

LA JUSTIFICACION DE LA DEMOCRACIA: ENTRE LA NEGACION DE LA JUSTIFICACION Y LA RESTRICCION DE LA DEMOCRACIA REPLICA A MIS CRITICOS

CARLOS SANTIAGO NINO

Las muy interesantes observaciones críticas de Martín Farrell y Juan Larreta permiten iluminar una serie de aspectos de mi trabajo que quizá no fueron explicados con suficiente claridad. Dado que muchos de los comentarios de uno y otro se superponen voy a contestarlos en conjunto, siguiendo una secuencia relacionada con la presentación de los argumentos en el artículo originario.

1. Ante todo es necesario despejar el camino de uno de los puntos sobre los que Farrell hace breves disquisiciones al comienzo.

Sostiene que es defendible la tesis del positivismo de que ni la obligatoriedad o validez del derecho ni mucho menos el carácter jurídico de un sistema, depende de consideraciones morales. Coincido con él en que la juridicidad de un sistema no presuone su corrección moral si es que adoptamos un concepto descriptivo de derecho, pero creo que éste no es el único concepto posible y que la utilidad o conveniencia de usar uno u otro de los diversos conceptos descriptivos o normativos de derecho depende de exigencias de cada contexto de discurso.¹ Por otro lado, la dependencia o no de la validez u obligatoriedad del derecho de presupuestos valorativos también varía con el concepto de validez u obligatoriedad que empleemos: si usamos un concepto descriptivo (equivalente, por ejemplo, a eficacia o a derivación de una norma superior o a observancia prescripta por una norma eficaz, etc.) lo que sostiene Farrell es correcto. En cambio, si utilizamos un concepto normativo de obligatoriedad o validez, como es el que interesa en esta discusión y que implica que la conducta conforme a la norma está justificada y que hay una inconsistencia práctica en predicar validez de la norma y no realizar esa conducta o no tener una actitud crítica respecto de su no realización, entonces sólo el positivismo ideológico, que Farrell rechaza, puede sostener que esa validez u obligatoriedad es independiente de consideraciones morales. Precisamente es distintivo de esta posición el hacer depender la justificación de una conducta -en un sentido normativo que tiene las implicaciones pragmáticas antes mencionadas- o bien del mero hecho de la vi-

1 Véase este punto en mi libro *Introducción al análisis del derecho*, Buenos Aires, 1980, Introducción y capítulo I.

gencia de cierto sistema jurídico o, si no, de un tipo de adhesión a un sistema jurídico que es propio de la moral pero que sin embargo, se mantiene aislado del sistema moral, con lo que, de ser adoptado, se produciría una especie de desarticulación del razonamiento práctico que conduciría a dilemas pragmáticos permanentes e insolubles (tendríamos razones operativas de diversa índole que entrarían en conflicto, sin que hubiera reglas de prioridad para resolver tales conflictos. Por suerte, nuestro razonamiento práctico usual presupone una tal regla de prioridad y ella indica la prevalencia de las razones que tienen las notas distintivas de los principios morales.²

2. Una vez que advertimos que es necesario justificar moralmente el orden jurídico para decidir si actuar o no conforme a él, nos enfrentamos con la que he llamado “la paradoja de la irrelevancia moral de ese orden jurídico o (lo que es lo mismo a los efectos de esta discusión) del gobierno”. La paradoja aparente consiste en que necesitamos, como acabo de decir, de la moral para decidir si actuar o no conforme al derecho, pero, cuando acudimos a la moral, el derecho se nos hace superfluo puesto que la moral ya nos indica cómo debemos actuar. En mi trabajo he explorado y rechazado varias salidas a esta paradoja hasta dar con una que creo que es exitosa y que conduce a la justificación moral de la democracia. Juan Larreta hace un par de observaciones muy lúcidas que pretenden mostrar que algunas de las salidas de la paradoja que he rechazado son genuinas y que, por lo tanto, no es necesario salir de la paradoja por la puerta que conduce a la justificación de la democracia.

Una de las observaciones de Larreta es que los principios morales últimos son de una gran generalidad y que no prescriben conductas específicas; esas conductas se infieren de la conjunción de esos principios y enunciados acerca de circunstancias fácticas, como es la vigencia de un orden jurídico: en esto consistiría la relevancia moral de tal orden jurídico.

