

Recepción: 14/04/2013
Aceptación: 03/05/2013

Ricardo Marquisio Aguirre*

Democracia: concepto, concepciones y justificación normativa

Resumen

Este ensayo pertenece a la “teoría normativa de la democracia”, es decir, la indagación de los fundamentos morales de la democracia y de las instituciones caracterizadas como democráticas. A diferencia de los enfoques que se presentan como “descriptivos” o “explicativos”, la teoría normativa de la democracia no se orienta al estudio empírico de las “democracias” reales, sino que se propone dar cuenta del valor moral de la democracia como ideal y de justificar principios que sirvan como guía para el diseño o la reforma de las instituciones. Los objetivos del artículo son: a) Introducir algunas de las cuestiones normativas que deja abierto el concepto de democracia y de las que deben dar cuenta las distintas concepciones; b) Presentar, en sus tesis básicas, las principales concepciones contemporáneas; c) Plantear los requisitos que debería cumplir una propuesta de ideal regulativo para constituir una justificación normativa exitosa de la democracia.

Palabras clave: *Democracia, Normatividad, Justicia.*

Abstract

This essay belongs to the normative theory of democracy, namely, the search for the moral grounds of democracy and the democratic institutions. Unlike the descriptive or explicative approaches, the normative theory of democracy does not point to the empirical knowing of the actual democracies, but to give an account of the moral value of democracy as an ideal and the justification of principles for designing or reforming political institutions. The aims of this article are: a) To introduce some normative questions that the concept of democracy leaves open; b) To present, in their basic thesis, the main contemporary conceptions; c) To suggest the requirements that the proposal of an regulative ideal should meet to constitute a normative successful justification of democracy.

Keywords: *Democracy, Normativity, Justice.*

* Docente Grado 2 de Filosofía y Teoría General del Derecho, Facultad de Derecho, Universidad de la República / rmarquisio@gmail.com

Introducción

Más allá de su etimología, simple y conocida (“gobierno del pueblo”), y su origen histórico más o menos preciso (la *demokratia* ateniense del siglo V AC)¹, “democracia” es uno de los ejemplos típicos y más complejos entre los conceptos esencialmente contestados².

Esto supone la necesidad de renunciar a la pretensión de un acuerdo, sustentado en bases puramente conceptuales, sobre su “verdadero” significado. Las distintas concepciones de la democracia, antes que esfuerzos de clarificación conceptual, constituyen articulaciones entre valores, que afirman la relevancia de determinados aspectos que se asocian al concepto y dejan otros de lado. Por ello, para discutir sobre el valor de la democracia, es aconsejable partir de una definición mínima, que expresamente deje abierta las cuestiones normativas fundamentales. Así, puede definirse a la democracia como un método de decisión grupal caracterizado por alguna clase de igualdad entre los participantes en un estadio esencial de la decisión colectiva (Christiano, 2006). Una definición como esa deja planteadas interrogantes tales como el tipo de igualdad que presupone la decisión democrática, el lugar que deben ocupar en ella las instituciones representativas y la votación directa, el vínculo entre decisión mayoritaria y deliberación, y el rol que juegan los derechos y las obligaciones del ciudadano. (Otra definición mínima destinada a discutir problemas normativos, puede consultarse en Cohen, 2009).

1. La democracia: problemas normativos

Abordar el problema normativo de la democracia requiere introducir la distinción entre las instituciones democráticas y los ideales regulativos que las justifican. Una forma intuitiva de marcar esa distinción es constatar que frente a las instituciones típicas del gobierno representativo, ampliamente aceptadas en las sociedades contemporáneas, siempre cabe la pregunta sobre cuál es su sentido último.

¹ Tanto el término como las prácticas sociales a que hace referencia pueden tener orígenes mucho más lejanos. Antecedentes del primero pueden rastrearse hasta el 1500 AC, en diversos lugares del Peloponeso, especialmente Micena. En cuanto a lo segundo, el autogobierno en asambleas populares no es una invención griega, pues los arqueólogos han encontrado indicios anteriores de ella en diversos lugares pertenecientes a los territorios que hoy son Siria, Irán, Iraq e India (Keane, 2009). Eso ha hecho que autores como Sen, argumentando contra las objeciones relativistas, que toman a la democracia como un fenómeno coyuntural de Occidente, afirmen la existencia de un origen global, inclusive en entornos sociales autoritarios y jerarquizados, fundamentalmente a partir de la extensión de prácticas sociales argumentativas, pero también sobre la base de tradiciones electorales. (Sen, 2009). Otros, como Przeworski, ponen en duda la pertinencia de ese enfoque, aduciendo que el desarrollo de la moderna política democrática en las distintas regiones del planeta debe poco a las antiguas tradiciones locales y mucho a las revoluciones modernas. Se trataría, en definitiva, de una herencia mundial y no de una tradición nativa (Przeworski, 2010).

² Los requisitos para que un concepto sea socialmente contestado son: i) debe ser evaluativo (indicar o significar algo bueno o correcto); ii) complejo; iii) aquello que lo hace evaluativo (bueno o correcto) puede ser explicado de distintos modos, dependiendo de cuál aspecto del complejo se enfatice; iv) el concepto debe estar abierto a nuevas interpretaciones; v) las partes en disputa reconocen que su propio uso del concepto es objeto de controversia y tienen su propia comprensión y apreciación de los usos opuestos y de los aspectos del concepto en que se basan (Gauss, 2000).

La democracia puede tomarse como un set de instituciones (elecciones con pluralidad de candidatos, partidos efectivamente competitivos, libertades básicas para todos, sufragio universal) que conforman el tipo de sistema político con el que estamos familiarizados en Occidente. También puede plantearse como la invocación de un estándar o ideal regulativo, es decir un conjunto de tesis básicas, no necesariamente explicitadas, que constituyen criterios valorativos para los procesos políticos y que conforman el centro de una concepción normativa, que, se pretende, subyace a las prácticas institucionales y justifica al sistema político.

La relación entre ambos términos no es simple. Las mismas instituciones pueden estar justificadas desde múltiples puntos de vista, aunque quienes defienden ideales regulativos opuestos tenderán a caracterizar a las instituciones de modo diferente (por ejemplo, al analizar el papel de los órganos de revisión judicial o de los institutos de democracia directa) y a atribuir mayor importancia a unas por sobre otras.

De acuerdo a Przeworski, la articulación de un ideal regulativo para lo que hoy conocemos como democracia implica dar cuenta de cuatro ideales, que se formaron históricamente en paralelo, aunque no necesariamente son coincidentes en esencia: la república representativa, la libertad, la igualdad y el autogobierno popular. Por tanto, plantear un ideal regulativo para la idea de autogobierno colectivo supone justificar cómo es posible y necesario un orden donde, en el marco de ciertas instituciones, el pueblo sea el único soberano y se gobierne a sí mismo, y donde todas las personas (los singulares que integran el plural “pueblo”) sean tratadas como iguales y puedan vivir las vidas que elijan sin la interferencia indebida de otros (incluido el gobierno) (Przeworski, 2010).

La discusión sobre el significado normativo de “democracia” tiene un origen relativamente reciente, si tomamos en cuenta los 2500 años de historia del término. En la antigua Grecia, “democracia” no remitía a legitimación o fundamento de la autoridad; no tenía que ver con lo que caracterizaba en esencia a un buen gobierno, ni con la justificación del ejercicio del poder político o la corrección en términos morales de su uso. Simplemente denotaba *una* forma, promovida por algunos –y cuestionada con vehemencia por otros– de solucionar problemas locales, apropiada para ciertas comunidades y condiciones históricas. Si bien la antigua Grecia contaba con partidarios de la democracia (o más bien de decidir democráticamente algunos asuntos), no tenía *demócratas* en el sentido contemporáneo del término: personas no sólo proclives a adoptar la democracia en un contexto dado y como instrumento contingente, sino también convencidas de la ilegitimidad de cualquier forma política rival donde fuere y con una clara idea de donde radica la superioridad de la democracia frente a otras formas rivales (no sólo existentes sino también imaginables) de gobierno. Dos mil años después –y tras un largo período histórico en que el término tuvo connotaciones casi exclusivamente peyorativas– en gran medida empujado por la Revolución Francesa, el concepto de democracia cambió totalmente su rol en la teoría política y adquirió el significado con el que estamos hoy familiarizados: no sólo se la concibe como una forma de gobierno entre otras posibles sino que se la presenta también como un valor fundamental de la política, el resumen de una aspiración universal. Es recién a partir de entonces que puede hablarse

no sólo de *democracia* como ideal, sino también de *demócratas* y hasta emplearse un verbo, *democratizar*, que denota una aspiración de transformación colectiva de la existencia humana, deseable para todos y en cualquier parte (Dunn 2005).

Habermas, al analizar el legado de la Revolución Francesa, da cuenta del modo en que a partir de ella se generó un nuevo modo de legitimación: el procedimiento. La democracia se manifiesta así como un nuevo –y radical– proyecto de autocomprensión de la política, como la expresión y confirmación de la libertad, que surge simultáneamente de la subjetividad del individuo y de la soberanía popular y toma forma institucional en los diversos modos de democracia constitucional que surgieron desde entonces. La relevancia actual de la revolución francesa consiste, precisamente, en que sus legados directos, la democracia y los derechos humanos, constituyen el corazón de los Estados constitucionales modernos.

