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century* (2013) y *The Routledge Companion to Islamic Philosophy* (2016).

Pau Luque

Es investigador en filosofía del derecho en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. En el pasado, se ha ocupado de cuestiones estructurales del contenido ético-sustantivo del entramado de las constituciones contemporáneas. Como fruto de esa investigación, publicó *De la Constitución a la moral* (2014). También se ha interesado por las discusiones clásicas de teoría general del derecho. Algunas de sus aportaciones a esas discusiones pueden encontrarse en *Desacuerdos, derecho y filosofía moral* (2016). En los últimos tiempos ha abordado la intrincada cuestión de la configuración de los *demoi*. Las dificultades democráticas y legales que tiene esa cuestión quedan expuestas a la luz con el debate acerca de la secesión, a la cual ha dedicado el libro *La secesión en los dominios del lobo* (2018). En este volumen, aborda una reciente e importante crítica a la posibilidad del *demos* global como respuesta, precisamente, al problema de la configuración de los *demoi*.

Alejandro Mosqueda

Es maestro y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de

México. Actualmente está realizando una estancia postdoctoral en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, y es profesor de asignatura de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Su trabajo de investigación se ha centrado en las intersecciones entre ética, filosofía de la acción, filosofía del derecho y metaética. La mayoría de sus investigaciones se han enfocado en el papel de las excusas y las justificaciones en el contexto de atribuciones de responsabilidad, atendiendo a la importancia de entender en qué consiste causar daños por negligencia, por imprudencia, por inadvertencia y por accidente, y cómo cada uno de estos casos afecta la responsabilidad del agente. Durante su estancia posdoctoral, ha investigado sobre los argumentos de pendiente resbaladiza que comúnmente se usan en discusiones sobre la despenalización del aborto. También ha analizado una de las discusiones más importantes en metaética sobre los argumentos basados en teoría evolutiva en contra del realismo moral. Actualmente se encuentra en prensa su artículo «Evolutionary Debunking Arguments and Moral Realism», que es el resultado de una investigación realizada junto con Maximiliano Martínez (UAM-C) y Jorge Oseguera (FSU). El artículo será publicado en el libro *Life and Evolution*, compilado por Luciana Zaterka (UFABC) y Lorenzo Baravalle (UFABC), y editado por Springer. Forma parte del proyecto «Getting Better at Simple Things: understanding and improving vigilant control», a cargo de Santiago Amaya (Universidad de los Andes) y Manuel Vargas (UC-San Diego), financiado por John Templeton Foundation.

Àngel Puyol

Es profesor de Ética y Filosofía política en la Universitat Autònoma de Barcelona. Sus principales áreas de investigación son la bioética y las teorías de la justicia. Ha sido Visiting Scholar en la London School of Economics, la New York University y La Sapienza en Roma. Es autor de *Justícia i salut. Ètica per al racionament del recursos sanitaris* (UAB, 1998; Premio de Investigación de la Fundació Víctor Grífols), *El discurso de la igualdad* (Crítica, 2001), *El sueño de la igualdad de oportunidades* (Gedisa, 2010), *Rawls. El filósofo de la justicia* (Batiscafo, 2015; traducido al portugués, el italiano y el holandés), y *El derecho a la fraternidad*

(Catarata, 2017). También ha coeditado las obras colectivas *Bioética, justicia y globalización* (Erein, 2007), *Filosofía de la epidemiología social* (CSIC, 2016) y *Philosophical and Methodological Debates in Public Health* (Springer, de próxima aparición). Es miembro del Comité de Bioética de Cataluña y de diversos comités de ética clínica en hospitales. E-mail: angel.puyol@uab.cat

Víctor Hugo Salazar

Es licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental, maestro en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde 1996 es profesor investigador en la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Ha impartido las materias de Análisis de Textos Filosóficos, Seminario de Filosofía Griega, Metodología de la Investigación Filosófica y los Seminarios de Investigación Filosófica I y II, así como Ética profesional en distintas carreras. Es coordinador de la academia de Metodología y del programa de radio «Hoy filosofía» desde 2012. Es miembro de la Asociación Filosófica de México y ha participado en los congresos realizados por ésta desde 2004. Su trabajo de investigación se ha centrado en temas de Filosofía moral, y especialmente en Ética ambiental. Ha participado en distintos congresos nacionales e internacionales. Contribuye con una columna sobre ética ambiental en el diario *La Jornada Aguascalientes*. Actualmente se encuentra en prensa su libro *Una visión pragmática de la ética ambiental*.

Jordi Vallverdú

Es investigador del departamento de Filosofía de la Universitat Autònoma de Barcelona, especializado en epistemología científica computacional y las ciencias de la cognición. Sus intereses se extienden a las áreas de la robótica, la filosofía de la estadística, las filosofías orientales, la bioética, el bioarte y la robótica. La modelización de emociones concentra gran parte de sus estudios actuales. Ha publicado decenas de artículos, así como numerosos libros, entre los que destacamos *Handbook of Research on Synthetic Emotions and Sociable Robotics: New Applications in Affective Computing and AI* (2009); *Thinking Machines and the Philosophy of*

Computer Science: Concepts and Principles (2010); *Creating Synthetic Emotions through Technological and Robotic Advancements* (2012); *Synthesizing Human Emotion in Intelligent Systems and Robotics* (2015); *Bayesians Versus Frequentists. A Philosophical Debate on Statistical Reasoning* (2016); *Corporeidades* (2016); *Advanced Research on Biologically Inspired Cognitive Architectures* (2017); *Proceedings of the Linguistic And Cognitive Approaches To Dialog Agents* (2017); *Blended Cognition & Multicognitive Systems for Robotics* (2018). Actualmente trabaja en sistemas multicognitivos y computación bioinspirada.