En primer lugar, es necesario aclarar que los principios básicos de una teoría de filosofía política y moral pueden tener implicaciones de un alto grado de especificidad. Por ejemplo, de la combinación de los principios de autonomía, inviolabilidad y dignidad de la persona que he defendido en *Ética y Derechos Humanos*³ se derivan consecuencias para temas tan particularizados como el de si debe haber o no divorcio vincular, si la tentativa debe ser punible y, en ese caso, si debe serlo con igual pena que el delito consumado, si pueden ser punibles conductas tales como la omisión de usar cinturones de seguridad en los automóviles o consumir drogas, si debe anularse un contrato hecho en estado de necesidad, si puede enseñarse religión en las escuelas públicas, si es legítimo imponer un impuesto progresivo a la renta, etc. Dado que éstas son las cuestiones que normalmente regulan las normas

2 Véase mi libro *Ética y derechos Humanos*, Buenos Aires, 1984, capítulo III.

3 En los capítulos IV, V y VI.

jurídicas, sigue en pie la pregunta de si ellas no son superfluas frente a las prescripciones del mismo sistema moral al que acudimos para decidir si debemos obedecer o no aquellas normas jurídicas. Recordemos que Tomás de Aquino decía que las normas jurídicas derivan de lo que él llamaba “derecho natural”, por “conclusión”, es decir por deducción lógica o por “determinación”, o sea por especificación de los detalles que la ley natural no regula; pero las primeras normas jurídicas son obviamente superfluas y no se ve cómo las segundas podrían ser justificadas si no es recurriendo a algún tipo de consideración valorativa que las haría también superfluas.

Es cierto, por supuesto, que cualquier sistema moral, incluido el que yo propongo, debe ser sensible a las circunstancias fácticas y que ellas pueden incidir en la derivación de pautas de conducta concretas a partir de los principios básicos. Así, por ejemplo, la legitimidad *prima facie* de imponer un impuesto progresivo a la renta debe revisarse si se demuestra que las circunstancias sociales son tales que ello afecta a los miembros menos favorecidos de la sociedad. Por lo tanto, es verdad que las implicaciones específicas de nuestro sistema moral pueden verse alteradas por el hecho de la vigencia efectiva de un sistema jurídico, y que, por lo tanto, éste puede ser relevante, en este sentido limitado, para el hombre moral.

Pero la segunda observación de Larreta que también es acertada, aunque es fruto de un equívoco, neutraliza completamente el efecto de la primera. Sostiene Larreta que una cosa es la justificación de la existencia de un gobierno y cosa diferente es la obligación moral de obedecer al Gobierno, y que por lo tanto, puede haber una obligación moral de obedecer normas de gobiernos injustos. Por supuesto que esto es así y yo mismo me preocupé en distinguir ambas cuestiones, aún cuando dije que están interconectadas, ya que el carácter necesario de un gobierno puede ser una razón *prima facie* del deber de obedecerlo. También es verdad que, en ciertas circunstancias, puede haber un deber moral de obedecer gobiernos injustos, así como puede haber un deber moral de obedecer a un *gangster* (por ejemplo, bajo condiciones parecidas a las que señala Larreta respecto de un gobierno).

Pero lo que Larreta no advierte es que, como dije explícitamente, el objeto de considerar la pregunta sobre la obligación moral de obedecer al gobierno fue esclarecer, por esta vía indirecta, la pregunta diferente pero conexa de la necesidad de la existencia de un gobierno. O sea, no me interesa cualquier caso en que se pueda argumentar a favor de esa obligación moral sino casos en que ella derive de razones para justificar la existencia del gobierno (razones que a su vez me interesa elucidar para ver si de ellas derivan razones a favor de un cierto tipo de gobierno).