La autonomía individual y la soberanía popular aparecen como los dos términos fundamentales a partir de los cuales se constituye la noción moderna de democracia como procedimiento de legitimación, institucionalizado en las reglas del “imperio del derecho”. Dichos términos entran, de modo inevitable, en contradicción pues el pueblo del que se supone debe derivar toda la autoridad no es una unidad (*una* consciencia y voluntad) y como “pueblo” carece de capacidad de decisión y acción propia. La legitimidad de la dominación política, que ya no puede ser religiosa (derivada en la voluntad de Dios) ni metafísica (basada en el derecho natural), sólo puede surgir de la razón que, al no poder estar guiada por consensuados principios morales a priori, es tan heterogénea como las sociedades cuya voluntad política pretende justificar.

La tensión entre la razón práctica de los individuos autónomos y la soberanía popular de las masas está en la génesis de la democracia moderna y su condición esencialmente contestada. Ambos elementos son interdependientes en determinados sentidos pero resultan excluyentes en otros (Habermas 1997)³.

Se plantean, por tanto, cuestiones de articulación entre tres sentidos de legitimidad (que afectan a la democracia precisamente porque se trata de un ideal político que apela a los tres): la autoridad (quien decide), el procedimiento (cómo se decide) y la sustancia (qué se decide). Las concepciones de la democracia, asumiendo que todas implican un ideal universalmente inclusivo pueden dar más peso al aspecto procedimental o al sustantivo (un sustantivismo extremo es incompatible con la democracia, por cuanto hace imposible la idea de decisión colectiva y un procedimentalismo radical es irreconciliable con la propia idea de legitimación), pero no parece haber una forma por completo satisfactoria de escapar del dilema (Martí, 2006).

La aceptación de la democracia, en cualquiera de sus variantes, presupone dos creencias: (i) que son posibles al menos *algunas* decisiones colectivas (coactivas) legítimas; ii) que la legitimidad está vinculada a las opiniones de las personas, expresadas conjuntamente (el demos), es

³ Para Habermas en los procesos de decisión democrática que se establecen en las constituciones modernas, los derechos humanos, co-origenarios con la soberanía popular, no compiten con ésta en cuanto resultan condiciones constitutivas de una práctica autolimitativa: la formación discursiva de la voluntad.

decir, que la gente puede, colectivamente, “autogobernarse” y que no hay ninguna persona o grupo de personas a las cuales el gobierno *deba* ser confiado, sin que importe la opinión de los demás. El anarquismo rechaza (i) y (ii); el tutelaje rechaza (ii) (Dahl, 1992).

Cualquier indagación sobre los fundamentos de la democracia no puede eludir analizar la relevancia paradigmática del principio mayoritario –y de los requerimientos institucionales que éste implica– para las decisiones colectivas: el ideal de una sociedad en que las cuestiones que afectan, de alguna manera, a todos, son decididas *en conjunto* por los ciudadanos (donde todos se cuentan como iguales políticamente), expresando cada uno sus preferencias –aunque lo que hay que considerar como “preferencias relevantes es una cuestión arduamente debatida (Sunstein, 1997)– sobre lo que debería hacerse –directamente o a través de sus representantes– mediante alguna suerte de procedimiento que incluye el voto mayoritario, es aceptado –con múltiples calificaciones– por la totalidad de los defensores de la democracia. Su rechazo total (sostener que la mayoría carece de autoridad para decidir ningún asunto) conduciría a una concepción abiertamente contraintuitiva.

La mayoría es, entonces, un referente inevitable de la decisión colectiva democrática pero el modo en que opera su status legitimador dista de ser simple. Si se admite que un ser humano con poder absoluto puede usarlo inadecuadamente con el fin de dañar a sus adversarios, es claro que una mayoría podría ser pasible del mismo reproche. Por tanto, no está justificado investir a una mayoría de individuos un poder ilimitado que no se atribuiría voluntariamente a ninguno de ellos por separado. Desde este enfoque, toda decisión que afecte a una pluralidad de personas es o puede ser una verdadera tiranía (Tocqueville, 1969)⁴.

Entre los intereses fundamentales que identifican las teorías de la justicia igualitarias figura el de participar en las decisiones de la comunidad, que a veces se denomina “opinión democrática” (democratic say). Se trata del interés en compartir el poder político, que suele justificarse también en función de su rol en la protección de otros intereses, y que requiere entre las condiciones mínimas de satisfacción un mecanismo de decisión colectiva, en el que tenga relevancia, hasta algún punto, el voto mayoritario. Este interés presupone la protección de otros intereses (libertades) que posibilitan que los individuos cuenten con un espacio donde descubrir y desarrollar sus propias preferencias (Dowding, 2004).

La aplicación de la regla mayoritaria, si bien necesaria, no resulta nunca una condición suficiente de la legitimación política. Pues la elección por voto mayoritario constituye un procedimiento puramente formal para recoger las voluntades de los ciudadanos y convertirlas en una decisión social. Pero nada garantiza sobre el contenido de dichas decisiones y en consecuencia sobre la afectación de los intereses que están en juego en ellas. Si bien en una democracia el ciudadano debe aceptar decisiones que en ocasiones son contrarias a sus propias preferencias e intereses y que inclusive puede considerar injustas, tal como ha afirmado Brian Barry “nadie salvo

⁴ Para resumir este problema del ejercicio del poder democrático, Tocqueville acuñó su famosa frase “la tiranía de la mayoría”.

un imbécil moral estaría realmente preparado para entregarse en cuerpo y alma al principio mayoritario” (Citado por Dowding; Goodin; Pateman, 2004: 5). La aceptación de la democracia es, por tanto compatible con la creencia de que hay límites al principio mayoritario y que no todos los intereses de las personas pueden dilucidarse en función de éste.

Desde las teorías de la justicia suele argumentarse que la democracia tiene un valor tanto intrínseco (constituye en sí misma un interés fundamental) como instrumental (es, en el largo plazo o consideradas todas las circunstancias, la vía más apropiada para producir sociedades más justas en su totalidad).

Rawls concibe a la democracia como un componente esencial de la justicia como imparcialidad, donde el propio significado relevante de la persona libre e igual se extrae de la cultura política de una sociedad democrática (el modo en que los ciudadanos tienden a pensar sobre sí mismos en una sociedad democrática cuando surgen cuestiones de justicia política). La democracia está constitutivamente conectada con la facultad de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien por parte de los individuos, y con la idea de que los ciudadanos se perciban como fuentes que se autentican a sí mismas de exigencias válidas (Rawls, 2002).

A su vez, Sen partiendo del vínculo que existe entre las libertades políticas y la posibilidad de comprender y satisfacer las necesidades económicas, atribuye a la democracia (entendida como primacía general de los derechos políticos y liberales básicos) tres papeles: i) directo, por el rol que ella misma juega en la vida humana, relacionada con las capacidades básicas (incluida la de la participación política y social); ii) instrumental, por su incidencia en la mejora de las posibilidades de los individuos para expresar y defender sus demandas de atención política, incluidas sus exigencias de que se satisfagan sus necesidades económicas; iii) constructivo, por permitir la conceptualización de las “necesidades, incluida la comprensión de las necesidades económicas en un contexto social (Sen 2000)⁵.

Otras teorías igualitarias, en cambio, rechazan la idea de que la democracia tenga valor intrínseco, sosteniendo que solo se justifica en términos instrumentales. Esta es la posición de Arneson, para quien los sistemas de gobierno deberían ser valorados por sus consecuencias: el ejercicio de poder político sólo constituye un derecho si se garantiza que produce las mejores consecuencias. Arneson afirma que es equivocado sostener que cada miembro de la sociedad, solo por el hecho de su nacimiento, tiene derecho a una igual opinión e influencia en el ejercicio del poder político, a iguales derechos de ciudadanía política y a instituciones de democracia política. Así, la opción entre la democracia y la autocracia debería ser realizada de acuerdo con los estándares que definen los mejores resultados (que son conceptualmente independientes de los que definen el ideal democrático), como respuesta a la pregunta sobre cuál sistema político promueve el bien común en el largo plazo. Aunque acepta que hay evidencia de que las democracias constitucionales

⁵ Sen argumenta sobre la conexión empírica entre la democracia, especialmente por los incentivos políticos para las personas y grupos que ocupan el poder, que contribuyen a prevenir desastres como las hambrunas, pero sugiere que es peligroso exagerar su eficacia pues la democracia también puede fracasar estrepitosamente en solucionar problemas sociales como la falta de educación y asistencia sanitaria.

producen los mejores resultados, observa que se trata de un juicio contingente, que no debería ser sostenido dogmáticamente. Hay mundos posibles donde la autocracia obtendría los mejores resultados y sería el régimen político justificable. La objeción central al valor intrínseco de la democracia radica en que, si alguien tiene derecho incondicional a una opinión democrática en el proceso político, que determina las leyes que van regir en la comunidad y las personas que ocupan los cargos de gobierno, ello supone que tiene derecho al poder de establecer reglas coercitivas que, significativamente, limitan los modos posibles en que las personas pueden vivir sus vidas. Este derecho confiere un poder sobre las vidas de otros, ciertamente limitado pero poder al fin. La posición de Arneson es que no hay tal derecho moral cuyo contenido sea ejercer poder significativo sobre las vidas de otros (Arneson, 2004).

