



Robert Paul Wolff

**EN DEFENSA
DEL ANARQUISMO**

Crítica de la democracia representativa

El clásico de la filosofía política sobre las contradicciones de la democracia representativa.

En 1970, Robert Paul Wolff publicó este breve texto en el que se posicionaba claramente a favor de la escuela del anarquismo filosófico. Se basaba, para ello, en la imposibilidad de conjugar una plena autonomía individual con una autoridad estatal legítimamente moral. El libro vendió más de doscientos mil ejemplares de la primera tirada, y se convirtió rápidamente en un libro de referencia.

Wolff no duda en arremeter contra la democracia liberal representativa, que le parece una solución insuficiente –ya que nunca representa la voluntad de toda la población– al conflicto entre autoridad y autonomía, y aboga por una participación directa de los ciudadanos en las decisiones políticas que culmine idealmente en una unanimidad consensuada. Solo así el poder de los estados sobre los ciudadanos llegaría a ser legítimo. Ante la alienación de nuestra autonomía individual y el colapso de la legitimidad del Estado, Wolff propone que nos entreguemos al anarquismo en lugar de sacrificar nuestros deseos políticos personales.

La crítica ha dicho:

«Un profundo y provocador debate sobre uno de los temas fundamentales de la filosofía política, escrito con precisión y franqueza, en un estilo que me parece cautivador. Es un libro muy útil y bueno».

Carl Cohen, autor de
Comunismo, fascismo y democracia

«Una provocadora e interesante introducción a cuestiones actuales de legitimidad política, consenso, democracia deliberativa, la base de la regla de la mayoría, colectivos obreros, etc., que han apoyado teóricos políticos contemporáneos».

Georgia Warnke, autora de
Justicia e interpretación

En defensa del



NARR QUIS MO

*Crítica de la
democracia
representativa*

ROBERT PAUL WOLFF taurus 

Robert Paul Wolff

EN DEFENSA DEL ANARQUISMO

Crítica de la democracia representativa

Título original: *In Defense of Anarchism*

Primera edición: octubre de 2023

Traducción y prólogo de Borja Barragué

Diseño de portada original: Penguin Random House

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

- Prólogo a la edición en castellano: ¿EL ANARQUISMO, HA CAMBIADO DE BANDO? Borja Barragué
- Prólogo a la edición de 1998
- Prólogo a la edición original

EL CONFLICTO ENTRE AUTORIDAD Y AUTONOMÍA

- 1. El concepto de autoridad
- 2. El concepto de autonomía
- 3. El conflicto entre autoridad y autonomía

LA SOLUCIÓN DE LA DEMOCRACIA CLÁSICA

- 1. La democracia es la única solución posible
- 2. Democracia directa unánime
- 3. Democracia representativa
- Apéndice: Una propuesta de democracia directa instantánea
- 4. Democracia mayoritaria
- Apéndice: La irracionalidad de la regla de la mayoría

MÁS ALLÁ DE ESTADO LEGÍTIMO

- 1. En busca del Estado legítimo
- 2. Bosquejo utópico de un mundo sin estados

ACERCA DEL AUTOR

Prólogo a la edición en castellano

¿EL ANARQUISMO, HA CAMBIADO DE BANDO?

Borja Barragué¹

El libro que tienes entre las manos, querido lector, es una defensa del anarquismo. Definido de la manera más concisa posible, el anarquismo es la filosofía política que afirma que no tenemos buenas razones para aceptar ni la autoridad ni ninguna forma coercitiva de gobierno. Sin embargo, esta definición no es demasiado informativa, porque la autoridad legítima puede discutirse de muchas formas. Me explico.

1 Borja Barragué es profesor de Filosofía jurídica y política en la UNED. (*N. del E.*).

El jueves 9 de junio de 2022, Bennie Thompson, el congresista del Partido Demócrata estadounidense responsable de dirigir la comisión que investiga el asalto al Capitolio, comenzó su intervención sin ninguna perífrasis: «El 6 de enero fue la culminación de un intento de golpe de Estado de Donald Trump». La comisión presentó una montaña de pruebas acerca de la maquinación del expresidente para subvertir el funcionamiento de la democracia y mantenerse en el poder, a pesar de haber perdido las elecciones, mediante un golpe de Estado. Una maquinación basada en el relato de que las élites de Washington le habían robado las elecciones al pueblo (llano) estadounidense.

Sin necesidad de salir de España, el 17 de noviembre de 2018 Santiago Abascal, el líder del partido político Vox, publicó un tuit en su cuenta en el que afirmaba que «si ser antisistema es oponerse a ese sistema en el que os repartís los papeles desde hace 40 años [...] pues seremos orgullosamente antisistema». Al igual que Trump, Abascal se presenta asiduamente como el legítimo representante del pueblo español, al que, durante los últimos cuarenta años, las élites del bipartidismo gobernante le han robado las ilusiones y la cartera. ¿Qué está ocurriendo? ¿No era el antisistema un discurso cuyo patrimonio pertenecía en exclusiva a la izquierda? ¿Acaso el anarquismo ha cambiado de bando?