La distinción que hacemos Larreta y yo entre la obligación de obedecer el sistema jurídico y la justificación de su existencia cancela la fuerza de la primera observación. Esto es así porque, esa distinción muestra que no interesa para nuestro tema la relevancia que puede tener cualquier gobierno sino

la relevancia que puede tener un gobierno moralmente justificado. Por cierto, que un gobierno y un orden jurídico pueden ser moralmente relevantes tal como pueden serlo un movimiento terrorista o un terremoto. Pero curiosamente esa relevancia parece darse cuando el gobierno se aparta total o parcialmente de las normas morales; en cambio, cuando se ajusta completamente a esas normas adquiere una suerte de "transparencia" ya que sus prescripciones se superponen con tales normas morales hasta hacerse imperceptibles. Por eso es que la única situación en la que parece darse lo que dice Larreta es, como lo advierto en mi trabajo, la situación en que las prescripciones del gobierno coinciden en lo fundamental con las normas morales a que acudimos para justificarlo y sólo difieren en aspectos relativamente marginales que debemos respetar, convirtiéndose así en moralmente relevantes, ya que para que tengan vigencia frente a los inmorales debemos obedecer las prescripciones que son para nosotros irrelevantes por coincidir con el sistema moral. Pero esta razón para respetar las prescripciones inmorales cesa cuando ya no es un medio necesario para imponer normas morales más importantes.

Por cierto que esta justificación de la obediencia a normas injustas exigiría una permanente evaluación de todas las normas del gobierno, para determinar si ellas coinciden en sus aspectos fundamentales con un sistema moral válido o que consideramos válido. Un gobierno estaría justificado sólo en tanto y en cuanto sea, en términos generales, un buen gobierno. Nuestras razones para aceptar una norma jurídica (en un sentido de "aceptar" que excluye situaciones como las que menciona Larreta) cesarían tan pronto las normas sean considerablemente injustas, y la única forma de argumentar que tendríamos contra cualquiera que desobedece una norma por considerarla moralmente disvaliosa sería demostrándole que está equivocado y que la norma es en realidad justa. Para espíritus poco proclives a considerar posible este tipo de demostración, debe ser especialmente inquietante la anarquía que podría resultar, sobre todo cuando ella se daría no en un mundo deplorable en que cada uno se moviera por autointerés (ya que en este caso, tal vez algunos podrían incidir en las razones prudenciales de otros) sino en un mundo ideal o cercano al ideal en que las acciones y decisiones de cada uno (incluyendo el acatamiento al orden jurídico) se ajustara a sus propias razones morales. Para quienes creemos, en cambio, que hay campo para una demostración intersubjetiva en materia moral el problema es sólo un poco menos grave, ya que hay que reconocer que esa demostración no está siempre al alcance de la mano ni es siempre suficientemente persuasiva, aún para quienes están dispuestos a participar de una discusión moral y actuar en consecuencia.

El problema es si podemos encontrar una justificación de la existencia de un gobierno y eventualmente de un tipo de gobierno que sea tal que convierta a sus prescripciones en moralmente relevantes para determinar cómo

se debe actuar aún cuando ellas sean hasta cierto punto, considerablemente injustas. Farrell me imputa negar que las normas jurídicas sean prudencialmente relevantes para el hombre inmoral; yo sólo he negado que, con la excepción antedicha, sean moralmente relevantes tanto para el hombre moral como (por una razón distinta) para el inmoral.

Creo que la justificación de la existencia de un gobierno está dada por la necesidad de preservar un sistema moral que se considera válido contra quienes lo atacan por no creerlo así, por ignorancia o por mala fe. Esta tesis puede ser enunciada directamente, como lo hago en *Ética y Derechos Humanos*⁴ cuando sostengo que la legitimidad de un gobierno depende de su acción en defensa de los derechos humanos, o puede ser expuesto indirectamente cuando se vincula la existencia de un gobierno con valores como el orden, la paz o la seguridad: como digo en el artículo comentado, estos valores se defienden en función de la preservación de ciertos estados de cosas que se consideran legítimos, y, por lo tanto, son secundarios respecto de los principios de los que surge esa legitimidad. A partir de esta justificación de la existencia de un gobierno se puede inferir una justificación de un tipo especial de gobierno: estará justificado aquel gobierno que por su modalidad de actuación o por el procedimiento para su constitución y ejercicio más contribuya a la preservación del sistema moral que consideramos válido. Esta es la justificación de la democracia que sugiere Larreta.

