



Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY-NC-SA 4.0

PARA GUSTOS, LOS COLORES.

Democracia epistémica y derecho a equivocarse

To each his own. Epistemic democracy and the right to be wrong

Andrea Greppi

Universidad Carlos III de Madrid, España

andrea.greppi@uc3m.es

Recibido: 10-02-2021

Aceptado: 03-04-2021

Andrea Greppi es Profesor Titular de Filosofía del derecho en la Universidad Carlos III de Madrid. Su trabajo se desarrolla en el ámbito de la teoría de la democracia y, en particular, en el ámbito de la teoría de la representación política. Ha publicado varios libros entre los que destacan *Teoría e ideología en el pensamiento político de Norberto Bobbio* (Madrid: Marcial Pons 1997, con prólogo de Norberto Bobbio), *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo* (Madrid: Trotta 2006), *La democracia y su contrario. Representación, separación de poderes y opinión pública* (Madrid: Trotta 2012), *Laicidad y relativismo* (Unam: México 2013), *The Changing Role of Law in the Age of Supra and Transnational Governance* (Baden-Baden: Nomos Verlag 2014), *Teatrocracia. Apología de la representación* (Madrid: Trotta 2016), *El campo de juego. Estudios sobre las condiciones del método democrático* (México: Fontamara 2017).

Resumen

En este escrito se propone el debate imaginario entre un defensor de la teoría epistémica de la democracia y un oponente que afirma su 'derecho a equivocarse' y, consiguientemente, rechaza la tesis según la cual la búsqueda de la verdad es un componente esencial de la legitimidad democrática. Utilizando algunos instrumentos

analíticos elaborados por Bruno Celano, la discusión se centra en la relación entre razones y deseos y el papel de la crítica en la motivación de la acción (política). El resultado es que, amparado por el derecho a equivocarse, el defensor de una doctrina no epistémica de la práctica democrática tiene en sus manos un argumento más consistente de lo que parece a primera vista, y que merecería una respuesta más cuidadosa por parte de su adversario.

Palabras clave: *Democracia deliberativa; Epistemología política; Razones para la acción; Populismo; Bruno Celano.*

Abstract

This paper presents an imaginary debate between an advocate of the epistemic view of democracy and someone who claims to have a 'right to do wrong', and, consequently, who challenges the thesis according to which the truth is an essential feature of democratic legitimacy. Drawing on some analytical tools developed by Bruno Celano, the discussion focuses on the relation between reasons and desires, and the role played by criticism in the motivation of (political) action. The result is that, relying on the 'right to do wrong', the supporter of a non-epistemic doctrine of democratic practices would have an argument against its opponent which is more consistent than it appears at a first glance, and which would require a more nuanced reply.

Keywords: *Deliberative democracy; Political epistemology; Reasons for action; Populism; Bruno Celano.*

1. Amenazas y errores

Uno de los temas que en los últimos años mayor atención han despertado en la teoría democrática y que recorre la discusión pública sobre estas materias es la cuestión de las (supuestas) cualidades epistémicas del método democrático. Se tiende a dar por sentado que el propósito de la democracia, o una de sus condiciones indispensables, es alcanzar las *mejores* decisiones, las que son *adecuadas* o *correctas* porque permiten resolver *problemas*. Detrás de este interés hay un diagnóstico más amplio. Se considera que la democracia está en declive, o por lo menos a la defensiva, por causas diversas: la aparición de amenazas globales desconocidas en otros tiempos, la desconfianza de grandes capas de la población ante la enorme influencia de nuevas élites políticas, el sistemático incumplimiento de las expectativas de bienestar y participación por las que habían peleado las anteriores generaciones, que genera profundas reacciones de

rechazo antipolítico, etc. Para dar respuesta a estas cuestiones sería necesario que el sistema incrementara en todo lo posible la calidad de sus decisiones. Por otra parte, están en curso también —prosigue el relato— muy diversas tentativas de regeneración e innovación democrática a través de las cuales sería posible mejorar la capacidad de respuesta del sistema a las demandas de los ciudadanos y, en consecuencia, el índice de ‘acierto’ en la detección de las mejores razones. (Landemore, 2020) En suma, para sobrevivir a los peligros que le acechan y para no quedar atrás en la revolución social y tecnológica que está experimentando la sociedad actual, la democracia tendría que poder demostrar que es *superior* o, al menos, *no inferior* a los demás sistemas políticos: en caso contrario, acabaría cayendo bajo el peso de sus ‘errores’. De momento, no es el caso: hay un relativo consenso en torno al hecho de que la democracia, al menos cuando cumple ciertas condiciones y tiene en cuenta las opiniones de todos, sigue siendo el *mejor indicador* disponible para detectar la ‘verdad’. (Goodin y Spiekermann, 2018)

Presento en estas páginas un argumento embrionario, y quizá un tanto paradójico, para tomar distancia frente a esta manera de plantear las cosas. No tengo reparo en admitir que, efectivamente, la democracia *algo tiene que ver con la verdad*, cualquiera que sea la cosa que entendamos por ‘verdad’. Sin embargo, creo que el relato aquí presentado de la forma más esquemática, por razonable y consistente que pueda parecernos, está lejos de aclarar cómo se relacionan ambos términos. Si tuviera la posibilidad de elaborar por extenso las implicaciones del argumento que voy a esbozar, intentaría mostrar que la democracia es valiosa no tanto por su capacidad para generar conocimiento, sino porque es una buena herramienta para administrar, de la manera más inteligente, el campo de lo que ignoramos. Sin entrar en estas cuestiones ulteriores, lo que haré a continuación es imaginar un debate hipotético en el que los adversarios de la democracia epistémica intentarán defender sus posiciones ante el poderoso envite que les dirigen quienes desconfían de sus argumentos. Mostraré que los epistémicos no llevan las de ganar. Eso me llevará a esbozar una determinada manera de entender la conversación democrática, esto es, del ir y venir de los argumentos y las opiniones, las experiencias y las esperanzas que habitan la esfera pública que, de nuevo, no coincide con la perspectiva de los epistémicos. A partir de ahí, es mucho lo que en este escrito

queda pendiente, empezando por una consideración menos apresurada del modo en que las decisiones democráticas interrumpen o suspenden en el tiempo la permanente demanda de justificación¹. Me conformo con articular un argumento negativo, apuntando qué es lo que no acaba de cuadrar en las visiones epistémicas de la democracia y, en particular, en su respuesta al crónico desajuste entre lo que dicen esas teorías y lo que sucede en la práctica. Un desajuste que, la mayoría de las veces, lejos de ser creativo e ilusionante, resulta perfectamente estéril: el sentido común de la aproximación epistémica no nos dice nada interesante ni de cómo funcionan las cosas, ni de cómo deberían funcionar.

2. La Doctrina Calderoli-Bush

Comenzaré presentando un par de anécdotas curiosas y, con seguridad, completamente olvidadas. Había una vez un ilustre político italiano, el senador Roberto Calderoli, que por azares del destino llegó a ocupar durante algún tiempo el cargo de ‘Ministro de la simplificación normativa’. Aunque la denominación de semejante entidad parece una invención kafkiana, no lo es: existió realmente y trajo no pocas complicaciones. Algunos años más tarde, de vuelta a la oposición, el ex Ministro Calderoli, en el fragor de una interesantísima disputa sobre un proyecto de reforma del Senado que no era lo suficientemente ‘simple’ para sus gustos, y sirviéndose de una prodigiosa herramienta informática, capaz de producir en pocos instantes variaciones de un texto cualquiera, todas gramaticalmente correctas, fabricó en torno a ochocientas mil enmiendas, que naturalmente presentó a la Cámara, donde se sumaron a unos cuantos miles de enmiendas introducidas por los demás partidos. Sin darse por satisfecho, se presentó ufano ante los medios diciendo que hubiera podido producir otros seis millones y medio más de variaciones al texto, con solo presionar un botón. ¿Y por qué no? ¿Quién iba a impedirselo? La prensa recogía la imagen sonriente del

¹ Debo esta sugerencia a Bruno Celano (2020, pp. 279-285, pp. 353-354), en relación con una versión previa de este trabajo, en la que se basa buena parte de esta traducción y actualización (Greppi, 2020). Como se verá, los argumentos principales que presento están tomados precisamente de los escritos de Celano.

senador, en un imponente palacio romano, ante varios metros de cajas apiladas que contenían la copia de tan relevantes aportes a la formación de voluntad general.