En realidad, no. Sin necesidad de entrar en profundidades historiográficas, casi desde sus orígenes existen dos grandes corrientes del anarquismo: la comunitaria y la individualista. Esta última, a la que en el mundo anglosajón hoy es habitual referirse como «libertarianismo»², surge a mediados del siglo XIX, con la publicación en 1845 [1844] de un libro muy poco conocido en España escrito por un autor igualmente desconocido: *El único y su propiedad*, de Max Stirner³. La obra de Stirner inaugura la corriente del anarquismo egoísta o individualista, donde los individuos rechazan no solo la deseabilidad de las grandes ideologías y del Estado, sino incluso de la vida en sociedad. En la segunda parte de *El único y su propiedad*, Stirner establece una analogía entre las relaciones sociedad-individuo y madre-

² El término “libertariano” es una posible traducción del término Libertarian, utilizado por el “Libertarian Party” norteamericano, aunque cada vez más se utiliza “libertario” en lugar de libertariano. El término, fue “robado” por Murray Rothbard para su libro *The Betrayal of American Right*, ya que su origen está en el anarquista francés Joseph Déjacque como sinónimo de anarquista, y muestra la falta de ética del neoliberalismo y su afán de disfrazarse para confundir a la población, (de forma similar a como hizo el “nacional–socialismo”, del cual no anda muy lejos ideológicamente). Es de agradecer que en la traducción del libro, se haya utilizado el término libertariano, en vez de libertario para designar al ultraliberalismo, el cual sólo copia la epidermis del antiautoritarismo, pues no solo no está contra el poder, sino exclusivamente contra “el Estado”, en concreto el del bienestar, porque éste, como vulgarmente se dice, “coarta su libertad de explotar a los demás”. [N. e. d.]

³ Véanse, entre otras, Max Stirner, *El único y su propiedad*, Barcelona, Mateu, 1970, trad. de Eduardo Subirats, y *El único y su propiedad*, Madrid, Valdemar, 2013, trad. de José Rafael Hernández Arias.

hijo: así como el niño va separándose de su madre a medida que crece, también debe hacerlo el individuo de la sociedad a medida que madura. La analogía de Stirner funciona invirtiendo la teoría del contrato social, porque Stirner toma la sociedad como el estado de naturaleza, cuyos defectos y disfunciones el individuo irá comprendiendo a medida que se desarrolla, hasta terminar repudiándola por completo en favor de ambientes y formas de vida menos atosigantes⁴. En su versión libertaria contemporánea, este anarcoindividualismo se institucionaliza a través del sistema de libre mercado, donde individuos autónomos y racionales forjan interacciones voluntarias al servicio de sus intereses egoístas y al margen de toda autoridad.

Pierre-Joseph Proudhon, el primer filósofo político que definió su pensamiento como «anarquista», fundó también a mediados del siglo XIX la corriente comunitarista, en la que el anarquismo se relaciona con el cooperativismo, la autogestión, la asociación libre y el contractualismo voluntario⁵. En la visión de Proudhon –y después de él de Bakunin, Kropotkin o incluso Tolstói–, la sociedad debía regirse por la actuación espontánea de las fuerzas sociales, sin Gobierno ni coacción de ningún tipo. Si hubiera unanimidad entre los individuos en cuanto a los fines de la

4 «Max Stirner», entrada en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <<https://plato.stanford.edu/entries/max-stirner/>>.

5 Pierre-Joseph Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, Barcelona, Tusquets, 1975, trad. de Rafael García Ormaechea.

sociedad, no habría necesidad de establecer ningún Gobierno ni autoridad a la que prometer obediencia. Las ideas de la unanimidad y el máximo consenso se vinculan con la noción comunitarista de anarquismo, que se institucionaliza por medio del asociacionismo voluntario, donde individuos autónomos y cooperativos forjan interacciones voluntarias al servicio de los intereses de la colectividad y al margen de toda autoridad.

Es aquí, exactamente, donde se inscribe *En defensa del anarquismo* que tienes entre las manos. Pero, curiosamente, y esa es la razón por la que decidí escribir este prólogo, Wolff no cree necesario encajar su anarquismo en ninguna de estas dos grandes corrientes. De hecho, el libro no contiene ni una sola referencia a Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta o Emma Goldman. Es una defensa del anarquismo en la que no se analizan sus orígenes históricos, ni su evolución, ni su papel en la historia de las ideas políticas, ni sus corrientes, ni sus principales debilidades en tanto que teoría política, ni tampoco el papel que ha jugado la violencia en el anarquismo como movimiento político.