Dworkin también plantea una justificación instrumental de la democracia (a la que denomina “dependiente”) y afirma que “si una comunidad es genuinamente igualitaria en sentido abstracto – si acepta el imperativo de que toda comunidad debe tratar colectivamente a sus miembros con igual consideración individual– entonces no puede considerar el impacto o la influencia política como recursos que hay que dividir de acuerdo con alguna métrica de la igualdad al modo en que se divide la tierra, o la materia prima, o las inversiones. En una comunidad como ésta la política es cuestión de responsabilidad, y no constituye otra dimensión de la riqueza” (Dworkin, 2003: 230).

2. Concepciones normativas

La idea de autogobierno colectivo –decisión política mayoritaria sujeta a determinados límites valorativos– subyace a todas las concepciones normativas, las cuales vinculan a la democracia con la idea de legitimación de las decisiones políticas y debaten entre sí sobre los valores que ubican junto a la decisión mayoritaria como esenciales, para conformar un criterio de legitimación, presentando distintos ideales regulativos de justificación de las instituciones.

Desde una visión normativa, la referencia al autogobierno colectivo, como elemento definitorio de la democracia, implica algo más que constatar su vigencia en una sociedad dada: supone atribuir legitimidad a ese orden social. El orden social democrático es aquél donde los ciudadanos tienen alguna razón específica para cumplir las normas que sancionan los gobernantes: su legitimidad procedimental. Desde una visión antinormativa, se rechaza esta idea de legitimidad por el autogobierno colectivo, que no constituye una forma moralmente privilegiada de adoptar las decisiones políticas, sino un mero estado de cosas, que a menudo es útil para algún fin extrínseco, pero que sería un error tomar como “necesario”.

2.1. La concepción liberal

El paradigma liberal de justificación de la democracia ha llegado a ser tan influyente que, tal como se usa corrientemente el término, “democracia”, suele ser una paráfrasis de “democracia li-

beral” (Cunningham, 2002). No es arriesgado sostener que las restantes concepciones o ideales regulativos contemporáneos de la democracia se han conformado y refinado en un debate con el liberalismo. La lista de requisitos básicos para identificar a los regímenes democráticos, separándolos de los autocráticos y permitiendo clasificar a las sociedades por su distinto grado de democratización, adoptada en general tanto por la filosofía como por la ciencia política, proviene de la concepción liberal. Estos requisitos caracterizan un ideal normativo que va mucho más allá de la contestabilidad formal del poder en elecciones libres (Ver Diamond, 2003).

Aunque existen importantes disputas sobre los compromisos centrales de la tradición, puede afirmarse que todas las teorías liberales ubican a la libertad y a los mecanismos necesarios para asegurar su protección en el centro de la política. Al punto que los debates sobre la naturaleza de la libertad son en su mayor parte entendidos como discusiones *dentro* de la tradición liberal (Gaus 2000).

La libertad personal, el pluralismo social y el constitucionalismo político son tres valores fundamentales que no es posible dejar de lado en ninguna definición del liberalismo. Los argumentos a favor de la soberanía popular y la igualdad social, si se formulan dentro de la tradición liberal, deben construirse tomando como base esos valores y no constituyen en sí mismos parte de sus fundamentos centrales (Forst, 2002).

La idea de que la libertad individual merece especial protección se identifica con las raíces mismas del liberalismo, genéticamente articulado en torno a la defensa de dos libertades básicas: de expresión y de conciencia, que comenzaron a ganar lentamente espacio en Occidente durante los siglos dieciséis y diecisiete y que hasta hoy son, a los ojos de muchos liberales, las más valiosas de todas (Gaus, 2003).

Desde sus orígenes, en el centro del proyecto liberal se ubica la finalidad de imponer ciertos valores como las libertades de elección, razón y tolerancia, frente a los sistemas absolutistas y la intolerancia religiosa.

Los sucesivos desarrollos dentro de la tradición han ido profundizando los ideales de liberar la política del control religioso y a la sociedad civil (esfera personal, familiar y económica del individuo) de la interferencia política. Gradualmente, el liberalismo ha ido siendo asociado con la doctrina de que los individuos deberían ser libres de seguir sus propias preferencias en asuntos religiosos, económicos y políticos, aunque las diferentes variantes de la concepción realizan interpretaciones muy divergentes de este objetivo. Los individuos son concebidos como libres e iguales y dotados de derechos naturales inalienables, en tanto el mercado competitivo, el Estado constitucional y la propiedad privada operan como los mecanismos centrales de coordinación de los intereses individuales (Held, 2006).

Talisse –desarrollando una caracterización de Nussbaum– identifica cinco compromisos básicos del liberalismo: i) Primacía del individuo (la persona individual es el elemento fundamental de análisis de la teoría política); ii) individualismo moral (el bien de cada individuo es moralmente prioritario sobre el bien de los grupos que integra); iii) autonomía moral (la prerrogativa de los individuos de identificar, seleccionar y perseguir una concepción del bien); iv) no-

interferencia política (el Estado está justificado en interferir en la libertad de un individuo en la búsqueda de su concepción del bien sólo en casos donde las acciones interfieren con otros en su también legítima búsqueda del bien; v) neutralidad política (las políticas del Estado deben ser neutrales entre las distintas concepciones que los individuos puedan adoptar) (Talisso, 2005).

La devoción liberal por la libertad típicamente convierte a la autoridad, limitativa de aquélla, en sospechosa y tiene como consecuencia una visión de la justicia que da prioridad a los derechos y libertades básicas, mientras atribuye a la igualdad (total) un lugar más limitado o –aún cuando pueda ser considerado muy relevante– lógicamente secundario. El diseño constructivista de los principios de justicia de Rawls, que incluye la prioridad lexicográfica de los derechos y libertades básicas, es un ejemplo claro de ello (Rawls, 1997). En cuanto a la articulación de los valores de libertad e igualdad, con prioridad de la primera, una excepción notable dentro del liberalismo es Dworkin (Dworkin, 2003).

La autonomía aparece así como uno de los presupuestos centrales de la concepción liberal de la democracia. Los ciudadanos autónomos constituyen el modelo para los intereses básicos protegidos por los principios sustantivos de justicia liberal y también representan a los agentes racionales cuyas elecciones –hipotéticas o reales– legitiman esos principios.

Lo que ha sido denominado la concepción “estándar” de la autonomía integra el núcleo de los compromisos centrales del liberalismo. En particular, la noción de “independencia procedimental” (como la denomina Gerald Dworkin) supone especificar de modo no sustantivo las condiciones bajo las cuales la elección individual cuenta como autoritativa, es decir, sin referencia a límites planteados por el contenido de las elecciones personales o las razones que los individuos tienen para realizarlas. Entender la autonomía de modo formal o procedimental permite al modelo valorar una gran diversidad de modos de vida como autónomos (Christman; Anderson, 2005).

La idea liberal clásica de autonomía política se define como ausencia de límites autoritativos externos (Berlin 2002): una persona, desde la concepción de libertad negativa, es libre cuando otros no constituyen un obstáculo en su camino y no eliminan o menoscaban algunas de sus opciones disponibles. Desde esta óptica, el paternalismo es una forma particularmente grave de despotismo pues significa tratar a los adultos como niños, forzar a las personas a que hagan cosas en su propio bien (en nombre de preferencias de segundo orden o similares) y atacar el corazón de la libertad, precisamente en nombre de la libertad.

La idea liberal de autonomía, que incluye la libertad del individuo de no involucrarse en la vida política y no participar en las decisiones colectivas, se contrapone así a la tradición republicana, que vincula el status de “ciudadano libre” a las obligaciones de participación en la vida pública y en el auto-gobierno colectivo, que define el alcance de la libertad social (Christman; Anderson, 2005). Mientras en la tradición liberal, la libertad es entendida como un bien individual –un espacio libre de interferencia propio donde cada uno es soberano–, los republicanos cívicos la conciben como “no dominación”, considerándola un bien comunitario: sólo puede realizarse bajo un ordenamiento que implique a las personas en la interacción comunal (Petitt, 1997).

El valor que el liberalismo atribuye a la libertad negativa hace que, en general, se asuma que implica una visión puramente agregativista de la democracia, donde la justificación de la decisión política consistiría en que refleja las preferencias puramente subjetivas o prepolíticas de los ciudadanos. Desde esta visión, el rechazo liberal del paternalismo se fundaría en lo que Sunstein denomina “subjetivismo bienestarista”: el gobierno debe respetar las preferencias de las personas y no debe intervenir en sus vidas para influir en el proceso de formación de las mismas (Sunstein, 1993).

Sin embargo, el vínculo entre liberalismo y pura agregación no es conceptualmente necesario, en tanto existe otra posible lectura. En tal sentido, Ferejohn argumenta que el principio de la neutralidad liberal entre las múltiples concepciones del bien no permite concluir que la intervención estatal en la formación de preferencias es siempre injustificada. Ello por cuanto, aún si se asume el subjetivismo bienestarista como sustrato del principio de respecto a la diversidad de las preferencias, queda igualmente espacio para discutir cómo las reales preferencias de los individuos han de ser definidas. Y, cuando se tienen en cuenta algunos aspectos involucrados necesariamente en la formación de las preferencias, no puede dejar de reconocerse que la intervención colectiva en este proceso está justificada, al menos en algunos casos (por ejemplo, para facilitar la discusión de las creencias sobre el mundo que son causas del cambio de preferencias o para que los ciudadanos se autoinduzcan preferencias a través de incentivos o instrumentos coercitivos) (Ferejohn, 1993).