Es cierto que, vistas desde fuera, las peculiaridades del caso italiano resultan difícilmente comprensibles. Vayamos pues a un segundo ejemplo, menos pintoresco. En un artículo aparecido en el *New York Times* en los primeros días de la campaña para la *nomination* del candidato republicano a las elecciones presidenciales Norteamericanas de 2016, el Nobel de economía Paul Krugman (2015) describía el callejón sin salida en el que se había metido el partido republicano. En aquellos días, las encuestas daban a Donald Trump, Ben Carson y Ted Cruz, los triunviros del despropósito [*trash-talk*], con cerca del 60% de aceptación entre los electores republicanos. El problema era el siguiente: por la singularidad de sus posicionamientos, ninguno de estos candidatos podía aspirar a conquistar la confianza del elector mediano, aquél que, según dicen los expertos, moviéndose a un lado y otro del espectro político, suele desequilibrar el resultado de las elecciones. El juego de las primarias parecía, por tanto, condenar a los republicanos a la derrota. ¿Pero cómo es posible —se preguntaba Krugman— que un partido tan influyente y poderoso haya caído en una trampa semejante? ¿Es que no habían encontrado otros candidatos mejores, menos ignorantes y que no tuvieran la fea costumbre de obstinarse a defender falsedades, y de no reconocer nunca sus errores?

Para entender lo que estaba pasando —explicaba Krugman— había que remontarse a la estrategia sostenida por los republicanos en el pasado. Durante años, los medios de propaganda del Partido habían estado intentando convencer a sus simpatizantes de que no le prestaran demasiada atención a las patrañas de las que suele ocuparse la prensa demócrata. La beligerancia en lugar del análisis, el desprecio por los datos incómodos, el menosprecio hacia las actitudes moderadas, no habían aparecido de la noche a la mañana. Al contrario, habían ido incorporándose progresivamente al discurso del Partido. En los tiempos legendarios de Bush jr., los analistas se complacían pintando al Presidente como el tipo de persona amigable con la que cualquier americano hubiera estado encantado de compartir una cerveza. Y eso mismo continuaron haciendo desde entonces. Igual que Palin, o Putin: esta es la táctica que funciona. De este modo, el Partido republicano acabó quedando acorralado, sin posibilidad de dar marcha atrás. El

candidato que se hubiera atrevido a dirigir palabras sensatas a sus electores habría quedado inmediatamente descalificado por sus rivales como antiamericano o filocomunista. Y los simpatizantes considerarían normal que se dijera eso. Por eso, para tener éxito en las primarias había que comportarse precisamente como lo estaba haciendo Trump. Nadie mejor que Trump, decía Krugman, encarnaba el mensaje ganador:

“¿Verdad que estás harto de que te calienten la cabeza con estas cosas? Déjame a mí. Ya me encargo yo de estos asuntos. La economía es cosa mía, porque soy exactamente el tipo de persona que sabe cómo hay que manejar las cosas en este mundo en que vivimos: ¡en eso, soy el mejor!” (Krugman, 2015)

Los pronósticos de Krugman se cumplieron, pero solo en parte. Quedó probada la estupidez, pero el desenlace del proceso electoral fue muy distinto al imaginado, o deseado, por Krugman. Las elecciones demostraron que, al menos en aquellas circunstancias, a la mayoría de la gente no le interesaba lo más mínimo entretenerse en un debate cargado de *las mejores razones*, esas de la que supuestamente estaba cargada la candidata alternativa, Hillary Clinton. Por eso, mi valoración general es algo más tibia que la de Krugman, quizá también porque observo la política americana desde la distancia. Comprendo que el gran economista se pronuncie sobre las cuestiones relativas a la moneda, a los impuestos o a la deuda con la competencia de una persona informada —sus opiniones, en ese terreno, no son extraordinariamente plausibles— pero me cuesta compartir su manera de abordar la irracionalidad de quienes están del lado ‘equivocado’ de la barrera, como si la negación de la evidencia, tan habitual en ciertos ámbitos de la discusión pública, no tuviera nada que ver con elecciones perfectamente conscientes por parte de los ciudadanos. Porque, a propósito de negaciones de la evidencia, si hay alguien que está libre de culpa, que tire la primera piedra.

Hay algo en la posición de Krugman que distorsiona completamente la manera en que funcionan *en la práctica* las estrategias comunicativas de la gente como Calderoli o Bush: está dando por descontado que los irracionales —¡los populistas!— son siempre los demás. Y ese no es un buen punto de partida para combatirlos. Es verdad que la respuesta del elector medio a los refinados argumentos de los pensadores *mainstream*

no siempre es la más sofisticada. Pero su sentido común democrático es más tenaz y consistente de lo que quieren creer sus adversarios. Su protesta sonaría más o menos así:

Pero ¿cómo se os ocurre tratarnos de esta manera? ¿Qué os habéis creído, vosotros, sacerdotes paniaguados del buenismo democrático, profesionales consagrados de la falsa modestia? ¿Qué os autoriza a tomar tan a la ligera las palabras de nuestros representantes, los cuales —¡parece que se os olvida!— se ganaron nuestra confianza en una legítima contienda electoral, derrotando a vuestros candidatos, con todo su bagaje de doctísimas teorías? ¿De dónde os viene esa presunta y presuntuosa superioridad moral? Os parecerá increíble, pero nosotros estamos firmemente convencidos de que no hay nada sustancialmente equivocado, o más equivocado que la media, en las palabras de gente como Calderoli o Bush. Que a vosotros no os guste su manera de hacer las cosas es comprensible. Pero esa no es razón suficiente para borrarlos del mapa, relegándonos al vagón de cola de ese misterioso emporio que os gusta llamar ‘esfera pública’ y que cada vez se va pareciendo más —y no solamente por culpa nuestra— a un grotesco teatro de marionetas. No os engaños: nuestros representantes tienen los papeles en regla. Y no son, como os empeñáis en decir, menos ‘democráticos’ que los vuestros. Porque, hasta prueba contraria, y mientras que esta sea una sociedad auténticamente democrática, los ciudadanos más despreciables e ignorantes siguen teniendo el mismo derecho de voto que los más cultos y virtuosos, y el mismo derecho a ser tratados como iguales. Lo cual significa que también a los peores, exactamente igual que a los mejores, deberá ser reconocido el sacrosanto derecho a equivocarse [a right to do wrong].

La pregunta teórica central sería esta: ¿cómo explicar lo que no marcha como es debido en la manera en que Calderoli y Bush —llamémosles, en adelante, ‘C’ y ‘B’, para no personalizar demasiado— se dirigen a sus simpatizantes, los cuales es cierto que no suelen ser particularmente refinados en sus ideas, pero siguen siendo ciudadanos libres e iguales, capaces de tomar por sí mismos sus decisiones? O, al revés, ¿qué es, exactamente, lo que ‘C’ y ‘B’ deberían hacer, o no hacer, para representar la voluntad de sus simpatizantes, para ponerle voz a sus razones, y quizá también a sus pasiones y a sus deseos? ¿Y qué es lo que la teoría puede hacer —si es que hay algo que pueda hacer— para desbaratar la idea que ‘C’ y ‘B’, como sus partidarios, se hacen del juego democrático?

Por simplificar un poco más las cosas, en lo que sigue voy a dar por sentado que semejante ‘idea’ de democracia puede ser elaborada de forma relativamente consistente, dando lugar a la ‘Doctrina Calderoli-Bush’, o ‘DCB’. Es una simple *doctrina* y no una *teoría* propiamente dicha. Para llegar a serlo precisaría una elaboración que los

simpatizantes de ‘C’ y ‘B’ tienden a rechazar, por motivos culturales o afectivos. Podrán, no obstante, alegar que conocen perfectamente qué cosa es la democracia y cómo se practica en nuestros sistemas constitucionales: un *modus vivendi* que no precisa teoría o modelo alguno. Algo de razón tiene en esto: en el fondo, la apelación al derecho a equivocarse —que, por lo demás, sólo es un ‘derecho’ en un sentido laxo— puede hacerse sobre la base de razones de todo tipo, apelando a teorías e ideologías de lo más variadas, o también a una amalgama de elementos dispares. Como iremos viendo, la fuerza de esta ‘doctrina’ no reside en su consistencia ‘teórica’.²

3. Una primera vuelta de tuerca: el derecho a equivocarse

Aclaremos los límites del problema. Con lo dicho hasta aquí, las tesis de las doctrinas epistémicas, por un lado, y el derecho a equivocarse, por otro, parecen moverse en longitudes de onda dispares: la afirmación del segundo no tendría por qué ser incompatible con la primera.