La explicación de ello es que Wolff no concibe su ensayo como una defensa del anarquismo, sino como una investigación acerca de, según dice él mismo, el «problema fundamental de la teoría política»; a saber, los fundamentos de la legitimidad de la autoridad del Estado. Concretamente, la posibilidad de idear una teoría que haga compatibles la autonomía moral del individuo con la autoridad del Estado.

Es decir, una teoría que dé una respuesta a por qué el Estado tiene un derecho a ser obedecido y genera el correspondiente deber de obediencia en los ciudadanos, sin convertirse estos, por ello, en seres heterónomos.

Después de muchos años buscando una respuesta, Wolff renuncia y se convence de que no existe. El anarquismo filosófico de Wolff es la admisión de un fracaso. Es, por así decirlo, una posición política negativa, adoptada ante la aparente imposibilidad de justificar normativamente la autoridad legítima del Estado. Si esto es imposible, entonces la posición teórico-política más coherente, de hecho la única posible, es el anarquismo filosófico. De ahí que los autores que tienen un papel protagonista en el ensayo sean Locke, Hobbes, Rousseau, Kant e incluso Rawls –es decir, los grandes contractualistas–, mientras que los principales referentes del anarquismo como teoría política no merezcan ni siquiera una nota al pie. Y de ahí que Wolff dedique setenta y nueve páginas a discutir la cuestión de la autoridad legítima del Estado y cuatro –es decir, el 4,8 por ciento del libro– a bosquejar la estructura institucional básica de un mundo sin estados, es decir, un mundo coherente con el anarquismo filosófico.

En la visión de Wolff, ese mundo utópico está lleno de cooperativas, asociacionismo voluntario al servicio de la colectividad, intercambios espontáneos mediados por un mercado, una economía con un extraordinario grado de descentralización y un ejército voluntario que desaparecerá

si nadie quiere servir en él, pues «¿por qué debería seguir existiendo un país si sus ciudadanos no quieren defenderlo?». La utopía de Wolff es una distopía para el anarquismo de libre mercado que, convertido en movimiento político, han representado el Tea Party⁶ o el trumpismo, y que está cogiendo impulso en buena parte de los partidos de extrema derecha en Europa. Pero esto no significa que el anarquismo haya cambiado de bando, sino que siempre hubo dos bandos y, mientras que en la *belle époque* del anarquismo –el periodo que *grossó modo* comienza con la Comuna de París y termina con el final de la guerra civil española– se impuso la versión socialista comunitarista, hoy va ganando la corriente individualista libertaria.

⁶ El Tea Party Movement o simplemente Tea Party (en ocasiones, traducido como Partido del Té) es un movimiento político estadounidense de derecha centrado en una política fiscalmente conservadora, y definido por el originalismo, es decir, la vuelta a los orígenes filosófico-constitucionales de los Estados Unidos. A pesar de su alineamiento general de derecha, el ideario político de los adherentes del Tea Party no es uniforme. En él confluyen diferentes ideologías, en especial las filosofías conservadora y el liberalismo “libertariano”. [N. e. d.]

PRÓLOGO A LA EDICIÓN DE 1998

Hace más de un cuarto de siglo publiqué un breve libro con el provocador título de *En defensa del anarquismo*. Me gusta pensar que el libro se ajusta a la prescripción de Bertrand Russell para una «forma ideal de una obra de filosofía» (Russell estaba citando, a su vez, a Arthur C. Danto en el número del 17 de noviembre de 1997 de la revista *Nation*): «Debe comenzar con propuestas que nadie cuestione y concluir con propuestas que nadie aceptaría». La premisa del libro era bastante indiscutible: todos los individuos tenemos la obligación inexcusable de ser moralmente autónomos. Y la conclusión era bastante escandalosa: un Estado moralmente legítimo es una imposibilidad lógica.

Era el año 1970, justo en medio de lo que se ha dado en llamar, con cierta inexactitud, «los años sesenta», y el libro

recibió una gran atención para tratarse de un ensayo filosófico, casi siempre en forma de críticas negativas. Todos los críticos –y fueron muchos– dijeron que el argumento del libro adolecía de un defecto fatal. Jeffrey Reiman incluso escribió un breve libro en respuesta, titulado *In Defense of Political Philosophy*, en el que se propuso demostrar la falsedad de mi tesis. La única persona en el mundo de la filosofía que estuvo de acuerdo conmigo, hasta donde alcancé a saber, fue un joven estudiante de posgrado de la Universidad de Flinders en Australia, P.D. Jewell, que defendió mi argumento en su tesis doctoral, y posteriormente publicó sus conclusiones en un libro titulado *By What Authority? Anarchism, the State, and the Individual* (¿Con qué autoridad? El anarquismo, el Estado y el individuo).