2.2. La concepción populista

La concepción populista de la democracia ubica a la decisión mayoritaria como única o primordial fuente de legitimidad de la política, a partir de dos supuestos fundantes: la supremacía de la voluntad popular y la existencia de una relación directa entre el pueblo y los gobernantes. La propia idea de “pueblo” (que se expresa a través de vías formales e informales) cobra así un carácter autoritativo y se mantiene a través de los cambios en las formas institucionales del Estado.

De acuerdo con Canovan, la voz latina “populus” (origen de los contemporáneos “pueblo”, “people”, “peuple” y “popolo”) tenía una connotación honorífica de la que carecía “demos”, su equivalente griega, que le permitió adaptarse a transformaciones radicales en las circunstancias políticas y las formas institucionales de Roma. Mientras que durante la República la soberanía, que radicaba en el *populus*, era ejercida a través de una asamblea directa, en el Imperio se llegó a concebir que la soberanía popular resultaba compatible con el poder absoluto y el gobierno despótico, siendo justificación bastante para ello la delegación o el asentimiento del pueblo (Canovan 2006).

Desde entonces, el pueblo fue invocado por todos los bandos en las luchas por el poder y la justificación del Estado: los partidarios de las monarquías absolutas, los contractualistas (Hobbes, que identificaba al “pueblo” con el monarca absoluto pertenecía a ambas categorías; Locke entendía a la *Revolución Gloriosa* como una apelación a la autoridad del pueblo), los revolucionarios de América y Francia, los nacionalistas del siglo XIX. Es especialmente a partir de la Revolución Norteamericana, que la noción de “pueblo” deja de tener un sentido meramente jus-

tificativo de la autoridad de un gobernante concreto y pasa a constituir una especie de mito fundante, que invocado como la autoridad política fundamental, es considerado creador de la Constitución y referente último de proyectos políticos complejos. El pueblo no solo es un conjunto de individuos con existencia histórica concreta –que se autogobiernan colectivamente en un territorio determinado– sino la representación de una causa universal, de “todos los pueblos”, dondequiera que se encuentren. En definitiva: un ideal tan potente como confuso (Canovan 2006).

El ideal populista plantea un problema básico: ¿cómo debemos concebir al pueblo? ¿Se trata de una mera colección de individuos, en sintonía con el modo típicamente liberal de concebir la política? ¿O constituye un genuino colectivo, un protagonista por derecho propio de las decisiones gubernativas? Cada una de las visiones alternativas plantea problemas importantes.

Si concebimos al pueblo como un mero conjunto de individuos que expresan sus preferencias a través de algún mecanismo agregativo, surge el problema que la teoría de la elección social ha caracterizado como “imposibilidad de la democracia”, en tanto las preferencias de los individuos se afectan unas a otras y resultan competitivas entre sí.

La posibilidad de obtener una decisión colectiva razonable, a partir de preferencias individuales ubicadas en un cierto ranking, fue puesta en cuestión por Arrow. El teorema de Arrow plantea que las condiciones de razonabilidad de la agregación se violan inevitablemente, en tanto las secuencias de pares de preferencias no llevan a un ranking social sino a un ciclo: una mayoría (un poder legislativo o un electorado) puede preferir a A sobre B, a B sobre C y a C sobre A. La condición de transitividad, esencial para que un set de preferencias pueda ser considerado racional, es de imposible cumplimiento. Desde la teoría de la elección social se afirma que, aunque esta clase de paradojas no se presente habitualmente, el problema que plantean no es empírico sino conceptual: lo que está en juego es la imposibilidad de concebir una voluntad mayoritaria a partir de preferencias individuales agregadas (Cunningham, 2002). ¿Si no pueden concebirse ni métodos ni resultados fiables para las votaciones, entonces cuál es el sentido de hablar de una voluntad popular agregativa?

La alternativa colectivista genera problemas aún más graves, en tanto requiere concebir al bien común con independencia de la perspectiva individual de cada uno de los miembros de la sociedad. Si uno parte del principio (muy arraigado, al menos en las sociedades occidentales y particularmente en la matriz liberal) de que (al menos) los individuos adultos son los mejores jueces de sus propios intereses, es evidente la dificultad en encontrar un bien común que represente algo más que el agregado o la combinación de los intereses individuales. Más aún, la idea de que existe un bien común como distinto a lo que cada una de las personas entiende como tal, ha sido el justificativo tradicional de los defensores de concepciones de filosofía política antidemocráticas, comenzando por Platón. Como dice, Dahl, “carece de sentido afirmar que los gobernantes deben reconocer un tipo especial de bien general, el cual sería distinto a la combinación de intereses de quienes integran la colectividad o son afectados por sus políticas” (Dahl, 1992: 94).

2.3. La concepción participativa

Las teorías participacionistas toman a la maximización del compromiso activo en la política como el valor central de la democracia y a la solidaridad como su primera virtud.

Mientras que para los elitistas, lo único relevante para la caracterización de un régimen como democrático son las elecciones competitivas, y para los liberales, se requiere, antes que nada, que ciertos derechos fundamentales sean protegidos contra la posibilidad de decisión mayoritaria, para los defensores de la concepción participativa, las elecciones competitivas son, antes que un genuino bien, un mal necesario, y deben ser reemplazadas hasta donde sea posible por la discusión ciudadana orientada al consenso (Cunningham, 2002).

El participacionismo contemporáneo debe mucho a la tradición republicana –especialmente a la denominada desarrollista, donde se toma como ideal de la política a la antigua polis griega y se considera a la participación como un fin en sí mismo– que articuló una forma de comprender la libertad que la vincula inexorablemente al autogobierno y al bien común. Sin embargo, algunos defensores del republicanismo contemporáneo se distancian de la idea de considerar a la participación política como un fin en sí mismo (sólo aceptan su valor como medio para favorecer la libertad como no dominación) y se distancian del participacionismo al que consideran una forma de populismo: la democracia directa o plebiscitaria es considerada peligrosa y conducente hacia la tiranía de la mayoría (Pettit, 1999).

Pero, la obra fundamental de Rousseau, *El contrato social* (1762), resulta ser la fuente más citada por quienes intentan construir un modelo de democracia participativa inspirado en una visión del vínculo entre individuo, Estado y sociedad civil contrapuesto al que presenta el liberalismo (Rousseau, 1993).

En este modelo, los ciudadanos están obligados a obedecer un sistema de leyes y regulaciones sobre la base de un acuerdo mutuamente alcanzado porque únicamente pueden ser obligados a cumplir con el derecho que se han impuesto a sí mismos con el bien común en mente. La obligación libremente aceptada por el cuerpo de ciudadanos, actuando como un todo, con el bien de la comunidad como eje, es, desde el participacionismo, lo que constituye el fundamento del “derecho político” (Held, 2006).

Una de las implicancias más problemáticas de esta articulación entre libertad y obligación política es que, desde la perspectiva rousseauiana, los hombres pueden ser forzados a ser libres: si el individuo tiene una voluntad particular contraria a la voluntad general puede ser forzado a obedecer la segunda por el cuerpo político. En tal caso, si bien se le niega la libertad de perseguir sus intereses particulares, puede decirse que, como ciudadano, su libertad ha aumentado (Cunningham 2002).

El valor que Rousseau asigna a la participación, como condición esencial de la libertad, se basa en una visión anti-hobbesiana de la naturaleza humana: una comunidad libre de iguales es posible en tanto los seres humanos sean naturalmente buenos, es decir, originalmente inocentes y aptos para la virtud, lo que implica considerarlos capaces de razonar, motivarse y actuar orientados

hacia el bien común. Si el ideal es humanamente posible, entonces debemos encontrar fórmulas institucionales para hacerlo viable. Para lograr este objetivo, Rousseau promueve un sistema de democracia directa, donde los ciudadanos puedan proclamar las leyes reunidos en asambleas legislativas y es naturalmente hostil a los sistemas representativos, a los que considera formas de sujeción, que hacen a los ciudadanos verdaderos esclavos (Cohen, 2010).

En las sociedades contemporáneas, donde por razones de escala la democracia directa –aún en el caso de considerarse deseable– no es, en general, viable, los partidarios de la concepción participativa suelen insistir en que los órganos estatales de decisión política son meros instrumentos administrativos (y no estrictamente “representantes”) destinados a hacer efectivos los verdaderos deseos de los ciudadanos, que no son sus preferencias “pre-políticas”, sino aquéllas formadas en los ámbitos de participación, a los que se ve como necesario expandir. La participación política permite, además, arribar a resultados más igualitarios de justicia social, en tanto los individuos involucrados en una ciudadanía activa son más proclives a abandonar lo que Macpherson denomina “individualismo posesivo”, orientándose hacia valores más altruistas y comunitarios (Pateman, 1985).

El participacionista adopta una perspectiva de continuidad al concebir la relación democrática entre gobernantes y gobernados. El Estado y la sociedad civil no constituyen distintas entidades, separadas por un criterio claro de demarcación. Su principal foco de interés es promover y expandir la democracia (es decir, las diversas formas de participación) fuera del dominio de las instituciones formales de gobierno y hacia los distintos ámbitos que conforman la sociedad civil: lugares de trabajo, vecindarios, familia, instituciones educativas, grupos de interés, etc (Cunningham 2002).