Pero, como vimos, si esta justificación de la existencia de un gobierno y de una forma de gobierno en especial, no se la refuerza con otro tipo de razones no resiste desviaciones considerables de las exigencias morales, está supeditada a un cálculo de consecuencias demasiado contingente y controvertible, y no ofrece razones para observar las prescripciones del gobierno a quienes no las perciben como relevantes para su razonamiento moral. La única forma de completar la justificación sustantiva antes aludida para superar estos problemas es combinándola con una justificación de tipo procedimental de la existencia de un gobierno o de una modalidad especial de gobierno: tales son las justificaciones basadas, por ejemplo, en el derecho intrínseco que tendría una persona o un grupo para gobernar, o en el consentimiento de los gobernados o en el ejercicio de un sucedáneo del discurso moral que favorece el acceso al conocimiento ético. Dada la falta de plausibilidad de las otras alternativas procedimentales, conviene seguir explorando la última, que es la que yo he sugerido.

En realidad, este tipo de justificación no agrega razones morales procedimentales para obedecer a las normas jurídicas a las razones morales sustantivas basadas en su contenido que podrían indicar una conducta opuesta y entrar, por lo tanto, en conflicto con las primeras. Lo que hace no es distinguir entre diversos tipos de razones morales sino distinguir entre diversas

4 En el capítulo VIII.

formas de acceso a esas razones morales asignándoles diferentes grados de confiabilidad. Como una de las formas de acceso al conocimiento ético más confiable es, como trato de demostrar, el procedimiento democrático de creación de normas jurídicas, la democracia es la salida a la paradoja de la irrelevancia moral del gobierno: el hombre moral no puede desatender a las normas jurídicas democráticamente sancionadas, coincidan o no con su opinión ética *prima facie*, ya que ellas pueden revelarle una verdad moral que desconocía.

3. Farrell y Larreta hacen algunas críticas coincidentes a mi teoría semántica, o sea a la teoría que sostiene que un juicio ético es válido o verdadero si él deriva de un principio que sería aceptado en condiciones de plena racionalidad, imparcialidad y conocimiento de los hechos. Ambos se apoyan en la formulación de esta idea en términos de ciertos *seres* que reúnen las cualidades apuntadas y sostienen, por un lado, que esto se parece mucho a la teoría del mandato divino, con todas sus dificultades, y, por otro lado, tiene una serie de inconvenientes adicionales relacionados con sus posibles divergencias valorativas, su supuesta pluralidad y su eventual egofismo.

En primer lugar, es necesario aclarar, como lo he hecho en algún lugar, que cuando hablo de "personas" o "seres" imparciales, racionales y omniscientes ésta es una mera forma de presentación, ya que de ningún modo se presupone que hay o podría haber tales seres. Es menos equívoco hablar de "situación" o de "circunstancia" ideales y aludir a los principios que todos nosotros aprobaríamos o prescribiríamos si fuéramos completamente racionales, imparciales y conociéramos todos los hechos relevantes. Puestas las cosas de este modo, como a veces lo formulo, se evitan una serie de especulaciones que son totalmente ajenas a mi tesis.

En segundo lugar, quiero decir que, sin embargo, no me molesta, que se asocie a mi posición con la del mandato divino. Al contrario, yo mismo he hecho esta asociación al sostener que este enfoque muestra qué hay de verdad en cada una de las teorías de metaética que se han propuesto en el mercado filosófico. Por cierto, que esta analogía no se extiende a los presupuestos ontológicos de la teoría del mandato divino; aquí no se identifica lo correcto con lo que Dios prescribe sino con lo que Dios prescribiría si existiera o con lo que prescribiríamos todos nosotros si fuéramos como Dios; por lo tanto, no se justifica el comentario al pasar de Farrell referido a las dificultades de demostrar la existencia de Dios y no entiendo su alusión entre paréntesis a que esas dificultades también se extienden a la existencia contrafáctica de Dios (si quiere aludir al problema de los juicios contrafácticos en general ésta es obviamente una dificultad real, pero, como se sabe, es muy difícil prescindir de tales juicios). No es correcto lo que dice Larreta de que los inconvenientes de la teoría del mandato divino, se extienden a mi tesis. En primer término, decir que Dios prescribe lo que es correcto no nos pare-