DEMOCRACIA Y CONOCIMIENTO
Primera edición 2018
Se terminó de imprimir en diciembre de 2018
en Corporativo Gráfico
Filemón Alonso No. 210, Ciudad Industrial,
C.P. 20290, Aguascalientes, Ags.
Se imprimieron 1,000 ejemplares.
El cuidado y diseño de la edición estuvieron
a cargo del Departamento Editorial
de la Dirección General de Difusión y Vinculación
de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

- 1 Aristóteles abordó el problema del tamaño del territorio ideal de la *polis*, así como el número de ciudadanos ideal, en el séptimo libro de su *Política*: «Además, lo mismo que decíamos que el número de ciudadanos debe ser abarcable, así también debe ser el territorio. Que éste sea abarcable es que el territorio sea fácil de recorrer» (VII, 5, 1326b1-2).
- 2 La traducción de todas las citas textuales de los libros no escritos o traducidos al castellano es de los autores.
- 3 Seguimos la reconstrucción que hace Christiano (2015) de la defensa múltiple que hace Mill del gobierno representativo.
- 4 Goodin & Spiekermann (2018) han explorado recientemente una diversidad de posibilidades a este respecto.
- 5 En este sentido, véase la *lamentatio* de Robert A. Dahl (1970: 60-61).
- 6 Posiblemente el primer enfoque sistemático de esta cuestión, tras la *lamentatio* de Dahl, sea el de Frederick G. Whelan (1983).
- 7 Esta presentación de la democracia no debe ser confundida con la discusión paralela sobre si las decisiones democráticas son inherentemente justas o si sólo lo son en la medida en que arrojan resultados positivos, es decir, la democracia sería justa si sirve como instrumento para alcanzar buenas conclusiones (Brennan, 2016: 10-12). Cuando yo digo que la democracia tiene un valor instrumental no quiero decir que su justificación provenga de que arroje resultados positivos, sino de que instancia valores sustantivos. En este sentido, cuando Thomas Christiano (1996) afirma que la democracia es inherentemente justa lo hace en contraposición no al sentido instrumental del que hablo yo, sino al sentido según el cual la democracia es justa si es un buen instrumento para conseguir buenos resultados. La traducción de todas las citas textuales es del autor.
- 8 En el mismo sentido, aunque verbalizándolo de un modo distinto, otro teórico clásico de la democracia, Robert A. Dahl, da cuenta del «axioma moral según el cual ninguna persona debería ser gobernada sin su consentimiento» (1979: 112-113).
- 9 Christiano, 2008; Nasstrom, 2011; Habermas, 1998: 172. No todas las especificaciones del principio de igualdad política, por cierto, arrojan la misma manera de delimitar el *demos*. Sólo por poner un ejemplo, Christiano es escéptico acerca del hecho de que los principios subyacentes a la democracia justifiquen un *demos* global (Christiano, 2006). Si me centro en Goodin es, entre otras razones, porque mi objetivo es discutir a Song, y ella argumenta contra aquellos para los cuales los principios sustantivos de la democracia arrojan, como veremos a continuación, un *demos*

global, como Goodin o como Abizadeh.