Un reto para el participacionismo contemporáneo lo constituye que, contra las críticas del minimalismo y de la teoría de la elección social, necesita presuponer alguna forma de bien común que permita identificar los verdaderos intereses del pueblo y que, se supone, están en condiciones de descubrir los ciudadanos a través de la participación política.

Intentando resolver este problema, Benjamín Barber presenta un modelo de “democracia fuerte”, que afirma la compatibilidad entre el modelo participacionista y la diversidad de voces e intereses. Para este autor, todas las formas de democracia estarían sustentadas en una idea de consenso, pero mientras que la democracia representativa parte de un supuesto contractual de individuos puramente autointeresados (lo que favorece la pasividad política e impide que podamos hablar con sentido de bien común), y la democracia “unitaria” presupone un consenso en torno a los valores sustantivos de una comunidad (lo que implica una sumisión inaceptable del individuo al grupo), la democracia fuerte se orienta a lo que se denomina “consenso creativo”, que surge del involucramiento del individuo en espacios comunes: conversaciones, decisiones y trabajos comunes. Las divergencias de opiniones de intereses no son eliminadas del modelo sino vistas como problemas a los que debe orientarse la búsqueda del consenso creativo (Barber, 1984).

La sociedad civil es considerada por Barber como un ámbito de vecindad para los ciudadanos, en cuanto constituye un dominio entre el gobierno y el mercado. Lo que se postula es que la sociedad civil constituya un verdadero lugar para todos, un ámbito público y libre (no coerci-

tivo). Una nación libre depende de que sus libertades no presenten exclusivamente la forma de instituciones gubernamentales ni de mercados comerciales sino de su efectiva realización en una sociedad civil vibrante y pluralista. Este dominio se define por sus diversas comunidades cívicas (por eso es, en esencia, pluralista) que son asociaciones abiertas e igualitarias y están llamadas a la participación voluntaria (Barber, 2000).

2.4. La concepción pluralista

A grandes rasgos, “pluralismo” tiene, en la teoría democrática, un sentido opuesto a “monismo”: se trata de la tesis de que la democracia se caracteriza por la ausencia de un único centro de poder. La concepción pluralista de la democracia, dominante en la ciencia política norteamericana a partir de los años 50s, se compone de dos elementos, uno explicativo y otro normativo.

El componente explicativo es la creencia de que, tal como existen muchas formas de vida perseguibles y aproximaciones al conocimiento, hay una pluralidad de centros de poder en la sociedad, y que estas condiciones sólo se verifican bajo la democracia y las instituciones liberales. Así, las democracias liberales son consideradas como poliarquías con múltiples centros de poder y coaliciones de intereses.

El elemento normativo consiste en la afirmación de que las consecuencias en términos de diversidad que arroja la democracia liberal, que refieren sobre todo al gobierno de diversas minorías, son beneficiosas para la sociedad, y por ende corresponde promover el diseño de soluciones constitucionales que las potencien. Si bien es posible en teoría adoptar las tesis explicativas y dejar de lado las normativas y viceversa, en la práctica los pluralistas defienden los dos tipos de posiciones (Dryzek; Dunleavy 2009).

Tal como fue desarrollada originalmente por Truman y Dahl, la teoría pluralista clásica se basa en investigaciones empíricas (sobre el comportamiento observable de los actores sociales) vinculadas a la distribución del poder en las democracias occidentales. El método consiste en determinar, para cada decisión, cuáles son los actores sociales que proponen las alternativas de acción que luego son aprobadas, quienes vetan alternativas propuestas por otros, y aquellos que formulan propuestas que finalmente resultan rechazadas. De acuerdo con la visión pluralista, en la democracia el poder se distribuye de una forma no jerárquica y competitiva entre grupos de interés (sindicatos, grupos étnicos, partidos políticos). Para el pluralismo una mayoría aritmética (por ejemplo el partido más votado en una elección) no es lo que determina los resultados políticos, lo que los distintos grupos de interés obtienen de las decisiones colectivas. Las decisiones democráticas resultan de la mediación del gobierno entre las demandas competitivas de los distintos grupos, que obtienen satisfacción (como es obvio, a menudo parcial) de sus intereses (Held, 2006).

Para Dahl, la poliarquía, que es indispensable para la democracia en gran escala de los Estados contemporáneos, se distingue por dos características fundamentales: la extensión de la ciudadanía a una proporción muy alta de adultos y el derecho de éstos a oponerse a los funcionarios

y lograr a través del voto que dejen sus cargos. Dahl presenta una lista de instituciones que funcionan como requisitos fundamentales para determinar si nos encontramos ante un gobierno poliárquico: funcionarios electos, elecciones libres e imparciales, sufragio inclusivo, derecho a ocupar cargos públicos, libertad de expresión, variedad de fuentes de información y autonomía asociativa.

Tales instituciones deben ser efectivas y no meramente nominales, y su vigencia en los distintos países es cuestión de grado: es típico que los demócratas que habitan en países gobernados por regímenes autoritarios alberguen la esperanza de alcanzar el umbral de poliarquía y que aquellos que viven hace mucho tiempo bajo este tipo de régimen opinen que no es suficientemente democrático. Pero, en opinión de Dahl, ningún país ha trascendido la poliarquía y alcanzado una forma superior de democracia.

Es claro que las instituciones de la poliarquía no incentivan altos niveles de participación ni un fuerte compromiso emotivo de los ciudadanos con las decisiones políticas, como podían hacerlos las democracias directas de la antigüedad o promueven los defensores de modelos más “robustos”. Sin embargo, la capacidad de los ciudadanos para impedir mediante el voto la reelección de los funcionarios constituye, para el pluralismo, un arma poderosa y con frecuencia permite impedir que se aprueben medidas inaceptables para un gran número de ciudadanos (Dahl, 1992).

Se han realizado diversas objeciones al pluralismo clásico, la mayoría de las cuales se centran en que constituye un enfoque inadecuado sobre la naturaleza y la distribución del poder. Aún cuando se acepte la tesis de que existen varios centros de poder, ello no constituye ninguna garantía de que el gobierno los tendrá en cuenta a todos por igual; que hará algo más que comunicarse con los líderes de los distintos centros; que será susceptible de dejarse influenciar por los que no ocupan las posiciones más elevadas; que actuará efectivamente sobre los asuntos que están en discusión. Por otra parte, la presencia de distintos centros de poder es a menudo compatible con severas desigualdades (de renta, recursos, capacidades, etc.), que afectan drásticamente las posibilidades de movilización efectiva de los menos aventajados para la persecución de sus intereses (Held, 2006).

Una crítica más básica se centra en la concepción unidimensional que utilizan los pluralistas para medir la distribución del poder en las sociedades democráticas. El tomar como poder solo la posibilidad efectiva, marcada por signos de comportamiento externo, de un grupo de imponer su voluntad sobre otro, encubre la presencia de modos mucho más sutiles de imposición, que deberían ser también considerados poder como el control de la agenda y la no toma de decisiones, que pueden determinar que todo el sistema democrático esté orientado a favorecer sistemáticamente a algunos grupos en detrimento de otros (Lukes 2005).

2.5. La concepción deliberativa

Aunque la idea de asociar a la deliberación –entendida como una forma particular de comunicación que requiere dar buenas razones y reflexionar sobre las razones dadas por otros– con la

democracia es tan vieja como la emergencia de esa forma de gobierno (en la Grecia clásica, por ejemplo, las decisiones involucraban no sólo votación sino también vigorosos debates) y tiene, a partir de su renacimiento moderno (como ideal de legitimación del Estado), importantes precursores no solo liberales (como J. Stuart Mill) sino también conservadores (como Edmund Burke), es a fines de la década de 1980⁶ y sobre todo en la siguiente, que se plantea explícitamente la democracia deliberativa como ideal regulativo de las instituciones democráticas.

La importancia que adquirió la propuesta fue tan significativa que algunos autores hablan de un “giro deliberativo” (Dryzek; Dunleavy 2010) en la teoría democrática a partir de los años 90, donde filósofos del peso de Habermas (Habermas 1998) y Rawls (Rawls, 1997-2-) se consideraron a sí mismos como demócratas deliberativistas, se generó una vasta bibliografía donde se han propuesto y discutido diferentes versiones de la concepción y planteado numerosas propuestas institucionales inspiradas en ella⁷, no sólo en el ámbito anglosajón u occidental, sino hasta en países abiertamente no democráticos (en el sentido liberal del término) como China (Lieb; He, 2006).

En una definición muy general (pues las diferencias entre las distintas concepciones son importantes), puede decirse que la democracia deliberativa es la idea de que la legitimidad de las decisiones colectivas democráticas surge de la deliberación pública de los ciudadanos. Se trata de una propuesta que evoca las aspiraciones de legislación racional, participación en política y autogobierno cívico y refiere, asimismo, a un ideal de autonomía política basado en el razonamiento práctico de los ciudadanos (Bohman; Reg, 1997).