Al parecer todo el mundo leyó el libro, aunque solo fuera para discrepar de él. Otra estudiante de doctorado, Tanya Snegirova, esta vez en Moscú, lo convirtió en el núcleo de su tesis [aunque, como me reveló cuando vino a visitarme a Northampton, Massachusetts, tuvo que obtener un permiso especial de sus directores de tesis para leerlo]. Incluso se convirtió en una lectura obligatoria para el examen final de Ciencias morales en la Universidad de Cambridge. Siempre he pensado que el verdadero secreto de su éxito radica en que era un trabajo perfecto para una semana en un curso que, por lo demás, estaba dedicado a la teoría política *mainstream*. Ningún profesor en su sano juicio

dedicaría una parte importante de un semestre a una obra tan subversiva y poco patriótica, por no decir antidemocrática. Pero, después de haber leído a Hobbes, Locke, Rousseau y Kant sobre la teoría del contrato social, era bastante divertido pasar unas cuantas sesiones de relleno atizando a Wolff.

Hubo algunos fans, por supuesto. Después de la publicación del libro, recibí varias cartas de agradecimiento de «libertarianos» de derechas, un hecho que me hizo reflexionar más, he de confesar, que todos los contrargumentos enormemente técnicos que aparecieron en las revistas académicas de filosofía. Pero, tras aplicarme una buena dosis de lógica dialéctica, logré convencerme de que, en verdad, no era un conservador encubierto.

Así que el librito ha sobrevivido y, ahora, gracias a la generosidad de University of California Press, va a tener otra vida. La directora de la colección de bolsillo, Charlene Woodcock, me ha invitado a escribir un nuevo prólogo para *En defensa del anarquismo*, sugiriéndome que quizá me gustaría decir algo sobre la relación de este ensayo con otras publicaciones más recientes en el campo de la filosofía política. Trataré de hacerlo, pero un poco más adelante. Primero desearía contar la historia de «cómo llegó a existir este libro», ya que esta es bastante singular.

En defensa del anarquismo tuvo en realidad su origen en 1960 como reacción al estrés emocional personal que estaba

sufriendo a consecuencia de la campaña contra las armas (y la disuasión) nucleares. Por aquel entonces yo era un joven profesor de Filosofía y Pedagogía en Harvard, y me había implicado profundamente en el desesperado empeño que muchos de nosotros estábamos poniendo para convencer a los estadounidenses de la locura que suponía la carrera armamentística nuclear. La enormidad de los peligros de las armas nucleares y la ceguera de nuestros líderes políticos electos y no electos nos estaba volviendo un poco locos a todos. En mi caso, el punto de inflexión se produjo una tarde en la asociación de profesores de Harvard, donde comencé una discusión con alguna eminencia de Harvard que rápidamente derivó en una discusión a gritos. Ahora no recuerdo quién era, pero podría haber sido cualquiera. Por aquella época Harvard estaba, como ahora, llena de gente ambiciosa, inteligente y muy satisfecha de sí misma. Personas cuya creencia en la infalibilidad de su propia capacidad intelectual las llevaba por el camino del éxito... y de la locura. Henry Kissinger, McGeorge Bundy, Zbigniew Brzeziński caminaban por los pasillos de Harvard en su camino hacia Washington, los asesinatos en masa y el Premio Nobel de la Paz.

En cualquier caso, la discusión en la asociación fue subiendo de tono y, en cierto punto, debí de perder el control, porque lo próximo que supe fue que estaba corriendo por Massachusetts Avenue hacia Harvard Square tan rápido como podía, en medio de un colosal ataque de

ansiedad. Cuando me recuperé, decidí que tenía que dejar a un lado la intensidad del esfuerzo diario, y frustrante, de tratar de convencer de que nos llevaban directos a la destrucción a personas que no estaban dispuestas a escuchar. Mi receta para no volverme loco –una evasión del mundo real, más bien– fue refugiarme en la teoría política y pasar el tiempo pensando en los fundamentos intelectuales de la locura que se convirtió en la política oficial de Estados Unidos aquellos años. Así que pasé muchas horas de estudio tranquilo para dominar la teoría de juegos y la teoría de la elección social, así como la física de los refugios antiatómicos. Pero también comencé a estudiar sobre los fundamentos de la legitimidad de la autoridad del Estado.

Como estudiante de la filosofía de Immanuel Kant, concebí, de manera natural, el problema de la legitimidad del Estado como el problema de hacer que la autonomía moral del individuo –la pieza central de la teoría ética de Kant– resultara compatible con las exigencias de autoridad que Max Weber había identificado como el sello característico del Estado. Así que mis primeros esfuerzos tomaron la forma de un ensayo titulado «El problema fundamental de la teoría política». Leí ese ensayo en muchos sitios, en Cambridge, primero, y en Chicago, después, durante varios años, hasta que, en 1964, me ofrecieron un puesto de trabajo en la Universidad de Columbia. Para entonces ya me había cansado de leer un artículo en el que planteaba un problema solo para confesar que no tenía una

solución al mismo, así que el trabajo había cambiado de título: «La imposibilidad de una solución al problema fundamental de la filosofía política».