ce trivial porque el concepto de Dios contiene más atributos que los de racionalidad, imparcialidad y omnisciencia, por ejemplo, el haber creado el mundo (realmente sería no sólo no trivial sino muy interesante, que quien hubiera creado el mundo prescribiese lo que hay que hacer con él); en cambio, me parece el paradigma de la trivialidad perfecta decir que si fuéramos imparciales, racionales y omniscientes prescribiríamos lo que es correcto hacer. Farrell parece negar el carácter analítico de este aserto, sosteniendo que en esta situación bien podríamos ser egoístas y en consecuencia, no prescribir lo correcto. Pero esta crítica no advierte que la exigencia de imparcialidad excluye al egoísmo, ya que ella implica dar igual peso a todos los intereses propios y ajenos. En segundo término, mientras que en el caso de la teoría del mandato divino, hay un problema respecto de la adscripción a Dios del atributo de bondad, que resultaría vacío y sin embargo debe tener contenido para una serie de fines, incluyendo la justificación de nuestra obediencia a Dios, no hay un problema similar en mi concepción, porque no tiene sentido predicar bondad como un atributo que tendríamos en la situación ideal ni darlo como fundamento para que ahora hagamos lo que en esa situación prescribiríamos.

La tercera crítica que se hace a esta concepción es una no muy clara aunque interesante que me dirige Larreta y que consiste en sostener que dado que la razón tiene siempre un papel instrumental, yo debo admitir que estos "seres" ideales, por más racionales que sean, tienen fines diferentes o adhieren a valores distintos (por ejemplo, al hedonismo o a una distribución igualitaria de la libertad) y no se ve cómo esas diferencias podrían ser dirimidas, ya que, como veremos enseguida, la discusión queda excluida entre ellos. Si yo no entiendo mal la observación de Larreta, ella no es, en absoluto, aplicable a mi tesis: precisamente toda mi construcción está dirigida a mostrar que la razón no tiene un papel meramente instrumental y que hay procedimientos racionales para dirimir cuestiones respecto de valores o fines últimos. Como ese procedimiento consiste en determinar qué prescribiríamos si fuéramos racionales, imparciales y sabios, la superioridad del hedonismo holístico o del liberalismo igualitario, por ejemplo, surgirá de ese *test*, y, si el *test* es adecuado, queda excluida la posibilidad de que en la situación ideal alguien valore un bien intrínseco y otro valore otro bien, por lo menos en lo que hace a los bienes de tipo social (tal vez los "seres ideales" puedan diferir en lo que hace a ideales personales o modelos de excelencia humana). También es incorrecto por parte de Larreta sugerir que, en mi concepción, la imparcialidad, la racionalidad y el conocimiento pleno permiten "acceder" a principios morales verdaderos. No es que en esa situación ideal se conozcan tales principios sino que los principios verdaderos son, por definición, los que allí se prescribirían (mi tesis es que el conocimiento de tales prescripciones se adquiere a través de la discusión).

La cuarta observación a mi tesis semántica que hacen en común Farrell

y Larreta se refiere a que en la situación ideal los seres no diferirían entre sí y es, entonces, lo mismo, postular la existencia de un solo ser ideal, con lo que no hay posibilidad de discusión y, por lo tanto, no hay analogía con la situación de una discusión real y con el procedimiento democrático. En primer término, es necesario aclarar que en una situación ideal todos nosotros continuaríamos difiriendo en nuestros atributos físicos y mentales, en nuestros intereses, planes de vida e ideales personales, aunque el rasgo de imparcialidad neutralizaría esas diferencias a la hora de decidir los principios de moral social. Precisamente debe ser por eso que hemos desarrollado un discurso moral que procura determinar qué haríamos en esa situación, ya que ese discurso está dirigido a obtener consenso y en una situación ideal el consenso unánime estaría garantizado a pesar de nuestras diferencias (por cierto, que esto no es lo mismo que tratar de determinar qué ocurriría en una situación en que uno decidiera por los demás). En segundo término, es absolutamente cierto que en la situación ideal no habría discusión, no porque no diferiríamos entre nosotros, sino porque los atributos que tendríamos garantizarían el inmediato consenso. Pero yo nunca pretendo decir que debería haber tal discusión y que las discusiones que tenemos entre nosotros en situaciones reales son análogas o reproducen esa presunta discusión ideal; todo lo que quise decir es que las discusiones reales, bajo ciertas condiciones, maximizan la satisfacción de exigencias que cuando se cumplen en plenitud, como en la situación ideal, garantizan un consenso perfecto. Esto nos lleva al plano epistemológico.