- 10 En realidad, Goodin lo llama el «principio de todos los intereses *posiblemente* afectados», pero en este punto del artículo no es necesario precisar tanto.
- 11 Algunos disputan que pueda hablarse de consentimiento en este contexto (Brennan, 2016: 78-85). Pero para poder avanzar hacia donde está la discusión que más me interesa aquí, asumiré que es el caso.
- 12 Agradezco a Pablo Rapetti la discusión respecto de este punto.
- 13 En Abizadeh (2008: 876, n. 20) hay una breve síntesis de cómo ese lugar común –o, dicho de otro modo, la idea de que la democracia implica distinguir entre «ellos» y «nosotros»– es aceptado y defendido por algunos teóricos de la democracia.
- 14 Esto no significa que estemos de acuerdo acerca de cuáles son los grupos concretos que deben decidir. Únicamente significa que estamos de acuerdo en que los grupos son cerrados y, en ese sentido, excluyentes.
- 15 Otros proponentes de la idea del *demos* global como respuesta al PCD son Hans Agné (2010) o David Held (1995).
- 16 Repito algo que ya dije en la Introducción: el debate que plantea Song sobre el *demos* global, y en el que yo trato de insertarme, va mucho más allá de esta discusión con ella. Pero me interesa singularmente el trabajo de Song porque es, hasta donde yo sé, uno de los más recientes que aborda la cuestión del *demos* global desde la perspectiva de la respuesta al PCD. Para ampliar la discusión sobre el *demos* global, véase además de los mencionados en la nota anterior, List & Koenig-Archibugi, 2010.
- 17 Para la diferencia entre democracia deliberativa y democracia agregativa, véase Cohen, 1996 (según es citado en Song, 2012: 45, n. 4).
- 18 Por supuesto, los movimientos secesionistas pueden y muchas veces están motivados por múltiples razones, pero me parece que un rasgo común a todos ellos es justamente el de la ausencia de esos lazos sociales y culturales con el resto de miembros del Estado. Afirmando esto no en un sentido crítico, sino como un ejemplo claro –que no excluye otros no relacionados con el fenómeno secesionista– de que no es necesariamente el caso, tal y como supone Song, de que dentro de los estados surjan los lazos de solidaridad que posibilitan la igualdad política.
- 19 De hecho, no hace falta acudir a estados con movimientos secesionistas. En estados con grandes desigualdades económicas y culturales también parece arriesgado decir que existe el tipo de solidaridad que Song está suponiendo (Estados Unidos de América o México son ejemplos claros a este respecto). Sin embargo, como digo a continuación en el texto, dejaré a un lado estos contraejemplos y asumiré que Song está generalmente en lo cierto.
- 20 También respecto de los valores comunes respecto de los *demos* estatales no sería muy difícil aportar algunos contraejemplos que vendrían a dar cuenta de la heterogeneidad valorativa intraestatal. Pero aquí, de nuevo, voy a suponer que, a grandes rasgos, es cierta la hipótesis de la homogeneidad valorativa.
- 21 Alguien podría decir que eso terminaría con el pluralismo cultural. Sin embargo, no parece que en los grandes *demos* estatales existentes el hecho del pluralismo cultural esté lejos de desaparecer (el ejemplo de Estados Unidos de América es, a estos efectos, muy ilustrativo). No hay razón para pensar que en un *demos* abierto o global esto no siguiera siendo así.
- 22 Agradezco a Elías Okon Gurvich una conversación sobre este punto.
- 23 Nótese que una cosa es la sensación de influencia y otra es la influencia real. Salvo en el caso de individuos súper informados, ambas cosas no tienen por qué coincidir, en el sentido de que yo puedo tener la sensación de que mi voto es tan poco influyente en un *demos* de seiscientos millones de personas como lo es en uno de catorce millones, a pesar de que, en sentido estricto, esto es falso. A no ser que uno esté dispuesto a hacer el cálculo de cuán influyente es su voto en

función del tamaño del *demos* –es decir, a no ser que uno sea un individuo súper informado, lo que no es el caso del ciudadano medio–, lo más probable es que su motivación esté guiada por la sensación de que, pasado determinado umbral de tamaño, su voto es igual de irrelevante (aunque, de hecho, el salto entre la sensación de influencia y la influencia real no es en realidad un salto muy grande, puesto que, desde un punto de vista matemático, las probabilidades de que un voto sea decisivo –es decir, que pueda deshacer un desempate– son nimias (Brennan, 2016: 31); así que entre la sensación de que, pasado cierto umbral, mi influencia es cero y la realidad de que la influencia es muy cercana a cero la diferencia es más bien poca). En cualquier caso, nótese que Song liga la motivación para participar no a la influencia real de los individuos, sino a su sensación –a diferencia de Dahl (1999: 22), que llama la atención sobre un punto muy parecido (aunque no refiriéndose exactamente al *demos* global sino al potencial *demos* de las organizaciones internacionales) pero aludiendo no a las sensaciones, sino a la influencia. Sea como sea, mi réplica se sitúa en ese mismo nivel de las sensaciones.

24 La traducción de todas las citas textuales de los libros no escritos o traducidos al castellano es del autor.

25 La traducción de todas las citas textuales al castellano es del autor.

26 Aquí es útil la distinción entre *concepto* y *concepción* que realiza John Rawls en su *Teoría de la justicia* (1971: 21-22).

27 En la nota 13 del capítulo 6, Dworkin considera que el uso de la palabra ‘fraternidad’ es «[...] desafortunada porque es etimológicamente masculina» (1986: 437). Sin embargo, en seguida recuerda que el uso que él da a la fraternidad incluye a la sororidad y la versión latina del término, la cual acoge a hombres y mujeres indistintamente.

28 Gerald Cohen también equipara *fraternidad* a *comunidad*. Por comunidad, entiende «[...] que a las personas les importen los demás, y que siempre que sea necesario y posible los cuiden, y que además se preocupen de que a unos les importan los otros» (2011: 30). Tanto Dworkin como Cohen son conscientes de que el término ‘fraternidad’ causa ciertos recelos en el pensamiento feminista contemporáneo.

29 Deberes especiales hacia los miembros de la comunidad.

30 «[Q]ue nadie se quede al margen [...] que nadie pueda ser sacrificado [...] a la cruzada por la justicia en general» (Dworkin, 1986: 213).

31 «[C]ada persona es tan digna como cualquier otra [...] cada una debe ser tratada con igual preocupación» (Dworkin, 1986: 213).