En cambio, no lo es, o no siempre lo es. Actitudes como las del típico partidario de ‘CB’ son un serio obstáculo la realización del ideal epistémico, que describe la democracia como un espacio de razones. Eso hace que muchos demócratas progresistas como Krugman reaccionen con vehemencia ante las carencias culturales, e incluso estéticas, de sus adversarios, haciendo hincapié en la pobreza del trasfondo cultural que alimenta —pongamos por caso— el mal gusto en las corbatas de ‘C’ o la arrogancia en las campañas militares de ‘B’. Lamentablemente, los tiempos no son propicios para la pedagogía y este tipo de respuestas, con sus dejes elitistas, no facilitan las cosas. El equilibrio y la sensibilidad no hacen audiencia. Pero quizá no sea éste el problema

² Introduzco esta aclaración en respuesta al anónimo revisor que me sugería prescindir de la denominación ‘DCB’ para, de ese modo, establecer una contraposición más clara entre doctrinas no-epistémicas y doctrinas epistémicas de la democracia, a las que me referiré más adelante como ‘DES’. La asimetría entre la consistencia teórica de las doctrinas epistémicas y la falta de consistencia de las ‘DCB’ es parte del problema *teórico* que estoy abordando. De hecho, no todos los partidarios de ‘DCB’ tienen posiciones relativistas o no-cognitivistas en materia ética. Algunos abogarán por la democracia como instrumento para mantener la paz social o el desarrollo económico, o incluso, sencillamente, porque les conviene, sin dar más explicaciones. Esta es una discusión *política*, no *metafísica*. Por estas razones opto por mantener una denominación anómala, a sabiendas de que es imprecisa.

fundamental. Si los mensajes delirantes de 'C' y de 'B' capturan la atención del público no es (solamente) porque los electores estén dormidos o carezcan de la información necesaria para saber cómo son realmente las cosas, por ejemplo, en materia de inmigración o de cambio climático, sino porque 'C' y 'B', por muchas razones, aciertan a la hora de tocar su fibra sensible. También los demás lo intentan, pero no consiguen hacerlo³.

La segunda vía para responder al desafío de 'DCB' es la que aquí más nos interesa. En lugar de incidir en la inconsistencia de las opiniones, el partidario de las tesis epistémicas preferirá atacar directamente el (supuesto) derecho a equivocarse, afirmando que quienes lo reivindican caen en una errónea comprensión de las reglas discursivas elementales de las que depende el buen funcionamiento de los intercambios democráticos. Obsérvese, sin embargo, que las reglas del discurso y las reglas de la democracia no son idénticas. Puede que el elector medio de 'CB' ignore las primeras, pero no las segundas. Si decimos que la democracia funciona, es porque funciona también para un pueblo de demonios. Y, de hecho, buena parte del malestar de los liberales progresistas que no consiguen pararles los pies a sus rivales consiste precisamente en esto. La raíz de sus problemas no está tanto en que sus adversarios afirmen cosas horribles, sino en las contradicciones de la posición que ellos mismos defienden: aunque sea a regañadientes, no les queda más remedio que admitir que el juego de la conversación democrática incluye tanto las mejores opiniones, las opiniones razonables, como las más estúpidas, las que se basan en razones peregrinas.

Porque, en el fondo, ¿qué hay de malo, para la democracia, en que los ciudadanos crean en argumentos delirantes? ¿Qué es lo que nos irrita, nos escandaliza, nos parece tan peligroso en el derecho a equivocarse? ¿Acaso tememos que la simple ignorancia, la mera estupidez, ponga en peligro las certezas sobre las que reposa la convivencia democrática? ¿Acaso no confiamos en la fuerza de nuestras 'verdades'? En un plano más alto, de la mano del *Gorgias* platónico, el problema podría estar en que los partidarios

³ Por supuesto, en los debates sobre la democracia deliberativa se ha discutido largo y tendido sobre el papel que juegan las emociones y la retórica en la formación de la opinión. No me voy a detener en ello. Regresaré de forma oblicua a esta cuestión en la parte central de este escrito, al considerar el papel de los deseos en la conversación democrática.

de la ‘DCB’ ponen el amor al *demos* por encima del amor a la verdad. Pero ¿estamos seguros de que el buen demócrata puede seguir una estrategia defensiva análoga a la de Platón, cuando descalifica la opinión de sus oponentes? Un paso más en esa dirección y acabaríamos cayendo en el tipo de actitudes que los adversarios del liberalismo describen como vanidoso intelectualismo o, simplemente, como odioso elitismo. “*¡Vaya con la razonable democracia de los filósofos! ¡Nos excluyen!*”, sería el amargo comentario de un votante de ‘C’ o ‘B’.

Es más, a partir de aquí, un partidario ilustrado de la ‘DCB’, sin concederle nada a la chabacanería y al oportunismo de algunos de sus compañeros de filas, podría armar un argumento en defensa del derecho a equivocarse del que nadie podrá negar el inmaculado *pedigree* democrático. Este es el punto en que la discusión empieza a volverse interesante, por tres órdenes de razones que Bruno Celano (2005) indica con claridad:

1. El derecho a equivocarse —y el consiguiente hecho a obrar de forma ‘equivocada’, contraria a la ‘evidencia’— remite a una característica fundamental de la vida democrática: una de las condiciones no puramente formales en el funcionamiento de una sociedad democrática es la efectiva oportunidad de formarse, revisar y poner en práctica las creencias —la ‘concepción del bien’ de cada uno— tanto si éstas son ‘verdaderas’ como si no lo son. Sólo practicando el riesgo de equivocarnos podemos hacer de nuestras convicciones, creencias y opiniones, deseos e impulsos algo ‘realmente nuestro’. Más allá de lo mucho que pueda decirse al respecto en otros contextos, en este campo la ‘autenticidad’ juega un papel tan relevante como la ‘verdad’.
2. El derecho a equivocarse es condición de posibilidad para la estabilidad de una sociedad pluralista. Si partimos de que el consenso es producto del espontáneo ejercicio de la razón humana en condiciones de libertad, hemos de considerar aceptables todas las opiniones (razonables) expresadas por los ciudadanos, por más que se alejen de la ‘verdad’. Aunque unas sean —si puede decirse algo así— *más verdaderas* que otras, todas deberán ser tratadas en pie de igualdad. No tendría sentido decir que, por el hecho de contar con mejores razones, esto es,

por el hecho de estar más cerca de la verdad, unas opiniones son ‘mejores’ o ‘más aceptables’ que otras.

3. El derecho a equivocarse es un corolario del derecho a no discutir más, a que nos dejen en paz y, por tanto, del derecho a hacer aquello que, siendo lícito, es perjudicial para nosotros mismos, o de aquello que, incluso siendo ilícito, es el resultado de una elección responsable de la que asumimos las consecuencias —la legitimidad de la sanción es una cuestión diferente. Ello significa que, más allá de cierto límite, incluso cuando nos equivocamos, tenemos el derecho a no seguir dando razones y a actuar en consecuencia.

Con argumentos como estos, el elector de ‘C’ o de ‘B’ podría atreverse a afirmar que la manifestación de sus estúpidas maquinaciones no sólo debe ser tolerada, como una forma de ejercicio siquiera *imperfecto*, o potencialmente *fallido y superable*, del derecho a participar en la formación de la voluntad colectiva, sino que, al contrario, debe ser considerado como un componente esencial para la vida democrática. Cuantos más errores, más democracia. Imaginad qué pasaría si alguien consiguiera borrar de las conciencias todas las ideas ‘equivocadas’: en la unanimidad de la asamblea rousseauiana, la democracia dejaría de tener sentido. Se convertiría en un peso muerto, en un ornamento superfluo. Por lo demás, ya Aristóteles nos había advertido de que, sobre aquello que se conoce con certeza, es inútil deliberar (*Et. Nic.* 1112b-1). A la inversa, no podrá ser nunca *equivocado* defender en público las propias tesis, aunque sean erróneas, si uno está sinceramente convencido de que son ciertas. La calidad de la vida democrática no puede más que salir ganando con la sinceridad.