El giro deliberativo no supone tan sólo vincular a la legitimidad democrática con la oportunidad de deliberación efectiva de los participantes en la decisión colectiva. Significa afirmar algo más: que la esencia misma de la democracia radica en la deliberación y no en la votación, la agregación de intereses, los derechos constitucionales o el propio autogobierno colectivo. Como proceso social, la deliberación se concibe distinta de otras formas de comunicación, en tanto supone persuasión antes que coerción o manipulación e implica incorporar un componente reflexivo a las decisiones colectivas, que permite hablar de una democracia “más auténtica”, donde el grado de control del ciudadano competente es sustantivo antes que simbólico (Dryzek, 2002).

Sea valorada por razones intrínsecas (por considerarse ella misma parte del bien común), o instrumentales (por su aptitud para favorecer el consenso, la búsqueda de la verdad o la consciencia política), la deliberación tiene, en el mundo de la política real, no sólo beneficios sino también costos: pérdida de tiempo, indecisión, estancamiento en situaciones en que se necesitan cambios urgentes, falta de equidad en el control de la agenda. Por tanto, no puede ser considerada un bien incondicional en todas partes y en cualquier circunstancia, lo que deja abierta la interrogante sobre las condiciones en que resulta efectivamente deseable (Shapiro, 2003).

⁶ El término fue utilizado por primera vez por Joseph Bessette en 1980.

⁷ Tales como “encuestas deliberativas”, “día de la deliberación”, “jurados deliberativos”, “cuerpos deliberativos con financiamiento público, en los partidos políticos y la sociedad civil”, diversos mecanismos de implementación tecnológica para permitir la comunicación entre ciudadanos y decisores, y otras propuestas vinculadas a la educación cívica (Held, 2006; Ackerman; Fishkin, 2003).

Un rasgo común a todas las visiones de la democracia deliberativa es un supuesto sobre la agencia individual: la capacidad de reflexionar de las personas sobre las propias preferencias, valores y juicios a la luz de su participación en el diálogo político con otros individuos. Al hacer esta afirmación, el deliberativismo desafía los supuestos de motivación individual de todas las teorías clásicas del Estado democrático (liberal, pluralista, elitista, marxista) (Dryzek; Dunleavy, 2009).

El punto de partida del deliberativismo es, en términos de Elster, una objeción contra la visión de la política que subyace a la teoría de la elección social (que resulta el denominador común de varias teorías sobre la democracia como el elitismo competitivo, el pluralismo o el liberalismo en sus variantes clásicas). El cuestionamiento consiste, básicamente, en que dicha teoría involucra una confusión entre el comportamiento que es apropiado para el mercado y aquél que es necesario para la decisión colectiva (ámbito que el autor denomina “el foro”). La noción de la soberanía del consumidor puede ser aceptable porque requiere elegir entre cursos de acción que —se supone, aunque esto también puede ser discutido— solo lo afectan a él. En las situaciones de elección política, en cambio, se pide al ciudadano que exprese preferencias sobre cursos de acción que difieren también en cómo afectarán a otras personas. No hay, entonces, justificación para postular una soberanía del ciudadano similar a la del consumidor, en tanto las demás personas pueden legítimamente objetar cualquier instancia de elección social que sea gobernada por preferencias defectivas por distintos factores, por no responder a los requerimientos de lo que propiamente hay que decidir (Elster, 1997).

Los mecanismos de elección social pueden ser aptos para resolver fallas de mercado que resulten de la soberanía del consumidor, pero, como forma de atender los intereses de todos, resultan inadecuados. La tarea de la política no es sólo eliminar la ineficiencia sino también hacer justicia, un propósito para el cual la mera agregación de preferencias prepolíticas puede terminar siendo un medio equivocado y hasta incongruente.

Esto sugiere que los principios que deberían orientar a los ciudadanos en el foro han de ser diferentes de los principios que rigen en el mercado. Elster invoca, en tal sentido, una larga tradición, proveniente de la polis griega, que concibe a la política como una actividad abierta y pública, radicalmente diferente de la aislada y privada expresión de preferencias que se manifiesta al vender y comprar.

El teórico de la elección social podría argumentar que la única alternativa a la agregación de preferencias dadas es alguna clase de censura o paternalismo. Es decir, aceptar que parte de las preferencias que se traen a la vida política pueden ser “dañinas” (adaptativas, contraadaptativas, insinceras, manipuladas), pero añadir que cualquier mecanismo institucional que pretendiera eliminarlas podría ser utilizado para propósitos privados de individuos buscando poder. Ello supone que (i) la única alternativa a la agregación de preferencias dadas es la censura; (ii) que la censura es siempre objetable. Según Elster, la democracia deliberativa surge, en definitiva, como un desafío a la primera asunción, suponiendo que es posible —y deseable— la transformación de las preferencias a través de la discusión racional y pública (Elster, 1997).

Sin embargo, la realización del ideal deliberativo requiere no sólo que los individuos a la hora de involucrarse en los procesos políticos vayan más allá de los intereses privados del mercado y se orienten por los intereses públicos característicos del foro, sino también que la deliberación desde la perspectiva cívica, mejore la calidad de las decisiones colectivas, especialmente en lo relativo a los fines comunes (Bohman; Reg, 1997).

Tanto el elitismo competitivo schumpeteriano como el liberalismo clásico pueden prescindir de la idea de bien común como justificativos de la democracia pues no necesitan acudir a supuestos sobre su superioridad para obtener la corrección de las decisiones colectivas. Las tradiciones republicana y participativa intentan reconstruir una idea de bien común basada en la recuperación de la ciudadanía activa y participativa (aunque de modo pluralista y procedimental) y la promoción de la meta colectiva de minimizar la dominación.

La democracia deliberativa se ubica en este punto en una situación intermedia (y por ello mismo inestable) pues, si la política es concebida (en términos de Elster) como pública en naturaleza, es ineludible su conexión con un interés público que debería permitir a todos evaluar, desde una perspectiva ajena a los intereses de cada uno, las decisiones colectivas, aunque estas, necesariamente, favorecen específicamente a algunos individuos más o antes que a otros. Sin embargo, tal interés común no puede presuponerse en términos sustantivos (pues en tal caso la legitimación no sería el procedimiento sino un criterio de justicia sustancial independiente) y la deliberación por sí misma no parece asegurar que pueda ser alcanzado.

Las respuestas deliberativistas a este problema son muy diversas.

Algunos autores, siguiendo a Habermas y Rawls, se ubican en la construcción de modelos de racionalidad deliberativa destinados a producir un discurso orientado hacia el consenso. En esta perspectiva se ubica Joshua Cohen (Cohen, 1997) quien presenta una concepción formal a partir de un esquema ideal de deliberación al que denomina “procedimiento deliberativo ideal”, planteado para funcionar como un modelo para las instituciones reales, según el cual los resultados de los procesos de decisión colectiva son legítimos si y solo si podrían haber sido el objeto de un libre y razonado acuerdo entre iguales (el acuerdo hipotético bajo condiciones ideales define la mejor solución posible).

Otros como David Estlund afirman la inadecuación de los procedimientos ideales de deliberación si se plantea (como parece requerir la analogía contractualista) que sus resultados conforman la verdad en términos de corrección y justicia. Para Estlund, los deliberativistas deben recurrir a estándares independientes, presupuestos por la propia idea de juicios cognitivos (objetivos). Una situación de deliberación puede ser planteada como una situación epistémica ideal para cuyos integrantes existen hechos independientes relevantes acerca de lo que debería hacerse y, en consecuencia, incluso la deliberación ideal (epistémica) podría equivocarse (Estlund, 1997).

Para otra de las propuestas más influyentes, la de Gutman y Thompson si bien la democracia deliberativa debe consistir en una serie de principios destinados a establecer términos equitativos de cooperación en una sociedad democrática, la determinación de tales principios no puede

hacerse sobre una base puramente procedimental sino que también deben incorporarse principios sustantivos (como la reciprocidad, el respeto mutuo o la propia equidad). El valor de tales principios no tiene relación con la posibilidad de un consenso hipotético (aunque sí con el hecho de que predispongan a los ciudadanos a la búsqueda del consenso real, lo que mejora la calidad del disenso) ni con la adecuación epistémica de los resultados de las decisiones colectivas que posibiliten, sino que se sustenta en su aptitud para habilitar a los ciudadanos a convivir de modo constructivo con el desacuerdo moral característico de las sociedades contemporáneas (Gutman; Thompson, 1996).

3. Concepciones antinormativas

3.1 La concepción minimalista

La idea de que la democracia es exclusivamente el sistema donde los gobernantes son seleccionados por elecciones competitivas fue defendida en la clásica obra de Schumpeter *Capitalism, Socialism and Democracy*. Una idea similar, basada en que la democracia es el sistema que posibilita la sustitución de los gobernantes sin violencia fue presentada también por Popper (Popper, 2006). Actualmente, una posición similar es sostenida por autores como Posner y Przeworski.

El punto de partida común a los distintos minimalismos es el carácter insatisfactorio de la totalidad de los intentos de caracterizar la idea de bien común. Schumpeter y Popper tienen en mente a las concepciones “populistas” –especialmente, distintas variantes del utilitarismo– en tanto Posner y Przeworski argumentan contra las concepciones contemporáneas que intentan re-flojar la idea de bien común, el participacionismo y el deliberativismo.

De acuerdo con las concepciones minimalistas, lo que hace que un sistema político sea una democracia es el cumplimiento de dos condiciones: i) que los gobernantes sean electos y ii) que puedan ser sustituidos por otros.