32 El criterio distributivo intuitivamente justo de las cargas y los beneficios de una comunidad fraterna, tal como lo entiende Dworkin (a cada uno según sus necesidades y de cada uno según sus capacidades), no dista del que ya imaginó Marx. Tampoco es diferente al que imaginaron los revolucionarios franceses del flanco jacobino, con Robespierre a la cabeza. No obstante, Dworkin no equipara fraternidad a justicia. Una sociedad fraterna puede ser injusta con sus propios miembros; por ejemplo, si en la tradición de la comunidad fraterna «[...] el interés equitativo por las hijas y los hijos exige que los padres ejerciten un tipo de dominio especial sobre unas y otros» (1986: 202), y en la relación con los ciudadanos de otras comunidades. No obstante, una comunidad fraterna, a pesar de que «[...] no es automáticamente una comunidad justa», es el mejor modelo de comunidad «[...] para las personas que no están de acuerdo sobre qué justicia y equidad adoptar» (1986: 231-234).

33 «Los estadounidenses dirigen sus llamamientos políticos, sus demandas, visiones e ideales, en primera instancia, a otros estadounidenses; los británicos a otros británicos; y así sucesivamente» (Dworkin, 1986: 208).

34 Locke asocia la independencia a la fraternidad en varios lugares de *Two Treatises of Government*. Por ejemplo, en el primer tratado dice lo siguiente refiriéndose a un pasaje de la historia bíblica:

«El que lea la historia de *Jacob y Esau*, descubrirá que nunca hubo jurisdicción o autoridad, que ninguno de los dos las tuvo sobre el otro después de la muerte de sus padres: vivieron con la amistad y la igualdad de los hermanos, ni *señor*, ni *esclavo* para su hermano, sino independientes entre sí» (1689: 226).

- 35 Rawls incluye el principio político de fraternidad en un lugar privilegiado de su teoría de la justicia, concretamente en el interior del principio de diferencia, con estas palabras: «El principio de diferencia parece corresponder a un significado natural de la fraternidad: a saber, la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que sea en beneficio de otros que están en una situación de desventaja [...] una vez que la aceptamos podemos asociar las ideas tradicionales de libertad, igualdad y fraternidad con la interpretación democrática de los dos principios de justicia como sigue: la libertad corresponde al primer principio, la igualdad a la idea de oportunidad justa y la fraternidad al principio de diferencia. De esta manera, hemos encontrado un lugar para la concepción de la fraternidad en la interpretación democrática de los dos principios» (1971: 105-106).
- 36 Este artículo busca profundizar y ampliar algunas intuiciones que abordé previamente en mi libro *Hannah Arendt: La recuperación de la dignidad en la política* (Galindo, 2009), principalmente de la introducción, los capítulos 3 y 4, y la conclusión.
- 37 Cerroni (1992: 11) señalaba ya, de manera temprana, en la década de los ochenta, un fenómeno que no ha hecho sino radicalizarse: que, como resultado del sometimiento de la política a otras áreas, ésta había resultado dañada y había sufrido un empobrecimiento al ser acompañada por una pragmatización, a causa de la decadencia de los valores públicos y por la preponderancia de lógicas de poder en la competencia política.
- 38 Véase el argumento sobre «la dictadura de los expertos» (Escalante, 1991:64-65).
- 39 Arendt extrae a la violencia de su dimensión estratégica y la desliga de la necesidad. Pero la conceptualiza en dos vertientes: asociada con el totalitarismo (en el olvido de la pluralidad) y «conectada a la frustración de los grupos políticos cuya debilidad impide crear un espacio adecuado para la acción» (Arendt, 1976; véase McGowan, 1997: 264; Arendt, 1996: 101-153).
- 40 Arendt también renueva la noción de *espacio público* al concebirlo como el espacio para las apariciones en donde todos pueden ser vistos y escuchados en la mayor publicidad posible, y también como el mundo en sí mismo. Además, es el terreno crucial donde los humanos crean un mundo diferente al mundo natural, de apariciones, memoria, palabra y reconocimiento de los otros.
- 41 La mayoría de sus detractores subrayan la exaltación del virtuosismo, la vía heroica, la estetización y el carácter selectivo atribuido a la política.
- 42 Habermas recuperará el énfasis en el diálogo y no en el mercado como sustento de la participación con un sentido cívico y la «institucionalización del uso público de la razón ejercido por individuos autónomos» (1994: 3).
- 43 Arendt recurre a Locke para interpretar que la promesa mutua equivale a la versión horizontal del contrato social, en donde la reciprocidad equivale a que cada individuo entregue el poder a la comunidad. En términos de Adams, la sociedad establece un gobierno sobre la simple base de un contrato originario entre individuos independientes. Es la pertenencia a la comunidad el lazo más fuerte entre individuos.
- 44 La traducción de todas las citas textuales es de los autores.
- 45 Llamamos a esta paradoja «contrademocrática» inspirados en el estudio de Rosanvallon (2009) sobre la desconfianza generalizada en los gobiernos democráticos, aunque la paradoja que él detecta y examina es muy distinta a la que nosotros abordamos aquí. Para Rosanvallon, la constante erosión de la confianza en los representantes se ha convertido en uno de los principales problemas políticos de nuestro tiempo. En medio de estos desafíos, piensa que permanece la

paradoja de que mientras los ciudadanos tienen menos probabilidades de ir a votar, el mundo está lejos de entrar en una fase de apatía política general. Las manifestaciones y el activismo abundan en las calles de distintas ciudades de todo el mundo y en Internet. Rosanvallon analiza los mecanismos utilizados para registrar la expresión de confianza o desconfianza de un ciudadano, y luego se concentra en el papel que desempeña la desconfianza en la democracia, tanto desde una perspectiva histórica como teórica. Este cambio radical en la perspectiva descubre una serie de prácticas (vigilancia, prevención y juicio), a través de las cuales la sociedad corrige y ejerce presión.