Cuando llegué a Columbia en el otoño de 1964, me recibió Arthur C. Danto, que era miembro del departamento de Filosofía, con una propuesta. Arthur había firmado un contrato con la editorial Harper & Row para publicar un volumen de ensayos de varios autores que se titularía *The Harper Guide to Philosophy*. Harper lo había concebido como un libro que formaba parte de una serie de hermosos volúmenes, encuadrados en cuero, que se llamarían *Guías Harper*: la *Guía Harper del Arte*, la *Guía Harper de la Música*, etcétera. Como me dijo un editor de la serie unos años más tarde cuando le pregunté quién iba a leer esos libros, Harper «se dirigía más al público que compra libros que al que los lee».

En cualquier caso, Arthur había reunido a un grupo estelar de autores para estos ensayos, pero Isaiah Berlin acababa de declinar la invitación para el capítulo sobre filosofía política y se hallaba un poco desesperado. ¿Estaría dispuesto a escribirlo? Bueno, estaba a punto de iniciar unas sesiones a fondo de psicoanálisis, cuatro veces por semana, con un analista del Upper East Side al prohibitivo precio de veinticinco dólares la hora (mi salario anual aquel primer año era de once mil dólares), así que mi única pregunta a Arthur fue: «¿De cuánto es el anticipo?». Quinientos dólares, me

dijo, y yo acepté. Esto equivalía a cinco semanas de psicoanálisis.

El verano siguiente, mientras daba clases en una escuela de verano, me senté a escribir el ensayo. Arthur me había dado algunas vagas indicaciones (la vaguedad era la forma de discurso característica de Arthur) acerca de esbozar los «últimos avances en la disciplina», pero decidí ignorar el comentario y simplemente opté por exponer mi propia filosofía política. A lo largo de varias semanas del verano, escribí un ensayo de unas ochenta páginas titulado «Filosofía política», donde exponía la versión completa de la reflexión que había estado vendiendo al por menor durante años sobre la incompatibilidad de la autonomía moral individual con cualquier pretensión de autoridad del Estado.

Cuando escribí el ensayo, en 1965, el Movimiento por la Libertad de Expresión había prendido en Berkeley, pero la guerra de Vietnam estaba aún en una fase muy preliminar, y los desafíos de cualquier tipo a la autoridad, que iban a tener una enorme relevancia en la vida pública de Estados Unidos, estaban aún por llegar.

La *Guía Harper* perdió fuerza, como suelen hacerlo estas cosas. El editor original, Fred Wieck, fue sustituido durante un tiempo por Al Prettyman, y luego por Hugh van Dusen, el editor jefe de Harper Torchbooks y todavía editor senior en HarperCollins (como se llama ahora). En 1970 yo había publicado una serie de trabajos en los que, de manera

bastante optimista, me refería al ensayo como «de próxima publicación». Sin embargo, el mercado del libro había cambiado y estaba muy claro que las *Guías Harper* nunca iban a publicarse. A principios de la primavera de ese año llamé a Hugh van Dusen para preguntarle si podía citar libremente el ensayo. Algo avergonzado, me aseguró que podía hacerlo. Entonces se me ocurrió una idea. ¿Por qué no publicar mi ensayo como un pequeño libro independiente? «Una magnífica idea», respondió, «podríamos publicar todos los ensayos como una serie de pequeños libros. Pero «Filosofía política» es un título bastante aburrido. ¿Se te ocurre algo más atractivo?».

Cuando era adolescente, me encantaban los ensayos literarios de Mark Twain y, en ese momento, me vino a la cabeza uno en particular: un ataque a las deidades del *establishment* literario titulado «En defensa de Harriet Shelley». «¿Qué tal *En defensa del anarquismo?*», le propuse. A Van Dusen le encantó y, así, seis meses más tarde, solo cinco años después de haber sido escrito y diez después de ser concebido, apareció este breve ensayo⁷. Era

7 La lista completa de los libritos generados a partir del manuscrito preparado para la malograda *Guía Harper de Filosofía* es bastante impresionante. Además de mi libro, estaban *Qué es filosofía*, de Arthur C. Danto [Madrid, Alianza, 1976, trad. de Miguel Hernández Sola]; *Observación y explicación*, de Norwood Russell Hanson [Madrid, Alianza, 1977, trad. de Antonio Montesinos]; *La realidad subyacente del lenguaje y su valor filosófico*, de Jerrold J. Katz [Madrid, Alianza, 1975, trad. de Conxita Lleó]; *Problems of Mind*, de Norman Malcolm; *What is Knowledge*, de David Pears; *The Philosophy of Logic*, de Hilary

el momento adecuado para un libro con ese título. Se tradujo al sueco, al italiano, al alemán y al francés, y llegó a vender más de cien mil ejemplares en inglés. Estaba claro que había dado en el blanco.