4. Lo último que acabo de decir muestra que no tiene razón Larreta cuando sostiene que la discusión no tiene valor epistemológico porque no reproduce las condiciones ideales que son suficientes para alcanzar la verdad moral. La discusión real no reproduce una discusión ideal, sino que, a través de la participación de los interesados que hacen saber a los demás cuáles son sus intereses y qué intensidad tienen, hacen notar cuándo no son tomados en cuenta con igual peso que otros, traen al debate información relevante, detectan en los razonamientos ajenos errores lógicos, etc. Esa discusión real maximiza la imparcialidad, la racionalidad y el conocimiento que, cuando se dan en grado supremo, garantizan el consenso unánime sobre ciertos principios, que son, por definición, los principios válidos de moral social.

Larreta tiene razón en que siempre estamos muy lejos en la discusión real de tener conocimiento perfecto, pero ya se sabe que ésa es una de las limitaciones más grandes de toda deliberación y decisión moral, por lo que no es una debilidad de mi enfoque sino una ventaja el incorporarlo como dato y mostrar por qué él hace que la aproximación a la verdad moral sea limitada y presuntiva, sobre todo en cuanto a los juicios morales derivados; con esto quiero decir que la incertidumbre es mucho menor en el caso de los principios morales últimos, que, como vimos al comienzo, son mucho menos sensibles a los hechos.

Deseo destacar especialmente el valor de la discusión amplia entre todos los involucrados para maximizar la exigencia de imparcialidad: esto se basa en el principio enunciado por J. S. Mill ⁵ y recientemente fundamentado y empleado en conexión con la democracia por Robert Dahl ⁶, de que nadie es mejor juez de sus propios intereses que uno mismo, al que se debe agregar el de que tampoco nadie defiende mejor sus propios intereses que uno mismo, por lo que el consenso unánime en una discusión real da apoyo a una buena presunción de que se habrá dado el peso debido a todos los intereses involucrados.

5. Yendo ahora a la discusión regimentada y al acuerdo mayoritario que son distintivos de la democracia y que constituyen sucedáneos imperfectos de la discusión moral libre dirigida al consenso unánime, quiero decir que, cuanto más se aproxima la mayoría a la unanimidad, más alta es la presunción de que más intereses habrán sido tomados en cuenta con el debido peso, maximizándose así la imparcialidad. Es cierto lo que dice Larreta en el sentido de que ello no garantiza que no haya intereses de una minoría que hayan sido dejados de lado, aunque las reglas de participación de todos en la decisión y la libertad de expresión reducen este riesgo. Sin embargo, cualquier otro procedimiento de deliberación y decisión moral, sobre todo la reflexión aislada y la decisión por parte de un individuo o de una minoría, aumentan enormemente este peligro de parcialidad, por lo que sigue siendo verdad que el procedimiento democrático maximiza la imparcialidad, y por ello es el procedimiento más confiable, aunque no único ni infalible, para acercarse a la verdad moral, o sea a los principios aceptados en condiciones de absoluta imparcialidad.

Farrell señala que hay una contradicción entre mi comentario de que una mayoría calificada no es aceptable porque permite a una minoría un poder de veto en favor del *statu-quo* y mi aserto de que cuanto más amplia sea la mayoría, mayor es la presunción de aproximación a la verdad moral. No hay tal contradicción: una cosa es la exigencia de cierta mayoría y otra es la mayoría que se reúne de hecho alrededor de cierta decisión; exigir mayoría simple es la mejor forma de promover que pesen más la mayor cantidad de votos posible.