Cuestionar la suficiencia de tales condiciones implica, para el minimalismo, asumir la existencia de una armonía básica de intereses subyacente en la sociedad: un bien común que puede ser descubierto y sobre el que se puede acordar por deliberación racional, que puede ser concebido como la visión de la mayoría informada. Desde una visión consensualista de la sociedad, el hecho de que los gobernantes sean electos y luego removidos puede resultar, por sí sola, de escasa significación. El problema es que la visión “idílica” es falsa, por cuanto las sociedades contemporáneas están marcadas por un arraigado conflicto económico, moral y cultural. Aún cuando pueda ser moderado por la discusión pública de las razones técnicas y valorativas para adoptar ciertos cursos de acción colectiva, la realidad es que una vez agotados los argumentos y debates, el conflicto tiende a persistir. Y ante este problema, la deliberación no tiene un resultado unívoco pues bien puede ocurrir que exacerbe el conflicto en lugar de atenuarlo (Przeworski, 2003).

Al presentar su modelo de democracia, Schumpeter pretendió que su desarrollo fuese enten-

dido en términos realistas, es decir, como una explicación –libre de la excesiva especulación e introducción de arbitrarios postulados normativos que, según él, caracterizaban a la teoría previa– de cómo la democracia funciona en el mundo real.

Sin embargo, su pretensión de haber elaborado una teoría puramente empírica no puede ser aceptada sino críticamente, pues su trabajo –parte de un proyecto más amplio que examina la imposición del socialismo sobre el capitalismo en Occidente– tiene claras implicancias normativas, en tanto argumenta que la democracia formal, que restringe la participación de los ciudadanos a la selección de las élites, es altamente deseable y que los modelos de democracia basados en una concepción más ambiciosa de la igualdad política resultan peligrosos (Held, 2006; Christiano, 2006).

La tesis de Schumpeter de que “las democracias son como deben ser” se contrapone a lo que denomina como “teoría clásica de la democracia” (que identifica principalmente, aunque no en forma exclusiva, con el utilitarismo) y sintetiza en la siguiente definición: “el método democrático es aquél sistema institucional de gestación de las decisiones política que realiza el bien común dejando al pueblo decidir por sí mismo las cuestiones en litigio mediante la elección de los individuo que han de congregarse para llevar a cabo su voluntad” (Schumpeter, 1996: 346)

El supuesto central de esta idea sería la existencia del bien común como eje de la decisión política, fácil de definir y demostrable por la argumentación racional. La existencia del bien común debería implicar respuestas definidas a todas las cuestiones sociales, en las que todo el mundo tiene que estar de acuerdo. Habría, por tanto, una voluntad común del pueblo (la voluntad de todos los individuos con uso de razón) que se correspondería con el bien, el interés o el bienestar común. Lo único que, en el modelo populista, puede explicar la discrepancia racional y sincera (es decir, dejando de lado los casos de estupidez y de intereses espurios) es la una diferencia de opinión sobre la vía más directa para que llegar a la meta común (de casi todos).

Esta visión idílica es, para Schumpeter, refutable con facilidad.

En primer lugar, no hay tal cosa como el “bien común”, en el que todo el mundo esté de acuerdo o pueda estarlo en virtud de una argumentación racional. Ello se debe, principalmente, a que para los distintos individuos y grupos el bien común significa cosas diferentes: los valores últimos están más allá de la mera lógica y, aunque en algunos casos pueden alcanzarse acuerdos sobre ellos, en muchos otros la discrepancia es imposible de erradicar.

En segundo lugar, aun cuando resultase aceptable para todos un bien común suficientemente definido –como, por ejemplo, sería aceptable el principio de utilidad si todos los ciudadanos se convirtieran en utilitaristas– esto no permitiría derivar del mismo respuestas definidas para los problemas singulares (puede pensarse, por ejemplo, en las dificultades para medir la satisfacción de necesidades). Para utilizar un ejemplo recurrente en nuestras sociedades contemporáneas: la protección de la salud puede ser deseada por todos, inclusive de la “salud reproductiva”. Sin embargo, sigue siendo una cuestión abierta si el aborto debe ser legalmente permitido y bajo qué circunstancias (Schumpeter, 1996).

La teoría alternativa de Schumpeter define a la democracia del siguiente modo: “método de-

mocrático es aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo” (Schumpeter, 1996:343).

Para el minimalismo cualquier concepción normativa –y como tal hay que considerar a cualquiera que defina por “democracia” algo más que “gobierno sujeto al control electoral”– resulta utópica. Pero lo malo, en opinión de Posner, es que no se trata de la clase de utopía con el mérito de abrir la mente de las personas a posibilidades que, aunque inviables en el corto plazo, puedan servir como base de futuras reformas. Al definir la democracia en términos exaltados y al mismo tiempo irrealizables, que no describen adecuadamente a los sistemas democráticos reales, sin explicar de modo realista como podrían éstos ser reformados, la concepción normativa es fuente de desilusión con el presente (y con cualquier estado de cosas imaginable, según parámetros realistas) y del atractivo de posturas distópicas, amen de abrir el camino a métodos no democráticos como el gobierno de los jueces y los burócratas, todo ello bajo la tutela de los profesores de teoría política (Posner, 2003).

3. 2. La concepción agonística

La concepción agonística (o “pluralismo radical” como también se le conoce), desarrollada por Chantal Mouffe, Ernesto Laclau y William Connolly entre otros, es un intento, desde una perspectiva radical (influenciada tanto por el marxismo como por el pensamiento posmoderno), de presentar una comprensión de la democracia, antinormativa y centrada en el conflicto.

El concepto de *agon* (lucha) llegó desde la antigüedad griega a la tradición anglosajona, a partir de la influencia directa de Hannah Arendt y Michel Foucault, quienes acudieron a la idea de agonismo para conceptualizar las condiciones y posibilidades de la libertad política (Kalyvas, 2009). En el debate contemporáneo sobre la significación normativa de la democracia, el pluralismo radical acude a dicha idea para sustentar un vocabulario alternativo al de la deliberación y la racionalidad comunicativa. Enfrentados a las tendencias consensualistas, los agonistas destacan la inevitabilidad del conflicto, además de su importancia para el sustento de la política democrática y subrayan la importancia de algunos elementos no tenidos en cuenta por los enfoques racionalistas: afectivos, estratégicos y estéticos.

Un núcleo común a todos los pluralistas radicales es, pues, su rechazo a la concepción deliberativa de la democracia, a la que atribuyen el intento de despolitizar el conflicto social, al presentarlo en términos de consenso anticipado o contrafáctico. Mientras que la legitimidad deliberativa dependería de principios metapolíticos procedimentales, que apelan al ideal de consenso, para los agonistas la contestabilidad democrática es, típicamente, radical por completo, en tanto abarca todo aquello que refiere a la vida política, incluidos los principios y procedimientos (Schaap, 2009).

El agonismo pragmático tiene un antecedente directo en el modo como Claude Lefort con-

cibe el poder en una sociedad democrática. Para Lefort, el poder democrático es un poder vacío porque, en última instancia, no puede ser llenado por nadie (*le lieu vide du pouvoir*). Lo distintivo de la democracia es una suerte de ausencia de corporalidad: a diferencia de otros sistemas políticos (como la monarquía, donde el poder se corporiza en un Rey), una democracia representa la fuente de legitimidad en sí misma. La fuente de poder es un “pueblo”, una entidad abstracta carente por completo de corporalidad. Como ningún cuerpo político real puede corresponder a ese nombre, la fuente de poder se mantiene en todo momento simbólica. Esto tiene como consecuencia que una sociedad democrática es aquella donde, en tanto se invoca la idea de legitimidad al tiempo que permanece indeterminado el sujeto del poder, existe un debate interminable acerca de lo que es legítimo y lo que no lo es (Lefort, 2004).

En *The democratic paradox*, Mouffe utiliza la idea de Claude Lefort de que la transformación que hizo posible la democracia moderna es la disolución de las señales de certeza, para argumentar que la moderna sociedad democrática se caracteriza por la radical indeterminación del poder, el derecho y la experiencia cognoscitiva. La consecuencia es una novedosa trama simbólica, caracterizada por la imposibilidad de proveer cualquier garantía final de legitimación.

La democracia moderna se compone, de acuerdo con esta autora, no de una única tradición sino de dos diferentes, que se encuentran en tensión: por un lado, la liberal constituida por el estado de derecho, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual; por otro lado, la herencia democrática cuyas principales ideas son la igualdad, la identidad entre gobernantes y gobernados y la soberanía popular. El punto crucial es que no hay una relación necesaria entre ambas tradiciones sino tan solo una articulación histórica y contingente (Mouffe, 2005).

4. ¿Es posible una justificación normativa?

Del repaso de las distintas concepciones, surge manifiesta la dificultad para cualquier propuesta de justificación del valor de la democracia. Ello por cuanto, al menos en la superficie de la discusión, parece ser que “democracia” significa diferentes cosas para los defensores de las concepciones alternativas y por lo tanto carece de sentido suponer que pueda encontrarse una especie de medida común para todas (Ovejero, 2009).