El Estados Unidos en el que vivía cuando escribí *En defensa del anarquismo* era tan diferente del Estados Unidos en el que vivo ahora que los que tenemos edad para recordar las décadas de 1940 y 1950 a menudo pensamos que, de alguna manera, hemos emigrado misteriosamente a otro país. Viviendo como vivo en la pequeña ciudad de Pelham, Massachussets, en lo que los vecinos llamamos Pioneer Valley, estoy rodeado de camionetas y de Volvos maltrechos llenos de pegatinas contraculturales políticamente bastante radicales. Mi pegatina favorita –la que siempre me atribuyo en secreto– es la de «Pon en duda la autoridad», que resumiría sin más la tesis central de mi *En defensa del anarquismo*. Hasta donde recuerdo, no se veía nada remotamente parecido a una pegatina hecha para colocarse en los parachoques en 1965.

Pero no es solo en lugares como Pioneer Valley donde hay pruebas de estos cambios. Cualquier elemento de la cultura popular estadounidense muestra una desconfianza hacia el Estado y sus exigencias de autoridad legítima. Cuando era

Putnam; *Introducción a la ética*, de Bernard Williams [Madrid, Cátedra, 1982, trad. de Manuel Jiménez Redondo]; y *El arte y sus objetos*, de Richard Wollheim [Madrid, La Balsa de la Medusa, Machado Libros, 2019, trad. de David Díaz Soto].

joven y las películas eran en blanco y negro, el hecho de que un personaje se presentara como agente del FBI significaba, de forma implícita, que se podía confiar en él. Era el bueno de la película. Hoy, en las películas y series de televisión, un agente del FBI es casi siempre el malo de la película. Cuando se presenta en la comisaría de una gran ciudad, es mostrado como un intruso, como un tipo capaz de violar la ley alegando alguna investigación en curso.

La desconfianza se extiende también a la policía. Pensemos, por ejemplo, en la maravillosamente reveladora saga de películas de Rambo. En la primera, *Acorralado*, el veterano medalla de honor de Vietnam John Rambo llega a un pequeño pueblo del oeste y es detenido enseguida por el sheriff local, Brian Dennehy. Todo en la película está dispuesto para que nos pongamos del lado de Rambo y veamos al sheriff como a un sádico intolerante y estúpido. Y, sin embargo, el sheriff tiene, por supuesto, toda la razón. Él cree que Rambo es un problema y, antes de que la película termine, varios de los ayudantes del sheriff han muerto y la ciudad va camino de convertirse en un caos.

La segunda película de la serie es aún más reveladora. La CIA saca a Rambo de la cárcel para que dirija una misión en Vietnam, al parecer para encontrar a los prisioneros de guerra que aún siguen allí. Sin embargo, resulta que el verdadero fin de la misión es que Rambo fracase, para acabar de una vez por todas con el rumor de que los prisioneros de guerra todavía continúan vivos. Cuando

Rambo, contra todo pronóstico, encuentra y libera a algunos de los prisioneros de guerra, el agente de la CIA a cargo de la misión ordena que estos sean abandonados a su suerte. El agente de la CIA, no los norvietnamitas que intentan matar a Rambo, es el auténtico malo de la película.

Este tema, el de que no se puede confiar en las autoridades oficiales del Gobierno de Estados Unidos, se extiende incluso a las comedias más inverosímiles. *Juguete mortal* es una película muy entretenida –y, a decir verdad, también del todo irresponsable– acerca de un adolescente superdotado que fabrica un arma nuclear operativa del tamaño de una maleta como trabajo para su clase de ciencias. Se trata de una bomba potentísima, debido a que contiene un plutonio extraordinario que se parece mucho al champú Prell⁸. Cuando los militares entran en escena, dispuestos a matar al joven para arrebatarle un arma capaz de destruir buena parte del entorno y de los seres humanos que lo habitan en unos cuantos kilómetros a la redonda, son ellos los que parecen demasiado duros, mientras que el muchacho es mostrado como un joven más bien insignificante, con su novia y con su hiperactiva imaginación.