Sin embargo, y aquí podemos darle la vuelta al argumento, el partidario de la ‘DCB’ debería demostrar —y no está claro que pueda hacerlo— que la acumulación exponencial de estupideces, o de simples mentiras, no acaba dañando irreparablemente la capacidad del sistema para promover los ideales que la propia ‘DCB’ pone en la base del derecho a equivocarse: conforme a lo dicho, la autenticidad, el pluralismo y la independencia. Esto es, el partidario de ‘C’ y ‘B’ debería poder mostrarnos que el sistema, a pesar de la incontinencia verbal de algunos, o de muchos, podrá asegurar, a quienes quieran que les dejen en paz, conforme a (3), un contexto social en el que

escoger libremente el propio camino; que el sistema podrá garantizar las condiciones de pluralismo que arropan el desarrollo de una cultura pública de tolerancia, como la que se presupone en (2); y, finalmente, que el sistema facilitará los instrumentos necesarios para que los ciudadanos puedan emprender, conforme a (1), el camino de clarificación personal que lleva a la íntima reconciliación del sujeto con las pasiones de su espíritu.

En definitiva, es verdad que a todos nos da gusto ir diciendo por ahí lo que nos viene en gana. El precio a pagar por ello, lo sabemos bien, es convivir con cierta dosis de estupidez ambiental. El balance entre una cosa y otra no debería ser negativo, al menos en principio, mientras queden motivos para seguir confiando en el rendimiento (epistémico) del sistema en su conjunto. Pero esto no puede darse por hecho, por razones obvias: si el ruido y la mentira se adueñan por completo de la escena pública, en una acumulación inmanejable de falsedades y malentendidos, la capacidad del sistema para asegurar la autenticidad, el pluralismo y la autonomía en la vida de los ciudadanos queda seriamente comprometida. En este caso, habría que poner algún remedio, devolviendo al sistema político la capacidad para filtrar, limitar u orientar el flujo de los argumentos. Porque una cosa es afirmar que, en democracia, nadie tiene derecho a impedir a los demás que se equivoquen y otra bien distinta es afirmar que el sistema debe favorecer a quienes no se dan por enterados de los deberes fundamentales de la argumentación racional. O, en otros términos, una cosa es afirmar que, en política, las verdades y las mentiras tienen la misma legitimidad, y otra distinta que todos los argumentos han de tener el mismo peso en el debate público, porque todos son simétricos respecto de la verdad, en cualquier circunstancia. Está bien que alguien se equivoque —dirá el adversario de ‘DCB’— con tal de que los errores provengan de opiniones y puntos de vista que estén *basados en razones* y sean, de alguna forma, *aceptables* (Estlund, 2008, cap. 3).

El problema de esta última respuesta está en que no hay por qué atribuir a los partidarios de la ‘DCB’, como pretenden sus adversarios, una dogmática indiferencia a la verdad. Salvo los miembros de un hipotético Partido Dadaísta, la mayoría de los electores comprenden, sin necesidad de que nadie venga a recordárselo, que una sociedad en la que el desprecio a la evidencia fuera sistemático no podría sostenerse.

Otra cosa distinta son las consecuencias que puedan sacarse de ello a la hora de tomar decisiones colectivas.

4. La raíz de la paradoja: la doctrina epistémica y sus límites

En este punto el juego empieza a hacerse complicado. Hemos dicho que para el defensor de la mejor versión de ‘DCB’ la democracia es un juego valioso, incluso cuando los representantes se equivocan o, precisamente, porque todos tarde o temprano acaban equivocándose. ‘Valioso’, en el sentido de que es el juego preferible, en las actuales condiciones, a pesar del ruido y del riesgo de que el sistema produzca decisiones que no son las mejores *en absoluto*, como en cambio sucedería con un procedimiento de decisión perfecto. Aunque desconectada de la verdad, cualquier democracia necesita asegurar un mínimo de estabilidad y, por tanto, ciertas condiciones mínimas para su subsistencia. Atendiendo a estas consideraciones, el defensor de ‘DCB’ podría verse forzado a modificar un aspecto fundamental de la que era posición inicial: cuando se trata de asegurar las condiciones mínimas de un entorno social en el que sea posible hacer uso del derecho a equivocarse, en ese ámbito limitado, el sistema no puede ser indiferente a la verdad. Deberá hacer lo posible para tomar las decisiones ‘correctas’.

Si apareciera aquí, en esta fase de la discusión, un politólogo comparatista podría sugerirle al teórico de la ‘DCB’ un argumento empírico, sencillo y eficaz, en apoyo de este giro argumental. Es un hecho —diría— que la democracia moderna ha conseguido realizarse históricamente incluso a pesar de que los electores elegían a candidatos más que discutibles y los representantes no hacían más que ir en busca del éxito electoral, desentendiéndose sistemáticamente de las razones correctas. Puede parecer absurdo, pero así ha sido. El sistema ha funcionado, y lo sigue haciendo, porque son muchos los ciudadanos convencidos de que el juego es justo [*fair*]; porque las voces disparatadas tienden a neutralizarse entre sí, a la vez que los ciudadanos suelen estar dispuestos a aceptar la intervención de un conjunto de expedientes institucionales que garantizan cierta estabilidad en las decisiones; porque las personas que ejercen una mayor influencia social tienen interés en que el sistema siga funcionando por inercia, y,

finalmente, porque los electores tienen a la posibilidad de hacer oír su voz de tanto en tanto, a través de las urnas, para recordarles a sus dirigentes quién tiene la última palabra. (Oppenheimer y Edwards, 2012)

Naturalmente, este juego puede funcionar mejor o peor. Entre los parámetros para evaluar los resultados —prosigue el argumento, pero aquí salen a relucir ya otros factores distintos, para alivio del filósofo normativo— el más plausible, y el que probablemente alcanzará el mayor consenso, es el de imparcialidad. (Gargarella, 2000, p. xi) Si esto es así, es decir, si afirmamos que la imparcialidad es un criterio indispensable para el buen funcionamiento de la democracia, entonces estaremos admitiendo ya una primera exigencia de justificación recíproca entre ciudadanos libres e iguales. Y, con ella, la exigencia de representatividad, su corolario indispensable, con una larga serie de exigencias normativas adicionales. No todo vale: en democracia, sólo serán legítimas aquellas opciones políticas que tomen en consideración las demandas y los intereses de todos. A partir de ahí, bastará introducir un último elemento adicional para llegar a la que bien podríamos calificar como la *hipótesis epistémica fundamental*: la razonable expectativa de que el sistema democrático favorezca la adopción de decisiones acordes con las expectativas normativas reconocidas como constitutivas del orden democrático. (cfr., por ejemplo, Lafont, 2015, o Anderson, 2006) Diremos, entonces, que la democracia es la mejor forma de gobierno porque, entre las distintas opciones, es la que ofrece la más alta probabilidad de adoptar decisiones ‘correctas’ (cfr. por ejemplo Elster y Landemore, 2012). Y ello, paradójicamente, incluso a pesar de la obstinada resistencia de tipos tan poco recomendables como los partidarios de ‘C’ o ‘B’. Sobre esta base, y volviendo ahora al principio de nuestra discusión, el adversario de la ‘DCB’ podrá argumentar que el (supuesto) derecho a equivocarse no es inexacto en sí mismo, pero no da en el blanco del problema democrático. Y no da en el blanco porque partiendo de ese derecho —que a nadie se le puede negar— no se llega a explicar el funcionamiento *real* de nuestras democracias. La ‘DCB’ es una *mala* teoría de la democracia, una doctrina *equivocada*, porque desconoce, o subvierte, el entramado normativo que sostiene la práctica de la democracia. (Cohen, 2008)