46 Para los antecedentes del concepto de *soberanía*, así como para sus desarrollos contemporáneos y su crisis, puede consultarse Astorga, 2017. Para algunas críticas a la soberanía desde una posición cosmopolita, puede consultarse Held, 1995.

47 A lo largo de este texto hablo tanto acerca de ‘legitimar’ como de ‘defender’ procedimientos de toma de decisión o formas de organización política. Con el primero de estos términos me refiero a la aseveración de que un procedimiento/forma de organización es o bien el único óptimo o bien superior todas a las alternativas; con el segundo designo a la afirmación de que o bien es sólo uno de entre varios procedimientos óptimos o bien, sin ser óptimo, no es inferior a ninguno de los otros. Con esto espero atender, al menos en parte, a una de las posibles confusiones que se presentan en la discusión de la legitimidad política (Misak & Talisse, 2014: 366, 372-375).

48 En la cita original, Cheryl Misak se refiere específicamente a la democracia ‘deliberativa’. Aunque el deliberativismo no siempre es presentado como una defensa o legitimación epistémica de la democracia (e.g., Peter, 2016), la versión de Misak se inclina claramente en esta dirección y me parece que su afirmación captura de manera concisa (aunque quizá innecesariamente categórica) lo que otros demócratas epistémicos sostienen. No está de más señalar que, bajo la presente caracterización, investigar cuestiones sobre la epistemología de la democracia no requiere (ni supone) suscribir la tesis de la democracia epistémica. La traducción de todas las citas textuales es del autor.

49 Más que ofrecer una respuesta sustantiva sobre el papel de estas otras dimensiones en la evaluación de procedimientos de toma de decisión, en esta sección y en la siguiente supondré que tienen un rol parasitario de los bienes epistémicos, el cual puede ignorarse en buena medida. En las secciones 5 y 6 les asignaré una posición que me parece más apropiada, aunque –como advierto en el penúltimo párrafo de la introducción– lo haré de manera programática más que doctrinaria: en lugar de intentar precisar cuáles son y cómo deben ponderarse, me daré por satisfecho al insistir en que *podrían* desempeñar un papel determinante al considerarse en conjunción con bienes epistémicos.

50 Aunque la terminología puede sugerirlo, la representación formal de los procedimientos de toma de decisión no está comprometida (pese a que es compatible) con una ontología que reconozca a los grupos como agentes con actitudes intencionales (e.g., creencias y/o preferencias colectivas). Para evitar este compromiso, puede hablarse de los productos de un procedimiento de decisión colectiva como ‘algo que desempeña en los grupos una función análoga a la de las actitudes intencionales en los agentes individuales’.

51 Aunque puede darse una lectura moral de las evaluaciones ‘incorrecta’ (e.g., ‘injusta’) e ‘irracional’ (e.g., ‘malintencionada’) sobre las decisiones del ejemplo, me parece que esos defectos son mejor capturados como fallas epistémicas. Para disipar el aparente carácter moral de dichas evaluaciones, supóngase que uno de los miembros del grupo considera que las leyes que ha violado el Lic. Chávez son injustas; aun así sería (amoralmente) incorrecto no denunciarlo debido a que *de hecho* ha cometido un crimen. Por otro lado, si la repulsión ocasionada por el Lic. Chávez fuese una sensación de asco físico que provocara gestos involuntarios mediante los cuales se decide denunciarlo, esta determinación no sería malintencionada; aun así sería irracional en

tanto no estaría basada en estados que proporcionaran una guía para la acción.