Hay otra aclaración que conviene hacer a otro punto que menciona Farrell: de ningún modo sostengo que una idea, por el hecho de ser mayoritaria, goce de una presunción de ser verdadera; esto constituiría un burdo convencionalismo que yo rechazo. Mi posición es que lo que goza de una presunción de verdad moral es la decisión deliberada de una mayoría luego de un proceso de amplia y libre discusión. Esto se relaciona con el punto del progreso moral que también menciona Farrell: cuando yo sostengo que el

5 En *On Liberty*.

6 En un simposio realizado en Santiago de Chile en 1986.

convencionalismo o el subjetivismo social hace poco plausible el progreso moral, no digo que la mayoría no pueda cambiar, sino que un hombre moral debería, bajo esta concepción, impedir este cambio, ya que antes de que ocurra la nueva idea o propuesta resulta falsa y debe ser rechazada.

Mi propia posición, aunque, como vemos es relevantemente diferente del convencionalismo, parecería tener una consecuencia similar y, aunque Farrell no lo dice directamente, lo que creo hubiera sido otra buena crítica, lo insinúa. No se trata de que mi concepción implique una represión de la opinión minoritaria o un desprecio de quienes la sustentan, ya que la libertad de expresión que es esencial al procedimiento democrático excluye lo primero, y el hecho de que la superioridad moral sea de las ideas que concitan el consenso mayoritario y no de los hombres que las sustentan, que pueden componer sucesivamente mayorías y minorías, excluye lo segundo. Lo relevante es que podría carecer de sentido seguir sosteniendo una opinión luego que se haya probado, a través de la discusión colectiva y la decisión mayoritaria, que es probablemente falsa. La respuesta frente a esto consiste en insistir en que si bien ese procedimiento es el más confiable para alcanzar la verdad moral, no es único, ni mucho menos, infalible, y que su valor presuntivo puede ser muy bajo, si la discusión no fue lo suficientemente amplia y participativa y la mayoría no fue grande. Siempre puede ocurrir que un solo hombre demuestre a una mayoría que en la decisión previamente tomada no se dio el debido peso a ciertos intereses, no se tomó en cuenta un dato relevante o se cometió un error de razonamiento. Por otro lado, si bien es posible inferir de sus propiedades intrínsecas que el procedimiento democrático maximiza la probabilidad de que, a través de su continuo ejercicio sobre muchas cuestiones, se acceda frecuentemente a la verdad moral y por eso existe un deber moral de sostenerlo y atenerse a sus resultados, ello implica una generalización sobre el conjunto de las decisiones que se toman de acuerdo a él y no supone que necesariamente cada una de esas decisiones tienen un alto grado de probabilidad de ser verdaderas; hay algunas decisiones que son obviamente falsas ya que la desviación de las exigencias ideales se advierte a primera vista.

6. Deseo hacer una breve referencia a la democracia directa y representativa y a la democracia absoluta y liberal.

Sobre la primera distinción quiero decir, en primer lugar, que la mayoría de las justificaciones de la democracia que conozco se aplican directamente a la democracia participativa y sólo por extensión a la representativa. En segundo término, es importante aclarar que mi trabajo no se refiere sólo a la democracia política sino a cualquier procedimiento de decisión mayoritario, aún el que se aplica informalmente en un grupo de amigos, por lo que necesito referirme en general al valor de la regla de la mayoría, sea que conduzca a la decisión de cuestiones sustantivas o a la decisión acerca de quién debe decidir las. En tercer término debo hacer notar que el argumento de Larreta

de “la división del conocimiento” excede la defensa de la democracia representativa y justifica un sistema autoritario porque también hay especialistas en elegir especialistas, con lo que deberíamos suprimir las elecciones y dejar que “Executives” elija a las autoridades.