Naturalmente, existen grandes diferencias entre las distintas teorías epistémicas de la democracia, tanto en la elección de las premisas filosóficas, como en sus implicaciones ideológicas. Lamentablemente, no es este el lugar para presentar de manera ordenada tales diferencias. No obstante, en adelante, y por contraste con lo dicho hasta aquí, hablaré de ‘Doctrina Epistémica Estándar’, o ‘DES’, para referirme a aquellas teorías de la democracia que suscriben esa hipótesis epistémica fundamental que acabo de apuntar y que, por tanto, rechazan la ‘DCB’ porque ignora que la legitimidad democrática está *necesariamente conectada* con la verdad de las decisiones. Se entiende que todo ciudadano razonable estaría dispuesto a asumir dicha conexión: en primer lugar, porque el amor a la ‘verdad’ está situado, al menos, a la misma altura que el interés por la diversidad, y nada hay más estúpido error que confundir la realidad con los deseos, como hacen los partidarios de ‘C’ y ‘B’ cuando usan las palabras como armas de persuasión masiva, envenenando la conversación pública; (D’Agostini, 2010, p. 215) y, en segundo lugar porque, en la elección de los mecanismos de decisión colectiva, la probabilidad de que prevalezcan las decisiones basadas en las razones correctas es un valor irrenunciable. Por tanto, y con base en la ‘DES’, el buen ciudadano no podrá más que rechazar los desvaríos de ‘C’ y ‘B’, pero no porque le parezcan ‘equivocados’ —esta sería una forma inaceptable de censura— sino porque no son más que la expresión de pulsiones sobre las que no hay nada sensato que argumentar, ya que para gustos están hechos los colores. Son manifestaciones subjetivas que no merecen respuesta, porque son vacías, volubles y carecen del tipo de respaldo que sólo las buenas razones pueden proporcionar. No pueden ser tomadas en serio, ni rebatidas. Cuando irrumpen en la arena pública, la diferencia entre la razón y el error queda fatalmente difuminada, y cualquier palabra vale lo mismo que todas las demás.

Es probable, sin embargo, que la obstinada resistencia de la ‘DCB’ no haya quedado definitivamente aplacada. Es cierto que la ‘DES’ puede haber tomado la delantera en la discusión, pero también que no ha logrado todavía demostrar la inevitable convergencia de todos los demócratas en una de sus hipótesis fundamentales: a saber, que ese nexo entre verdad y legitimidad que está postulando no es puramente estadístico —si así fuera, la justificación de la democracia siempre admitiría una prueba en contrario— y

que, por el contrario, requiere la sincera adhesión de todos los participantes. Una adhesión de la que habrá que dar cuenta en términos morales. Porque, en relación con este último punto, y al igual que la 'DCB', también la 'DES' tiene algunas cuentas en suspenso. Y no tanto porque, de vez en cuando, a alguien se le ocurra recordar que también las *mejores* democracias cometen 'errores', incluso gravísimos, sino porque una doctrina como la 'DES' está lejos de sintonizar con el malestar de algunos ciudadanos que no creen a pies juntillas en las ocurrencias de los charlatanes y los demagogos, pero tampoco comparten la esperanza de establecer una diferencia cierta entre la última bobada de 'C' o 'B' y las buenas razones de los políticos *serios*; o que rechazan la arrogancia de quienes se dan el lujo de tratar a los electores de 'CB' como si no fueran más que víctimas pasivas de un puñado de inclinaciones patológicas, meros obstáculos en el camino que conduce al descubrimiento de la 'verdad'. La sospecha es que estas dos maneras de entender la conversación democrática —de un lado, la severa esperanza de los epistémicos, con su apuesta por el etéreo intercambio de razones; de otro, el conformismo de los populistas, para quienes todo vale— sean ambas demasiado rígidas y, por tanto, al final, inadecuadas.

En otros términos, ¿estamos seguros de que la estrategia más eficaz para atacar las posiciones de 'DCB' sea restableciendo el nexo entre democracia y verdad? Y, al contrario, ¿estamos seguros de que todos aquellos que no comulgan con el difuso aroma racionalista que emana de la 'DES' van a acabar precipitándose en alguna variante, más o menos ilustrada, de la 'DCB', en complicidad con populistas irresponsables y otras gentes de pocas luces? Sin llegar a tanto, ¿deberíamos quizá conformarnos con la actitud paternalista de quienes se limitan a tolerar las salidas de tono de 'C' y 'B', y sus perversiones mediáticas, porque, en el fondo, discursos como esos sirven como reclamo para el público distraído, introducen una nota de color en las tediosas sesiones parlamentarias y reflejan el abigarrado pluralismo de nuestras sociedades?

La mejor respuesta podría ser, quizá, una nueva pregunta. Y es que acaso, con esta clase de actitudes, ¿no estaremos tomando demasiado a la ligera los 'argumentos' de una parte no marginal del público que, a pesar de todo, sigue recelando de las certezas

filosóficas de la ‘DES’? Esto no estaría a la altura de nuestros principios, de las virtudes de la escucha caritativa que, sin duda, distinguen a la mejor teoría democrática.

5. La jugada del analista: ¿cómo entender el término ‘razón’?

Salvando esta última sospecha, las anteriores consideraciones parecían ir aproximándose a un razonable punto de encuentro. Habíamos comprobado que, con discursos del tipo ‘CB’ y con racionalizaciones como las de ‘DCB’, la teoría democrática no parecer llegar demasiado lejos. Carece de algunas defensas indispensables para sostenerse. Ante ese riesgo habíamos buscado una salida, pero no sabemos todavía si eso implica *neutralizar* el papel que juega en la esfera pública el derecho a equivocarse de los partidarios de ‘CB’. No está claro que, en el momento en que nos alejamos de la peor versión de ‘DCB’, tengamos que recalar por fuerza en las hipótesis que definen la ‘DES’.

De un tiempo a esta parte, en estas materias algunos de los más tenaces defensores de la concepción deliberativa de la democracia —entre los cuales hay una notable inclinación epistémica— han empezado a hacer algunas concesiones. Han aceptado que el sublime intercambio dialéctico de los seminarios filosóficos, o la severa comprobación de los datos en el laboratorio, no son el término de comparación más adecuado para caracterizar el funcionamiento de la conversación democrática. En el parlamento, como en las calles, se discute sobre hechos y principios, pero también sobre intereses y opiniones, promesas, esperanzas, temores, y hasta sobre las corazonadas que guían nuestras opciones fundamentales de vida. (Young, 2000; Chambers, 2009; Dryzek 2010; Mansbridge 2015) Queda por precisar hasta dónde alcanza esta apertura de la razón pública en la dirección de la experiencia cotidiana, la retórica y, en definitiva, del campo en el que se manifiestan nuestros deseos. ¿Es posible alcanzar un *punto de encuentro* adecuado entre razones y pasiones? Aun asumiendo que el deseo no es nunca del todo independiente de la capacidad de elaborar creencias justificadas —es lícito pedir lo imposible, viene a decir Aristóteles, pero es absurdo pretender que alguien desee lo que considera desagradable (*Et. Nic.* 1111b-20)— ¿cómo *integrar* estos dos aspectos de la conversación pública en el debate democrático?

A este propósito, el filósofo normativo intentará tomar cuanto antes el control de la situación. Desde los griegos —podría argumentar— la filosofía ha indicado siempre la vía maestra para resolver los conflictos prácticos, esos mismos conflictos sobre los que se discute en la arena democrática: entre ellos, el problema de la relación entre voluntad racional y deseo. Si esto es así, el problema fundamental que tienen que afrontar nuestras democracias —su incesante aspiración a la verdad— en nada difiere del problema fundamental que caracteriza a la filosofía. Y si ambas, democracia y filosofía, buscan lo mismo tendrán que ser estructuralmente similares. No podrán contradecirse. La réplica de un partidario filosóficamente ilustrado de ‘DCB’ será inmediata: desde la perspectiva del ciudadano de a pie, cualquier versión de la ‘DES’, incluso la más matizada, o es demasiado exigente, o es perfectamente inútil. La idea de que la búsqueda de la verdad pueda ser una virtud de las instituciones, igual que de las personas, (Rawls, 1999, p. 3) es tan atractiva en la teoría como decepcionante en la práctica.

Se llega así a un callejón sin salida. Ni siquiera sabemos qué clase de argumento es el que podría romper el empate. La única carta que nos queda por jugar es la de pedir consejo al analista con la esperanza de que, con su ojo clínico para detectar las trampas del lenguaje, pueda sacarnos del embrollo. El punto sería el siguiente: en su debate con ‘CB’, cuando el partidario de ‘DES’ afirma que la conversación democrática debe otorgar un peso *adecuado* a las razones de todos, para de ese modo avanzar en el camino hacia la ‘verdad’, está dando por descontada una cosa que nada tiene de evidente: a saber, que todos sabemos, por simple intuición, intuitivamente qué cosa es una razón. Porque, en efecto, todo el debate que hemos ido reconstruyendo hasta aquí ha estado girando en torno a una palabra que es muy prestigiosa, además de maleable y sugestiva, pero que no tiene un significado unívoco. Porque «‘razón’ no es —escribe Bruno Celano— una palabra mágica. ¿Qué significa decir que [en el debate público] se intercambian *buenas razones?*» (Celano, 2009) ¿Cómo deben de estar hechas las razones para ser *buenas*? ¿En qué consiste, exactamente, la diferencia entre una razón *buen*a y una razón *mala*?