- 52 Estas afirmaciones tienen para mí un cierto aire de trivialidad, pero debo reconocer que involucran sutilezas que no estoy en condiciones de discutir en este espacio (para un panorama, véase Alvarez, 2016). En el texto principal intento recuperar la intuición de que «[...] una persona no puede actuar por la razón de que p , o sobre la base de que p , a menos que se encuentre en alguna relación epistémica con p : necesita creer, saber, aceptar, etc. que p » (Alvarez, 2018: 3299), de una manera que es compatible con la idea más arcana de que las razones son hechos y no meros estados psicológicos.
- 53 Jie Gao (2017) ha presentado contraejemplos a la tesis de que rasgos propiamente epistémicos de las creencias sean suficientes o necesarios para la acción racional. Sin pretender haber superado el desafío que plantea, me limito a señalar que los ejemplos que discute involucran *algunas* creencias sobre asuntos fácticos como los que estoy considerando, en las que el agente de hecho se encuentra en posesión de bienes epistémicos.
- 54 El análisis tradicional del conocimiento asume que éste puede equiparse con la creencia verdadera justificada. En respuesta a los contraejemplos de Edmund Gettier (1963), se ha sugerido que la última de estas condiciones (en un sentido análogo a lo que discuto a continuación) no logra discriminar aquellas creencias cuya verdad es producto de «fortuna epistémica». Sigo aquí la sugerencia más prometedora de que de la fiabilidad (en el sentido de Goldman, 1979) puede desempeñar este papel, sin un compromiso explícito con la tesis de que sea parte del ‘análisis’ del conocimiento.
- 55 A menudo se asume que la justificación epistémica es instrumentalmente valiosa en tanto desempeña el papel que en el párrafo anterior he delegado a la fiabilidad (*i.e.*, ser un factor ‘conducente a la verdad’). Sin negar que esto pueda ser así, con estas observaciones me propongo indicar que la justificación (*i.e.*, la articulación inferencial entre creencias) desempeña también otro papel evaluativamente importante. Algo como esto puede reconocerse en la observación de Laurence Bonjour (1985: 37-40) de que un agente no actúa racionalmente si actúa bajo una creencia verdadera formada a partir de un proceso fiable, si no *considera que* es producto de un proceso fiable o si no tiene creencias que inferencialmente respalden la fiabilidad del proceso. En este sentido, la mera fiabilidad es incapaz de establecer todos los vínculos que intuitivamente encontramos entre conocimiento y acción racional (*i.e.*, requiere también estar orientada de acuerdo a creencias inferencialmente articuladas).
- 56 Aunque la discusión contemporánea de la democracia epistémica fue propiciada por la publicación del artículo de Joshua Cohen (1986), algunos ubican sus antecedentes más remotos en un pasaje de Aristóteles, que ha merecido amplia atención exegética: «[...] el que la masa debe ser soberana más que los mejores, pero pocos, puede parecer una solución y, aunque tiene cierta dificultad, ofrece quizá algo de verdad. En efecto, los más, cada uno de los cuales es un hombre mediocre, pueden, sin embargo, reunidos, ser mejores que aquéllos, no individualmente, sino en conjunto. [...] Al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia y, reunidos, la multitud se hace como un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos; así también ocurre con la inteligencia. [...] [P]ara ciertas multitudes nada impide que lo dicho sea verdad» (*Política*, III, 11, 1281a40-b6, 1281b20). Aunque su similitud con los resultados que discuto a continuación puede resultar sugerente, los méritos de las aproximaciones contemporáneas radican en buena medida en hacer explícitas las condiciones bajo las que algo como esto puede esperarse.
- 57 Este resultado en teoría de la probabilidad (demostrado por Jacob Bernoulli) establece que el promedio de una muestra de variables aleatorias independientes e idénticamente distribuidas converge con la distribución real a medida que se amplía la muestra y se identifica con ella cuando el tamaño de la muestra tiende a infinito.

- 58 A menudo se asume que n es impar, para evitar empates bajo votación mayoritaria; cuando n es par el resultado puede generalizarse al suponer que «los empates se deciden por medio del lanzamiento de una moneda» (Dietrich & Spiekermann, 2013: 91, n. 2).
- 59 Un resultado empírico similar a lo anticipado por TJC, bajo condiciones aproximadas a [Independencia] y [Competencia], sobre el cual no abundaré aquí, es presentado de manera anecdótica por James Surowiecki: en una feria local, Francis Galton hizo un análisis estadístico de las conjeturas de los 787 participantes de una apuesta sobre el peso de un buey; aunque muchos eran inexpertos, encontró que el promedio de las estimaciones del grupo era de 1,197 libras mientras su peso real fue de 1,198. De este modo, de manera análoga a TJC, «el juicio de la multitud fue esencialmente perfecto» y «[...] bajo las circunstancias correctas, los grupos son asombrosamente inteligentes, y a menudo son más listos que las personas más listas en ellos» (Surowiecki, 2004: xiii).
- 60 En este caso, cada agente es apenas más fiable que el azar para elegir (de entre varias opciones de decisión) la opción correcta por encima de cualquier otra opción, y dicha fiabilidad se distribuye homogéneamente en el grupo.
- 61 La sugerencia de Dietrich y Spiekermann (2013) consiste en condicionalizar sobre el problema de decisión (que incluye todas las causas comunes que afectan el voto de los participantes). Formalmente, esto asegura una nueva forma de independencia probabilística, menos implausible que la independencia clásica en TJC. No obstante, puede afectar de manera significativa la plausibilidad de [Competencia] en formas que no se contemplan en este artículo (*i.e.*, incluso si el problema de decisión no es ‘difícil’, en el sentido de requerir competencia especializada).
- 62 De aquí en adelante, al discutir DSH, empleo ‘agente’ (entre comillas simples) para referirme a este constructo idealizado cuyos rasgos cognitivos se describen enteramente a través de algoritmos y funciones de probabilidad. Sin demeritar la importancia del resultado, como señala Abigail Thompson, es importante recordar que «puede hacerse que los algoritmos, a diferencia de las personas, se dupliquen unos a otros exactamente. Pon a diez copias de un único algoritmo a pintar una casa, y pintarán diez veces la misma pared. Es improbable que diez humanos lo hagan» (2014: 1026).
- 63 Esto significa que hay un conjunto de ‘óptimos locales’ para agentes con la regla de búsqueda ϕ . Puede pensarse en este supuesto como «análogo a un procedimiento de cómo escalar una colina [...] –nunca desciendas y deja de escalar cuando encuentres una cima local» (Weymark, 2015: 502).
- 64 John Weymark (2015: 508-510) explica por qué DSH no se aplica a problemas binarios.
- 65 Sobre la aplicación de DSH en la selección de empleados, Abigail Thompson señala que «[...] debes estar dispuesto a y ser capaz de crear un amplio número de clones de cada uno de tus solicitantes del puesto, y debes estar interesado en elegir a partir de este ejército de clones a un personal de decenas de miles, o el teorema no tiene nada que decir acerca de tu proceso de contratación» (2014: 1026).
- 66 Esto no siempre es sencillo. Como se señalan Franz Dietrich y Kai Spiekermann, aunque «la mayoría cree que ‘algo’ anda mal con las premisas de Condorcet, [...] persiste la confusión sobre cómo sería mejor conceptualizar y resolver el problema» (2015: 89).
- 67 Para hacer más vívida esta inquietud, considérese la apreciación de Robert Talisse sobre un asunto afín: «Desde la perspectiva de nuestras tecnologías de comunicación y medios, deberíamos estar viviendo en un paraíso para el demócrata deliberativo. Aun así, como todos reconocemos, la discusión política pública es horrenda, tanto moral como epistémicamente. ¿Qué es lo que anda mal? [...] Quizá el giro deliberativo nos ha fallado a todos» (2017: 114, 120).
- 68 Este resultado (que Pettit, 2001 y List, 2006, llaman el ‘dilema discursivo’ y, de manera más general, en List, 2011: 275-280, se denomina el ‘trilema democrático’) es una muestra del