En cuarto lugar, no creo que la democracia directa sea epistemológicamente inferior a la representativa en las cuestiones morales básicas, en las que se trata de elegir entre principios, que, como vimos pueden tener consecuencias muy específicas, y que son relativamente independientes de las circunstancias fácticas; creo que en lo que hace a las cuestiones valorativas fundamentales todos los adultos normales están en condiciones relativamente similares para discernirlas, sobre todo a través de un proceso de discusión amplia en el que se vuelca la información necesaria y se pueden detectar los errores de razonamiento. Finalmente, pienso que es cierto que para decidir las cuestiones éticas derivadas y las cuestiones técnicas puede faltarle a la gente la información y principalmente el tiempo suficiente, y que por lo tanto es necesario delegar en otros la continuación de la discusión moral sobre la base de los principios acordados en forma directa a través de su elección; pero hay que ser conscientes de que este paso hacia la democracia representativa, si bien puede ser necesario para evitar un empobrecimiento inaceptable del conocimiento requerido, es un sucedáneo imperfecto de la democracia directa (así como ésta lo es de la discusión moral libre), ya que implica un retroceso en la satisfacción de la exigencia de imparcialidad, dado el principio mencionado de que nadie es mejor juez de sus intereses que uno mismo.

En lo que hace a la distinción entre democracia absoluta y democracia liberal quiero decir que mi teoría incluye como presupuesto básico que hay derechos individuales que prevalecen aún sobre el beneficio de la mayoría de la población. Es más, defiende una concepción de los derechos que les da a éstos gran amplitud —sobre todo— a través del reconocimiento de la violación de derechos por omisión, de modo que como vimos al comienzo, aún cuestiones muy específicas de la vida social están reguladas por derechos morales. Sin embargo, el problema reside en cómo conocemos esos derechos, sobre todo frente a alegatos divergentes respecto de su alcance. Sostengo que hay derechos que conocemos con un alto grado de certidumbre a través de un método parecido al método trascendental de Kant: ellos son los derechos que son condición del resto del conocimiento moral al que se accede a través de la reflexión, la discusión o la decisión unánime y mayoritaria. A estos derechos los podríamos llamar *a priori* y son aproximadamente los que enumera Larreta: el derecho a la vida, a la integridad psíquica, a la libertad de expresión, de culto, el derecho a la educación, etcétera. El cumplimiento de estos derechos es condición para la validez del procedimiento democrático. En cambio, el conocimiento de los demás derechos se obtiene en buena medida a través de la discusión y el acuerdo, que es un método mu-

cho más falible que el anterior. Estos son los derechos *a posteriori* y comprenden derechos como el de la propiedad de bienes necesarios para el ejercicio de la autonomía.

No hay que confundir la prevalencia de los derechos sobre el interés mayoritario y su prevalencia sobre el voto mayoritario: la primera es una característica de todos los derechos; la segunda es una característica sólo de los derechos *a priori*. A un mayor grado de certidumbre sobre los derechos corresponden acciones más enérgicas en su defensa: frente a la supuesta violación de los derechos apriorísticos corresponde la rebeldía y el desconocimiento de las decisiones del gobierno que tienen ese efecto; en cambio, cuando creemos que se han violado nuestros derechos *a posteriori* no corresponde más que protestar y reclamar en el contexto del debate democrático y en última instancia recurrir a medios de presión previstos en el sistema como la huelga o el *lock-out*, pero nunca desconocer el procedimiento democrático, porque no podemos ser tan soberbios como para estar absolutamente seguros de que la decisión de la mayoría no es la que hubiéramos adoptado en condiciones ideales.

7. Farrell tiene razón cuando predice que voy a objetar su justificación de la democracia que habla de derechos y de valores, cuyo sustento es negado por el escepticismo ético que él mismo dice profesar.

La paradoja que Farrell me propone —constituida por el probable rechazo de mi tesis por el voto mayoritario de Uds.— tiene solución, ya que, por suerte, mi enfoque epistemológico se limita a cuestiones de ética normativa (y no a todas ellas, como vimos en el caso de los derechos *a priori*) y no se extiende a cuestiones científicas y filosóficas, en las que no se aplica el requisito de imparcialidad entre diversos intereses. La que no parece tener tan fácil solución es la paradoja implícita en la posición de Farrell cuando admite que la democracia puede no tener justificación: que un hecho no tenga explicación puede ser desconcertante pero no es terriblemente problemático, porque el hecho se produce de cualquier modo; en cambio, que un hecho, como el fenómeno de la democracia, no tenga justificación es muy grave para gente como yo, ya que para ayudar a producir o preservar este hecho no confiamos en nuestras fuerzas y emociones, para contrarrestar fuerzas y emociones contrarias, sino sólo en nuestra argumentación.

Universidad de Buenos Aires