El analista nos invita a observar que el término ‘razón’ suscita toda clase de dificultades. Para empezar porque, cuando las distintas razones se enfrentan entre sí en la arena pública enseguida interviene un elemento retórico que, en democracia, no podemos sencillamente pasar por alto. (Urbinati, 2014) Y sobre todo porque, a propósito de la relación entre razones y deseos, hay al menos dos autorizadísimas corrientes de pensamiento con las que no podemos dejar de medirnos: de un lado, la de quienes consideran que la única fuente cierta de la motivación moral se encuentra en la dimensión psicológica interna del sujeto que tiene un deseo o tiene la creencia de que una determinada acción es un medio para alcanzar un fin; y, de otro lado, la de quienes, por el contrario, consideran que el simple hecho de desear o creer puede estar la causa que explican un determinado curso de la acción, pero nunca la justificación racional de la acción cuando el fin carece de valor en sí mismo. (Williams, 1981)

Volviendo a nuestro caso, cabe suponer que los partidarios de ‘DCB’ se orientan hacia la primera de estas dos soluciones: ello les va a permitir sostener, sin demasiadas complicaciones, que las palabras de los representantes, cuando tocan la fibra sensible de los electores, deben ser tomadas en cuenta, aunque nada tengan que ver con la ‘verdad’. La segunda solución, en cambio, sintoniza con las posiciones de ‘DES’, pues respalda la idea de que la democracia, como cualquier otra actividad humana, no puede prescindir de la ‘verdad’ de los fines últimos, los cuales nada tienen que ver con los humores del público. ¿Deberíamos entonces concluir que el desacuerdo entre ‘DCB’ y ‘DES’ no es más que una lejana derivación del conflicto entre las doctrinas metafísicas de Hume y Kant? ¿Es este el nivel de análisis discusión adecuado para desactivar, en la arena democrática, los perniciosos desvaríos de ‘C’ y ‘D’? ¿Es la enseñanza de la historia de la filosofía el camino adecuado para lograr que nuestros conciudadanos dejen de prestar atención las palabras de los demagogos?

6. Dos nuevos ejercicios de análisis que terminan en un empate

Las preguntas finales del apartado anterior nos llevarían a una discusión filosófica de la que quizá podamos prescindir en este momento. El teórico de la democracia se abstiene de remontarse a las preguntas finales: ¿demos pensar los deseos con Hume o

Kant? ¿O quizá con Aristóteles? Para zanjar de los asuntos del día a día —¿cuánto crédito prestar a los desvaríos de ‘C’ y ‘B’? ¿Y qué hacer con los consejos de Krugman?— el ciudadano puede situarse, por así decir, en la superficie de estas controversias, limitándose a una labor más modesta de labor de la crítica ideológica o, si prefiere decirse así, de *reframing* del léxico político.

Hay al menos dos nudos fundamentales que precisan explicación. El primero hace referencia a ciertos presupuestos de los que se vale la doctrina epistémica para trazar la distinción entre las razones *propriamente dichas* y las *razones defectuosas*, esas que pueden ser rechazadas de plano, sin más consideración. El segundo consiste en preguntarse si no será posible armar un argumento al menos tan plausible como el proporcionado por la ‘DES’ acerca de la estructura comunicativa elemental de nuestras democracias. Ilustraré ambos puntos trayendo a este terreno dos ejercicios analíticos elaborados para fines distintos por Bruno Celano.

La primera de estas dos cuestiones enlaza con la discusión sobre si existen ‘razones’ basadas en deseos. (Celano, 2003; Dancy, 2003) Con lo dicho hasta aquí, el lector habrá podido anticipar la simetría que estoy sugiriendo entre lo que sucede en el plano del debate metaético y de la teoría democrática. En efecto, la acusación fundamental de la ‘DES’ contra la ‘DCB’ —la indiferencia al peso de las razones— depende en buena medida de la tesis conforme a la cual la *intromisión* de los deseos en el balance de las razones tendría un efecto contaminante sobre el rendimiento epistémico del proceso democrático. Al calor de las pasiones, la esfera pública perdería la capacidad para atender a su función principal, a saber, la de orientar la discusión democrática en su camino hacia el descubrimiento de la ‘verdad’. Y ello porque las razones *propriamente dichas*, sobre las que terminará convergiendo el consenso de todos y cada uno, no pueden ser más que razones objetivas, esto es, las razones independientes del deseo.

A este propósito, sin embargo, cabe preguntarse si efectivamente es cierto, como asumen los epistémicos, que únicamente son válidas las razones independientes y que, al revés, las razones basadas en deseos son necesariamente defectuosas. De la mano de Bruno Celano cabe observar que una tesis semejante está dando por descontado el postulado, situado a un nivel ulterior de discusión filosófica, de la existencia de *hechos*

morales, esto es, de circunstancias del mundo natural que tendrían por sí mismas, en cualquier circunstancia e independientemente de la estructura motivacional del sujeto, la capacidad para impulsar la acción. En otras palabras, la tesis, propia de los epistémicos, según la cual la presencia de *meros deseos* en la conversación pública corrompe la democracia está presuponiendo «un análisis de corte cognitivista de las razones para la acción» (Celano, 2003, p. 227). Por el contrario, quienes rechazan el postulado conforme al cual se afirma que ‘los hechos morales existen’, afirman que la distinción, aparentemente categórica, entre ‘razones basadas en hechos’ y ‘razones basadas en meros deseos’ es más borrosa de lo que sus adversarios creen que es. Paralelamente, y en materia de democracia, la diferencia entre los *argumentos serios y responsables* de los políticos concienzudos y las *parrafadas demagógicas* de políticos de baja estofa, como ‘C’ y ‘B’, que se limitan a jugar con las tripas del auditorio, se vuelve incierta. La línea entre unos y otros no es evidente. Todo ello, por supuesto, no equivale a afirmar que todas nuestras disputas teóricas y prácticas en torno a la democracia puedan resolverse tomando posición a favor o en contra de una visión humeana de la racionalidad. Esta es una cuestión meta-teórica que, cuando entramos en la arena política, podemos tranquilamente dejar en suspenso. Quizá un día alguien demuestre fehacientemente que los ‘hechos morales’ existen. En ese caso, ya veríamos qué hacer con la diferencia de opiniones y deseos. Mientras tanto, la sospecha resulta legítima.

El segundo nudo tiene que ver con la estructura del razonamiento práctico. Se trata aquí de elaborar un enfoque alternativo al propuesto por la ‘DES’, pero que sea al menos tan sofisticado y plausible, para de ese modo dar cuenta del camino que recorren los deseos que, pasando por el tamiz de la reflexión, acaban transformándose en razones y, viceversa, de las razones que, entrometiéndose en la experiencia, acaban poniendo al descubierto la fragilidad de nuestros deseos. Obsérvese que sofisticación y plausibilidad no son cualidades accesorias en esta estrategia. Necesitamos alcanzar al menos un empate frente a la consistencia de la doctrina epistémica y, de ese modo, neutralizar su descalificación de las fantasías de ‘C’ y ‘B’. El núcleo del debate, en este caso, está en la posibilidad de introducir en el discurso práctico razones que estén basadas en el ‘mero’ deseo, sin que ese deseo, a su vez, remita a otras razones subyacentes, que sean valiosas

en sí mismas y todo agente racional tenga que aceptar. Nos interesan, por tanto, los deseos sin fundamento alguno, no filtrados por consideraciones más altas, y que se asoman a la discusión pública como auténticos *pre-juicios*.