En la década de 1970 eran las personas de izquierdas las que tendían a desconfiar del Estado. Hoy es la extrema derecha, las patrullas ciudadanas con sus reservas de rifles

8 El Prell es un champú que se hizo muy popular en Estados Unidos en las décadas de los cincuenta y sesenta del siglo pasado. (*N. del T.*).

de asalto y sus fantasías acerca de los helicópteros negros de las Naciones Unidas⁹. Pero la absoluta desconfianza en la autoridad oficial y constituida parece haberse convertido en uno de los elementos básicos de la cultura popular a lo largo de todo el espectro político. Las películas que he mencionado, así como muchos otros productos culturales similares, se han popularizado entre un público masivo, lo que es otra forma de decir que la desconfianza hacia la autoridad se ha vuelto endémica. No censuro este ánimo general, por supuesto. Al contrario, me parece una prueba fundamental de la salud política del pueblo estadounidense. Después de haber sido engañados, estafados y mentidos durante al menos los últimos cincuenta años, los estadounidenses han llegado a la conclusión de que no pueden confiar en sus gobernantes.

Por tanto, si este clamar en el desierto de hace treinta años ha llegado a ser tan familiar como un eslogan publicitario, ¿por qué una nueva edición? ¿Qué aporta este ensayo a los

9 Los helicópteros negros son el elemento central de una teoría de la conspiración, muy extendida entre el movimiento de las milicias ciudadanas de Estados Unidos, que asegura que los helicópteros oscuros y sin placas identificativas son pilotados por agentes secretos de varias organizaciones con propósitos inconfesados y diversamente conspirativos. En la España de los años ochenta se hizo relativamente popular la serie *Trueno Azul*, basada en la película homónima estrenada en 1983, en la que el piloto del helicóptero protagonista descubría una conspiración destinada a promover una ola de disturbios en las barriadas marginales de las ciudades estadounidenses con los objetivos inmediato de declarar un estado de alarma y mediato de imponer una dictadura. (*N. del T.*).

lectores actuales? La respuesta, espero y creo, es que este libro sigue siendo un negocio redondo para el lector porque, aunque el recelo hacia las autoridades oficiales es, hoy, muy elevado, la oferta de textos en los que se expliquen bien los fundamentos de la teoría democrática y la naturaleza problemática del gobierno democrático es tan escasa en la actualidad como cuando empecé a esbozar este libro. Una forma de analizar esto es volver a examinar la polémica, más o menos reciente, sobre el nombramiento de la profesora Lani Guinier para el puesto de fiscal general adjunto para los derechos civiles por parte del presidente Bill Clinton.

La fiscal general Janet Reno nombró a Guinier, profesora de Derecho de la Universidad de Pennsylvania y vieja amiga del matrimonio Clinton desde sus tiempos como estudiantes de Derecho en Yale, el 30 de abril de 1993. La derecha troglodita, liderada por el perro de presa Clint Bolick, inició de inmediato una campaña salvaje para evitar la nominación de Guinier y, como ya estamos acostumbrados a esperar, Clinton se plegó rápidamente y retiró su nominación. El núcleo del ataque se centró en una serie de artículos académicos, bastante antiguos, que versaban sobre el derecho de sufragio (activo) y el diseño de circunscripciones electorales basadas en criterios raciales¹⁰.

10 En Estados Unidos los distritos electorales son una subdivisión, la más pequeña, de una circunscripción electoral, de manera que las unidades geográficas más grandes, como los estados, son divididas en distritos

En lo que resultó ser un pacto con el diablo, los defensores de los derechos políticos de la población negra sureña llegaron a un acuerdo con las cámaras de representantes controladas por los republicanos para reconfigurar las circunscripciones, agrupando a un número suficiente de afroestadounidenses con el fin de crear distritos de «minorías mayoritarias». El resultado fue un drástico aumento del número de afroestadounidenses en el Congreso, así como la disminución del número total de congresistas demócratas.

Guinier, analizando la cuestión desde una posición de izquierdas, criticó esta estrategia, argumentando no solo que era políticamente contraproducente, sino también, y de manera más fundamental, que perpetuaba los defectos de una representación basada en circunscripciones en la que el ganador se lo lleva todo. En esa serie de artículos, Guinier abogó por un principio que denominó «una persona, una unidad de valor». Con ello se refería a una especie de sistema de representación proporcional, que otorgaría a todas las minorías una representación en la cámara.

Sus argumentos, como analizaré ahora, eran muy sólidos, y sus propuestas poseían un gran mérito, pero, debido a la falta de claridad conceptual acerca del estatus de la representación en la teoría de la democracia, Guinier fue

electORALES, lo que provoca que California, por ejemplo, tenga 52 escaños en la Cámara de Representantes de Estados Unidos. (*N. del T.*).

incapaz de elaborar su argumentación con la fuerza que podía haber tenido. La falta de fuerza intelectual de su argumento no tiene nada que ver, resulta obvio, con el terremoto creado por su nombramiento. Bolick y sus colegas paleoconservadores se lanzaron a atacar a Guinier porque su nombre era «gracioso» y también, por cierto, porque sus teorías eran, al parecer, antidemocráticas. Clinton, pusilánime como siempre, cedió y Guinier volvió a la Universidad de Pennsylvania.