Una forma de superar este problema es, en mi opinión, plantearlo desde una perspectiva práctica ab initio, es decir, asumiendo que las sociedades, al igual que los individuos, enfrentan una exigencia originaria y permanente, de decidir qué deben de hacer, ante innumerables cursos de acción que aparecen en cualquier instante de tiempo cómo posibles aunque no necesariamente deseables.

Así, puede advertirse que todas las concepciones toman a la decisión por regla mayoritaria, cuyo sustrato es la igualdad política, como un valor que es condición necesaria de un sistema político democrático. Y todas –al menos las que se conciben como normativas– plantean que la regla mayoritaria no es suficiente y argumentan que otros valores –protección de derechos, participación popular, distribución del poder, deliberación pública– son también constitutivos. Incluso las

teorías que se conciben como antinormativas, presuponen que la posibilidad de decidir por regla mayoritaria, está al servicio de valores ulteriores: el recambio de gobernantes sin baño de sangre o la posibilidad de poner en escena los conflictos sociales.

Cabe concluir, entonces, que cualquier propuesta de ideal regulativo, debe presentar un argumento que justifique la compatibilidad de la decisión con regla mayoritaria con los demás valores que sostienen las concepciones alternativas, o mostrar como algunos de esos valores no son realmente relevantes, desde el punto de vista de la necesidad de decidir colectivamente. La construcción del ideal regulativo tendrá que dar cuenta, por tanto, de algunas intuiciones básicas que asociamos al concepto de democracia y que pueden considerarse “truismos” o verdades evidentes⁸: Primero: hay una autoridad específicamente democrática, es decir, la adopción de una decisión política por el procedimiento y las instituciones democráticas proporciona una razón específica, aunque, desde luego, no única ni absoluta, para su obligatoriedad. Segundo, la regla mayoritaria juega un papel constitutivo y, a la vez, necesariamente limitado, en el proceso de decisión política. Tercero, el intercambio de razones cumple un papel en la justificación de la decisión política. Cuarto: la adopción del método democrático no puede garantizar la justicia sustantiva de las decisiones, aunque tiene algún tipo de conexión con ella. Quinto: vivimos en sociedades donde el pluralismo moral constituye un *factum*, imposible de soslayar en cualquier abordaje no completamente idealizado de la decisión política: *realmente* tenemos ideas muy diferentes sobre lo que se debe hacer con el mundo social que habitamos. Sexto: ese mundo social es, en todos los aspectos relevantes, contingente; su cambio o conservación depende de decisiones colectivas que requieren ser justificadas.

Referencias bibliográficas

Ackerman, B.; Fishkin, J. (2003) “Deliberation Day”. En Fishkin, J.; Laslett, P. *Debating Deliberative Democracy*, Malden: Blackwell, p. 7-30.

Arneson, R.J. (2004) “Democracy is not intrinsically just”. En Dowding, K.; Goodin, R.; Pateman, C. *Justice and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press. p. 40-58.

Barber, B. (1984) *Strong Democracy, Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press. p. 320.

Barber, B. (2000) *Un lugar para todos. Como fortalecer la sociedad civil*. Barcelona: Paidós. p. 160.

Berlin, I. (2002) “Two Concepts of Liberty”. En Berlin, I. *Incorporating Four Essays on Liberty*. New York: Oxford University Press. p. 166-217.

⁸ Sobre la idea de “truismo”, como exigencia conceptual para la justificación de teorías sobre conceptos contestados, véase Shapiro, 2011.

Canovan, M. (2006) "The People". En Dryzek, J; Honig, B; Philipps, A. *The Oxford Handbook of Political Theory*. New York: Oxford University Press. p. 349-362.

Cohen, J. (1997) "Deliberation and Democratic Legitimacy". En Bohman, J; Regh, W. *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge: MIT Press. p. 67-91.

Cohen, J. (2009) "Reflections on Deliberative Democracy". En Christiano, T.; Christman, J. *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Malden: Wiley-Blackwell. p. 247-262.

Cohen, J. *Rousseau. (2010) A Free Community of Equals*, New York: Oxford University Press. p. 197.

Christiano, T. (2006) "Democracy". En Zalta E. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/2006/entries/democracy/>.

Christman, J.; Anderson, J. (2005) "Introduction". En Christman, J.; Anderson, J. *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press. p. 1-23.

Cunningham, F. (2002) *Theories of Democracy. A Critical Introduction*. New York: Routledge. p. 256.

Dahl, R. (1992) *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Paidós. p. 476.

Diamond, L. (2003) "Defining and Developing Democracy". En Dahl, R. Shapiro I. y Ce-hibub, J. A. *The Democracy Sourcebook*. Cambridge: MIT Press. p. 30-39.

Dowding, K. Goodin, R. y Pateman, C. (2004) *Justice and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 242.

Dowding, Keith (2004) "Are Democratic and Just Institutions the Same?". En Dowding, K. Goodin, R. y Pateman, C. *Justice and Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press. p. 24-39.

Dryzek, J. (2002) *Deliberative Democracy and Beyond. Liberal, Critics, Contestations*. New York: Oxford University Press. p. 208.

Dryzek, J.; Dunleavy, P. (2009) *Theories of The Democratic State*, New York: Palgrave Macmillan. p. 336.

Dunn, J. (2005) *Democracy. A History*, New York: Atlantic Monthly Press. p. 248.

Dworkin, R. (2003) *Virtud soberana*, Barcelona: Paidós. p. 532.

Elster, J. (1997) "The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theories". En Bohman, J.; Regh, W. *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge: MIT Press. p. 4-33.

Estlund, D. (1997) "The Significance of Public Deliberation". En Bohman, J.; Regh, W. *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge: MIT Press. p. 173-203.

Ferejohn, J. (1993) "Must preferences be respected in a democracy?". En Copp, D.; Hampton, J.; Roemer, J. *The Idea of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press. p. 231-241.

Forst, R. (2002) *Contexts of Justice, Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarism*, Berkeley: University of California Press. p. 385.

Gauss, G. F. (2003) *Contemporary Theories of Liberalism*, London: Sage Publications. p. 240.

- Gutman, A.; Thompson, D. (1996) *Democracy and Disagreement*, Cambridge: Belknap Press. p. 432.
- Habermas, J. (1997) "Popular Sovereignty as Procedure", En Bohman, J.; Rehg, W. *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge: MIT Press. p. 35-65.
- Habermas, J. (1998) *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, Madrid. p. 696.
- Held, D. (2006) *Models of Democracy*. Stanford: Stanford University Press. p. 400.
- Kalyvas, A. (2009) "The Democratic Narcissus: the Agonism of the Ancient Compared to that of the (Post) Moderns". En Schaap, A. *Law and Agonistic Politics*. Farham: Ashgate. p. 15-41.
- Keane, J. (2009) *The Life and Death of Democracy*. New York: Norton & Company. p. 992.
- Lefort, C. (2004) *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Rubí (Barcelona): Anthropos. p. 281
- Leib, E. J.; Baogang H.; (2006) *The Search for Deliberative Democracy in China*, New York: Palgrave Macmillan. p. 296.
- Lukes, S. (2004) *Power. A Radical View*, New York: Palgrave Macmillan. p. 200.
- Martí, J. L. (2006) *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*. Madrid: Marcial Pons. p. 364.
- Mouffe, C. (2009). *The Democratic Paradox*. London: Verso. p. 144.
- Pateman, C. (1970) *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 132.
- Ovejero, F. (2009) *Incluso en un pueblo de demonios*. Madrid: Katz. p. 357.
- Pettit, P. (1999) *Republicanism, Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós. p. 392.
- Popper, K. (2006) *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós. p. 704.
- Posner, R. (2003) *Law, Pragmatism and Democracy*. Cambridge: Harvard University Press. p. 416.
- Przeworski, A. (2003) "Minimalist Conception of Democracy: A Defense". En Dahl, R.; Shapiro I.; Cheibub, J. *The Democratic Sourcebook*. Cambridge: MIT Press. p. 12-17.
- Przeworski, A. (2010) *Democracy and the Limits of Self-Government*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 216.
- Rawls, J. (1997) *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, México, 1997. p. 549.
- Rawls, J. (1997) (2) "A Idea of Public Reason". En Bohman, J.; Rehg, W. *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge: MIT Press. p. 93-14.
- Rawls, J. (2002) *La Justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona: Paidós. p. 288.
- Rousseau, J. (1993) *El contrato social*. Barcelona: Altaya. p. 140.
- Schumpeter, J. (1996) *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Barcelona: Folio. p. 512.
- Sen, A. (2000) *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta. p. 504.

- Sen, A. (2009) *The Idea of Justice*, Cambridge: Cambridge: Belknap Harvard Press. p. 496.
- Schaap, A. (2009) "Introduction". En Schaap, A. *Law and Agonistic Politics*. Farham: Ashgate, Farham. p. 1-14.
- Shapiro, I. (2003) *The State of Democratic Theory*, Princenton: Princenton University Press. p. 200.
- Shapiro, S. (2011) *Legality*. New York: Belknap Press. p. 488.
- Sunstein, C. (1997) "Preferences and Politics". En Goodin, R; Pettit, P. *Contemporary Political Philophy. An Anthology*. Camberra: Blackwell. p. 156-173.
- Talisse, R. (2005) *Democracy After Liberalism: Pragmatism and Deliberative Politics*, New York: Routledge. p. 176.
- Tocqueville, A. (1969) *Democracy in America*, New York: Harper and Row. p. 778.