El partidario de 'DES' rechazará de plano esta posibilidad: los *meros* deseos deben quedar inmediatamente descalificados ante las razones. Pueden ser tratados como *causas* que impulsan la acción, pero no como una base de *justificación*, entre otras cosas pues no están sujetos a ninguna clase de verificación racional. No pasan el filtro de la reflexión. Un argumento incontrovertible: hay que admitirlo. Y, sin embargo, el crítico de las ideologías podría todavía replicar que la defensa de las tesis anti-humeanas que están en la base de la 'DES' llegan demasiado lejos cuando afirman que sólo pueden ser razones *propriadamente dichas* las razones independientes del deseo. Más modestamente, se podría aventurar la hipótesis de que los simples deseos, incluso cuando no responden más que a los turbios impulsos de los electores, en algunas circunstancias, aunque no siempre, pueden convertirse en *fuentes de razones* particularmente valiosas para el sujeto. Esto no significa que, de antemano, unas razones hayan de ser consideradas más fuertes que otras, de tal forma que se deba establecer una jerarquía o un orden de prelación entre ellas, sino que el balance entre unas y otras queda siempre abierto, porque —escribe Celano, y este es el punto decisivo— el hecho que se dé un deseo no significa que el problema de la acción haya de quedar inmediatamente resuelto (Celano 2003: 223). Situémonos en el instante imaginario en el que un sujeto se mira al espejo y, felizmente, descubre sus *más profundas* inclinaciones: no es verdad que ese sea el momento en que deseos y razones se precipitan, dando paso al torrente incontenible de la acción, sino, al revés, es el momento en que la deliberación empieza a volverse interesante. Y es que los deseos, exactamente igual que las razones, no tienen por qué ser inmunes a la crítica, o no tienen por qué serlo siempre, en toda circunstancia (Goldman, 2009). Es más, casi nunca lo son, y es una pésima estrategia negarlo. Reproduzco a continuación la página en la que Bruno Celano presenta, con más detalle, esta manera de ver las cosas:

Un teórico de las razones basadas en deseos [...] afirmará que en cada ocasión (esto es, en cada situación de elección) los deseos sobre cuya base actuamos se basan (si es que tienen alguna base) en deseos ulteriores. Los deseos que, en una ocasión particular,

cumplen la función de base última, o trasfondo, de nuestra elección podrán ser retomados en una ocasión diferente (podrán situarse, por así decir, en primer plano), y ser cuestionados. Podremos, en una ocasión diferente, preguntarnos sensatamente si existen razones a favor, o en contra, para actuar sobre la base de tales deseos. Lo que se necesita para que este planteamiento siga siendo una versión de la teoría de las razones basadas en deseos, es que se reconozca que las razones nuevas están también, en cada ocasión (es decir, en cada posible situación de elección), basadas en deseos ulteriores. [...] Estos deseos, sin embargo, no serán —no necesariamente— siempre los mismos; un humeano no está obligado a creer que los deseos que, en una ocasión determinada, han cumplido este papel deberán necesariamente volver a cumplirlo en cualquier otra nueva situación de elección. En la deliberación, ciertos deseos deben ser asumidos como no susceptibles de crítica racional; pero ello no quiere decir que los deseos que, en una ocasión determinada, han ocupado esta posición deban ocuparla siempre —que deban quedar situados, de una vez para siempre, más allá del dominio de la crítica racional. [...] Los teóricos de las razones basadas en deseos se limitan a sostener que no tendría ningún sentido (tanto en la deliberación, como en el juicio) retomar (poner en primer plano), y poner en cuestión, todos nuestros deseos a la vez. Si lo hiciéramos, deliberación y juicio quedarían desprovistos de toda orientación (Celano, 2003, p. 223-224).

Llegados a este punto, y si todo esto es así, el argumento central que los epistémicos empleaban en su crítica a la 'DCB' empieza a tambalearse. Una reconstrucción como ésta de la argumentación práctica y, por consiguiente, de la conversación democrática nos permite afirmar que *algunos* deseos pueden ser fuente de razones para la acción, sin que por ello la deliberación tenga necesariamente que colapsar. Lo que sí se viene abajo, al revés, es el mecanismo (ideológico) fundamental que sostenía la moralina de los demócratas que intentaban deshacerse de un plumazo de la retórica demagógica, culpable, según ellos, de confundir la realidad con el deseo. Al contrario, la reconstrucción de Celano abre una brecha a través de la cual el deseo adquiere carta de naturaleza en la democracia. Y, de ese modo, los catastróficos augurios de la 'DES', quedan desmentidos, pues la afirmación de los deseos no dispensa a la argumentación de su función rectora en la discusión pública. La crítica sigue siendo la palanca desestabilizadora de la fe y el prejuicio, del ciego interés particular y de la tradición. No hay argumentos que sean inmunes a la deliberación, *ni siquiera los que se basan en deseos*. Si la deliberación es interesante es precisamente por eso, porque vierte *contemporáneamente* sobre razones y sobre deseos, y sobre la manera en que los unos se cruzan con los otros y viceversa, formando el entramado que guía la acción del ciudadano.

Si es cierto, como creo, que estas dos operaciones analíticas dan en el blanco, entonces habremos explicado por qué, al principio de estas páginas, se decía que la (presunta) superioridad filosófica de la 'DES' es perfectamente inocua desde el punto de vista práctico. Respecto de la democracia, y respecto del derecho a equivocarse, la 'DES' deja las cosas exactamente en el lugar en que las encuentra. No hace el más mínimo efecto sobre la posición del simpatizante de 'CB', que, a su vez, podrá tranquilamente replicar más o menos así:

Te has empeñado en decirme que, para ser un ciudadano razonable, como dios manda, yo debería atenerme exclusivamente a (la búsqueda de) la verdad en todas mis manifestaciones públicas. Has dicho que yo, y los que son como yo, somos unos irresponsables, que tenemos aprecio por la 'verdad', o unos pobres desgraciados, víctimas de la manipulación o, peor todavía, del más funesto escepticismo. Y yo te contesto que, por el momento, tú todavía no me has dado un argumento decisivo para desembarazarte de lo que estoy haciendo precisamente en este momento, ahora mismo, cuando hablo, tanto si es verdad como si es mentira lo que voy diciendo, porque me viene en gana y porque, hasta prueba contraria, mi palabra se ampara en el sacrosanto derecho a equivocarme. Por eso, nuestra disputa no puede más que resolverse —si que ha de hacerlo en algún momento, porque tampoco esto está claro, mientras no lleguemos a las manos— en el plano rigurosamente político, esto es, en un terreno que nada tiene que ver con la filosofía, donde cuentan las razones propiamente dichas, esas que, como dices tú, se basan en los hechos y en los principios, pero donde cuenta también todo lo demás, lo que viene antes y después de las razones.

7. De vuelta

Estamos lejos de haber resuelto el problema central que planteábamos al comienzo: hemos descartado que el vínculo entre democracia y verdad tenga que ser tan estrecho como lo imaginan los partidarios de la democracia epistémica, cuando afirman que la verdad es un componente *esencial* de la legitimidad democrática, pero no hemos establecido un camino alternativo para gestionar, al mismo tiempo, el derecho a equivocarse, la ignorancia y la legitimidad democrática. El valor de los argumentos aquí presentados es puramente negativo. Si aceptamos que, (a) por razones estructurales, las razones basadas en deseos pueden ser sometidas al ejercicio de la crítica, de forma análoga a cómo también pueden serlo las razones independientes del deseo; y que (b) la distinción taxativa entre razones basadas en deseos y razones independientes del deseo sólo puede ser defendida por quienes asumen por un análisis de tipo cognitivista

sobre el razonamiento práctico, entonces es posible concluir que (c) el argumento central empleado por los partidarios de la concepción epistémica de la democracia para deshacerse de los desvaríos verbales del tipo 'CB' es bastante menos robusto de lo que parecía a primera vista.