fascinante desarrollo de la teoría de la agregación de juicios (para un panorama y algunos otros resultados sobresalientes de esta área de investigación que combina representación formal con estudios empíricos, véase List, 2012).

- 69 Parece sin duda poseer los rasgos que Gallie (1955-56: 171-180) atribuye a este tipo de conceptos: (i) es *evaluativo*: significa o acredita un logro valorado; (ii) es *complejo*: el logro es de carácter internamente complicado; (iii) es *múltiplemente descriptible*: explicar su valor hace referencia a contribuciones de sus aspectos o partes; (iv) es *adaptable*: puede modificarse a la luz de circunstancias cambiantes; (v) tiene un *uso defensivo/ofensivo*: los usuarios reconocen que su uso es impugnado por otros e intentan respaldarlo; (vi) su uso actual se deriva de un *modelo original*; y (vii) la discusión sobre su uso promueve el *mantenimiento/desarrollo óptimo* del modelo.
- 70 Por otra parte, incluso si se considera explícitamente como una forma de «[...] comprometerse en el proceso familiar de la deferencia [...] [mediante la que los ciudadanos] ejercen su voluntad acerca del procedimiento para suplantar sus juicios inexpertos» (Trout, 2013: 1270), quizá este mismo procedimiento no deba ser realizado ‘democráticamente’, pues somete a la competencia del *demos* el asunto fáctico sobre quiénes son los expertos.
- 71 «La expresión “acción comunicativa” designa interacciones sociales donde el lenguaje, que es usado para alcanzar una comprensión mutua, tiene un papel en la acción de coordinación. A través de la comunicación lingüística, las presuposiciones idealizadas entran en acción orientadas a alcanzar un entendimiento mutuo» (Habermas, 2003: 110).
- 72 La traducción de todas las citas textuales es de la autora.
- 73 La referencia al modelo de Hutchins sobre cognición distribuida es ineludible y refuerza y fundamenta la democracia.
- 74 Como lo señalaron Mercier y Sperber (2011), y también Hutchins (1995; analizado en Estany, 2001).
- 75 Hay que tener en cuenta que estas cifras son de una publicación de 2003, por lo que necesitan una revisión y actualización, aunque la cuestión de fondo permanece.
- 76 «*Design thinking*» es una de esas expresiones en inglés de difícil traducción al castellano, por lo que no suele traducirse en la literatura académica. Alfonso Prim dice que una posible traducción como «pensamiento de diseño» pierde todo su glamur. Aquí se ha optado por mantener la expresión en inglés.
- 77 IDEO es una compañía de diseño global comprometida, en sus palabras, con crear un impacto positivo. Su presidente Tim Brown popularizó el término «*design thinking*», hoy en día toda una corriente de pensamiento en torno al diseño y desarrollo de productos y servicios.
- 78 Todas las traducciones del inglés que aparecen en este texto han sido hechas por el autor.
- 79 La traducción de las citas textuales es del autor.
- 80 Si una creencia es racional si y sólo si está justificada argumentativamente y sin vicios (la concepción humeana de la racionalidad), entonces nuestra pregunta sobre la justificación de esta creencia también se puede reformular cómo una pregunta sobre su racionalidad.
- 81 Todas las traducciones de las citas textuales son del autor.
- 82 «Artículo 1º. La República Popular China es un Estado socialista de dictadura democrática popular, dirigido por la clase obrera y basada en la alianza obrero-campesina» (*The Constitution of the People’s Republic of China*, 1983: 11).
- 83 El 11 de marzo del 2018, el Congreso Nacional del Pueblo de la República Popular China hizo una enmienda a la Constitución que ahora incluye una nueva oración (en el párrafo 2 del artículo del artículo 1 de la Constitución). La nueva oración dice: «La característica definitoria del socialismo con características chinas es el liderazgo del Partido Comunista Chino» («China: 2018, Constitutional Amendment Adopted», May 18, 2018).
- 84 «Artículo 11. Los sectores no públicos de la economía tales como los sectores individual y

privado, que operen dentro de los límites prescritos por la ley, constituyen un componente importante de la economía socialista de mercado [...] Artículo 15. El Estado practica la economía socialista de mercado» (*The Constitution of the People's Republic of China*, 1983: 17, 19).

- 85 China tiene una muy añeja tradición de burocracia meritocrática, no aristocrática, sistema que estuvo en boga en el Imperio Chino por alrededor de dos mil años (desde la dinastía Han 206 a.C.-220 d.C.). El proceso de selección de los funcionarios o mandarines ('*kuan*') evolucionó y alcanzó su forma final con la dinastía Ming (1368-1644) cuando los candidatos a funcionarios eran evaluados mediante una serie de muy rigurosos exámenes imperiales, aquellos que aprobaban los exámenes eran asignados a uno de nueve rangos. El sistema de exámenes fue abolido en 1905 y la totalidad del servicio civil tradicional en 1911-1912 («Chinese Civil Service», en la *Encyclopedia Britannica*, y la entrada «Sistema de examen imperial chino», en *Wikipedia*).
- 86 «En Alemania la ley castiga con hasta tres años de cárcel el hecho de portar cualquier insignia referente al Tercer Reich o hacer apología del mismo. En Estados Unidos la situación es totalmente diferente. Amparados en la Constitución estadounidense, el uso de símbolos del nazismo, los 'discursos de odio' y la existencia de agrupaciones de perfil neonazi son legales allí» («Por qué es más fácil ser neonazi en Estados Unidos que en Alemania», 16 de agosto de 2017).
- 87 La racionalidad, irracionalidad o aracionalidad de todas estas jerarquizaciones dependerá de nuestra concepción de la racionalidad, por ejemplo, si estipulamos: (a) que, si una jerarquización de valores es coherente y está justificada argumentativamente (sin circularidad, regresión o estipulación), entonces es racional; (b) que, si es racional, entonces está justificada o es coherente. Entonces todas estas jerarquías de valores serían aracionales (dado que sólo son coherentes). Pero si sólo requerimos para su racionalidad que sean lógicamente coherentes, entonces todas serían racionales. Finalmente, si recurrimos a la concepción humeana de la racionalidad (véase la nota 1), entonces todas serían irracionales.
- 88 Es un lugar común que la racionalidad de una creencia o acción depende del contexto argumentativo y la evidencia disponible en un lugar y tiempo dado (esto aun si los cánones de racionalidad fuesen atemporales), así puede ser racional para un habitante de la antigüedad pre homérica –y situado en un valle lejos de la costa– creer en una tierra plana.
- 89 «El propósito de los derechos humanos no es proyectar un único régimen, político o económico, a todo el mundo. Es asegurar el *modus vivendi* entre regímenes que siempre serán diferentes. Hay algunos derechos que todos los regímenes deben satisfacer para resultar razonablemente legítimos en la actualidad, pero los derechos que tales regímenes protegen no son los mismos. Un régimen en el que todos los derechos se protegen plenamente no es siquiera imaginable. Comoquiera que se conciban, los derechos humanos plantean demandas conflictivas y sus conflictos pueden resolverse correctamente de modos diferentes» (Gray, 2001: 123).
- 90 John Gray afirma que «[...] cuando la frustración de una necesidad genéricamente humana hace que resulte imposible alcanzar una vida que merezca la pena vivirse, hay un mal universal» (2001: 81).
- 91 La satisfacción de la mayoría del pueblo chino con su gobierno central sugiere que la ponderación de valores de la élite gobernante china es compartida por la mayoría del pueblo chino.
- 92 También se ha argumentado que las democracias liberales (o sociedades abiertas) generan el ambiente propicio para el libre debate, la crítica racional y la investigación científica, con el consecuente progreso científico-tecnológico, sin embargo, la ciencia soviética, y ahora la china, han tenido grandes logros (salvo por algunos penosos episodios de exceso ideológico como el de T. Lysenko y la genética soviética). Así, por primera vez, China ha rebasado a los Estados Unidos en el número de publicaciones científicas de acuerdo con estadísticas compiladas por la US National Science Foundation (NSF, 18 de enero, 2018), URL:

<<https://www.nature.com/articles/d41586-018-00927-4>>.

93 La minoría musulmana de la India (de alrededor de 200 millones) es cada vez más discriminada («India's Muslims. An Uncertain Community», October 29, 2016).