En la práctica, cuando los 'CB' defienden sus variopintas opiniones cabe siempre la posibilidad de preguntarse de dónde vienen, cómo se han formado. Para ello, y por mucho que nos resulte fastidioso, lo primero es prestar atención, porque sólo de ese modo podemos llegar a reconstruir la genealogía de los disparates. En relación con esto, la tesis fundamental de 'DES' —que la verdad es un componente *sine qua non* del proceso democrático— resulta empobrecedora, pues se conforma con descalificar todas aquellas manifestaciones del sincero partidario de 'DCB' que se aparten de la senda de la 'verdad'. Sin embargo, al menos en la medida en que sean representativos de su particular punto de vista, y por delirantes que parezcan, esos discursos siguen estando amparados por el sacrosanto derecho a equivocarse, que es siempre simétrico al derecho de sus oponentes. Y si, en estas condiciones, que efectivamente no son sencillas de administrar, resultara que la conversación democrática no conduce al descubrimiento de la 'verdad', toda la verdad y nada más que la verdad, entonces, tanto peor para la 'verdad', porque en esto consiste el juego de la democracia. Lo cual no equivale a decir que, cuando 'C' o 'B' abren la boca, todo vale. Al contrario, lo que se está diciendo es que ese es precisamente el caso en el que la confrontación pública muestra su verdadera cara. Lo que no vale, porque no funciona, es caer en esa forma de ceguera en la que incurren los premios Nobel que hacen como Krugman y, desde las alturas, molestos por la vulgaridad de sus interlocutores, se limitan a espetar: *¡Vuestros argumentos no son de recibo! ¡Aquí no hay razones que puedan ser tomadas seriamente en consideración!*

En definitiva, lo que he intentado mostrar a través de este debate sobre los presupuestos prácticos de la conversación democrática es que este tipo de respuestas están destinadas al fracaso, porque inevitablemente tropiezan con un pequeño detalle: que todos y cada uno de los electores tienen el derecho a equivocarse. Desde el punto de vista teórico —hay que reconocerlo— el debate es bastante más complicado de lo

que aquí se ha mostrado. Ese empate al que se aludía poco más arriba, al filósofo normativo le sabrá a poco. Argumentará que la filosofía no puede detenerse ahí, que tiene que hacer algo más. Si decimos que *a veces* los deseos se transforman en razones, no podemos dejar en suspenso la pregunta decisiva acerca de cuándo, sobre qué base, y con qué fundamento lo hacen. Los partidarios de la ‘DES’ pueden seguir pensando que todo lo dicho hasta aquí deja incólume su hipótesis fundamental: si es cierto que la ‘verdad’ importa —porque tiene valor en sí misma, porque es un bien, porque es útil, etc.—, y si es cierto que los parlamentos de ‘C’ y ‘B’ no contribuyen en nada al descubrimiento de la verdad, entonces no es mucho lo que se pierde tapándonos los oídos (ya que nos resulta feo taparles directamente la boca). La legitimidad del proceso democrático no se resentirá lo más mínimo. Al revés, será epistémicamente más valioso todavía. Sobre esta base, podremos amablemente tolerar a los charlatanes y hasta mostrar cierta curiosidad por lo que dicen, mientras no perjudiquen al rendimiento epistémico del sistema. Pero eso no equivale a decir que, *desde el punto de vista normativo*, entre las verdades de unos y las bobadas de otros pueda darse ninguna clase de empate. Frente a la protesta de quienes se sientan perjudicados en sus derechos por decisiones estúpidas, basadas en el mero deseo, nadie podrá nunca esgrimir el derecho a equivocarse de los electores y sus representantes, sino que habrá que argumentar utilizando razones de peso, para así establecer los límites entre el derecho propio y el derecho ajeno. El partidario de ‘DCB’ no podrá limitarse a manifestar sus gustos. Tendrá que argumentar.⁴

¡Sin duda que lo hará! No podrá dejar de hacerlo, aunque no sea más que por interés o cortesía. El problema —para el partidario de ‘DES’— es que su adversario responderá echando mano, una vez más, de razones *basadas en deseos*, más o menos reflexivamente elaborados, y no en *razones independientes*. Pues ¿acaso debería de hacer otra cosa? ¿Por qué? Y, entonces, de nuevo: ¡tablas! El simpatizante de ‘DCB’ volverá a tener el camino despejado para replicar que el punto de vista epistémico de sus adversarios es perfectamente inútil, porque lo que se dirime cuando el pueblo acude

⁴ Debo este último argumento al anónimo evaluador de este trabajo.

a las urnas nada tiene que ver con la verdad o falsedad de las tesis representadas por los candidatos y de las acciones que se deriven de ellas. Y ello no porque la ‘verdad’ le resulte *totalmente* indiferente —¿quién podrá jamás decir tal cosa?— sino porque una cosa es afirmar que la verdad y la falsedad de las materias que son objeto de decisión política nada tienen que ver con la democracia, y otra, bien distinta, que la búsqueda de la verdad y la experiencia del error no son componentes esenciales en la biografía de cualquiera de nosotros, pues todos nosotros, tarde o temprano, tendremos que lidiar con ellas. La ‘verdad’, en definitiva, y esta sería la última línea defensiva del partidario de ‘DCB’, frente a la autorizada invectiva de ‘DES’, es importante *para nosotros*, pero no lo es *para la democracia*, porque todos tenemos el derecho a equivocarnos. Por eso, quienes esgrimiendo la ‘Razón’ con mayúsculas se limitan a encogerse altivamente de hombros cuando escuchan las memeces de los partidarios de ‘CB’ o, al revés, se rasgan las vestiduras lamentándose por lo mucho que les toca sufrir en este valle de lágrimas, sencillamente, *se equivocan*.

Referencias

- Anderson, E. (2006). The epistemology of democrac. *Episteme. A Journal of Social Epistemology*, 1-2, 8-22.
- Celano, B. (2003). In difesa delle ragioni basate su desideri. *Ragion pratica*, 20, 209-232.
- Celano, B. (2005). Diritti umani e diritto a sbagliare. La cultura occidentale è compatibile con i diritti umani?. *Iura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, 1 71-79. Disp. en <http://www.juragentium.org/forum/ignatief/it/celano.htm>.
- Celano, B. (2009). La forza dell’argomento migliore. *Diritto e questioni pubbliche*, 9, 229-255.
- Celano, B. (2020). Col senno di poi: perplessità, elucubraciones, ritrattazioni (poche, non molto importanti, tranne una) e repliche. En M. Maldonado y P. Luque (Eds.), *Discutendo con Bruno Celano* (Vol. II). Madrid: Marcial Pons.
- Chambers, S. (2009). Rhetoric and the public sphere. Has deliberative democracy abandoned mass democracy? *Political Theory*, 3, 323-350.
- Cohen, J. (2009). Truth and Public Reason. *Philosophy and Public Affairs*, 37 (1), 2-42.
- D’Agostini, F. (2010). *Verità avvelenata*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Dancy, J. (2003). Contro le ragioni basate su desideri. *Ragion pratica*, 20, 189-208.

- Dryzek, J. (2010). Rhetoric in democracy. A systemic appreciation. *Political Theory*, 3, 319-339.
- Elster, J. y H. Landemore (Eds.) (2012). *Collective wisdom. Principles and mechanisms*. Cambridge (Massachusetts)/New York: Cambridge University Press.
- Estlund, D. (2008). *Democratic authority. A philosophical framework*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gargarella, R. (2000). *The scepter of reason. Public discussion and political radicalism in the origin of constitutionalism*. Dordrecht/Boston: Kluwer.
- Goldman, A. H. (2009). *Reasons from within. Desires and values*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Goodin, R.; Spiekermann, K. (2018). *An epistemic theory of democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Greppi, A. (2020). Parole in libertà. Diritto a sbagliare, democrazia e critica delle ideologie. En M. Maldonado y P. Luque (Eds.), *Discutendo con Bruno Celano* (Vol. 1) (pp. 361-384). Madrid: Marcial Pons.
- Krugman, P. (2015, 21 de diciembre). The Donald and the Decider. *The New York Times*. Disp. En <https://www.nytimes.com/2015/12/21/opinion/the-donald-and-the-decider.html?searchResultPosition=1>.
- Lafont, C. (2015). Deliberation, Participation, and Democratic Legitimacy: Should Deliberative Mini-publics Shape Public Policy? *Journal of Political Philosophy*, 23, 40-63.
- Landemore, H. (2020). *Open democracy*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Mansbridge, J. (2015). A minimalist definition of deliberation. En P. Heller y V. e Rao (Eds.), *Deliberation and Development: Rethinking the Role of Voice and Collective Action in Unequal Societies* (pp. 27-50). Washington DC: World Bank.
- Oppenheimer, D. M. y M. A. Edwards (2012). *Democracy despite itself. Why a system that shouldn't work at all works so wel.*, Cambridge, MA/London: The MIT Press.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice* (1971). Cambridge, MA: Belknap Press/Harvard University Press.
- Urbinati, N. (2014). *Democracy Disfigured: Opinion, Truth and the People*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Williams, B. (1981). Internal and external reasons, En B. Williams, *Moral luck. Philosophical papers 1973-1980* (pp. 101-113). Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, I. M. (2000). *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press.