Los detalles de la refriega política no son importantes – más allá de que a los historiadores les costará creer que el corte de pelo de Guinier fue un asunto clave en la elección de un fiscal adjunto para los derechos civiles, ¡o al menos eso espero!–. Sin embargo, las cuestiones teóricas que subyacen en la discusión son muy importantes y, como analizaré, encuentran una explicación en la argumentación central de este libro.

El núcleo del razonamiento de Guinier es el concepto de «votos desperdiciados». Se puede decir que un voto se desperdicia cuando no tiene ningún impacto en la elección de los representantes que elaboran las leyes, que legislan. Ahora bien, el sistema de representación estadounidense se basa en los distritos y en un sistema mayoritario en el que el ganador (en la circunscripción) se lo lleva todo (obtiene todos los escaños). Es decir, los diputados del Congreso representan las circunscripciones y el candidato que logra tener un voto más que el resto obtiene los escaños que haya

en juego. Como resultado de ello, puede decirse que todos los votos que han ido a un candidato perdedor han sido desperdiciados, ya que no tienen ningún efecto en la elección de la persona que los va a representar. Además, todos los votos emitidos en favor del candidato por encima del umbral de la mayoría necesaria para ganar también podemos decir que han sido desperdiciados, aunque por supuesto es imposible establecer cuáles de los votos de más conseguidos por el candidato ganador han resultado ser superfluos.

Guinier señala con acierto que existen muchos sistemas electorales alternativos que no desperdician de la misma manera los votos. Cada uno de ellos tiene ventajas, pero también inconvenientes. Pensemos, por ejemplo, en el sistema empleado en las primeras elecciones libres celebradas en Sudáfrica en 1994 –aunque este no sea un ejemplo utilizado por Guinier–. Tal y como se acordó en las largas negociaciones entre el Congreso Nacional Africano y el Gobierno del *apartheid*, compuesto solo por blancos, el nuevo órgano representativo, elegido por primera vez por toda la población sudafricana, debía constar de una Cámara Baja (o Asamblea Nacional), de cuatrocientos miembros, y una Cámara Alta (o Consejo Nacional de las Provincias), compuesta por nueve representantes de cada una de las provincias, elegidos por las asambleas legislativas provinciales y que debían rendir cuentas ante ellas.

Así, la Cámara Alta debía incorporar una representación geográfica o territorial, pero la Asamblea Nacional, donde radicaba la mayor parte del poder, no. El sistema funcionaba así: cada partido que se presentara a las elecciones podía designar una lista de hasta cuatrocientos candidatos, uno por cada escaño de la asamblea. Al final, no menos de diecinueve partidos se presentaron a las elecciones. Los votantes disponían de un voto, que podían emitir para una lista de partido, no para candidatos individuales. Cada partido obtendría en la asamblea un número de escaños proporcional a su porcentaje de votos. Con cuatrocientos escaños, esto significaba un escaño por cada 0,25 por ciento de los votos que el partido consiguiera a escala nacional. Cuando se realizó el recuento, los escaños se asignaron a los candidatos siguiendo el orden que tenían en las listas. Dado que Nelson Mandela ocupaba el primer puesto en la lista del partido del Congreso Nacional Africano (CNA), fue el primer candidato de ese partido en obtener un escaño en la asamblea.

Al final, casi veinte millones de sudafricanos emitieron su voto en aquellas elecciones. Siete partidos obtuvieron suficientes votos para conseguir al menos un escaño en la asamblea. El CNA, con el 62,65 por ciento de los sufragios, obtuvo 252 escaños. El Partido de la Libertad de Inkatha (dirigido por Mangosuthu Buthelezi) obtuvo 43 escaños. El viejo Partido Nacional, baluarte de los afrikáners, obtuvo 82. El menor número de diputados lo consiguió el Partido

Africano Demócrata Cristiano, que con el 0,45 por ciento de los votos logró dos escaños.

Resulta evidente cómo este sistema electoral reduce el número de «votos desperdiciados». En primer lugar, los partidos minoritarios obtienen representación, aunque consigan menos del uno por ciento de los votos a escala nacional. En segundo lugar, hay pocos votos superfluos. Cuanta más gente vote por el CNA, que fue el gran ganador, mayor será la presencia del partido en la asamblea. No cabe duda de que habrá algún voto desperdiciado. Dado que cada partido obtiene un escaño por cada 0,25 por ciento de los votos, un partido que logra el 0,375 por ciento habrá desperdiciado un 0,125 por ciento. Pero, dicho esto, está claro que el fenómeno de los votos desperdiciados será marginal, no central, como en el sistema estadounidense. (Los resultados reales son un poco más complicados que este ejemplo ficticio. Como hubo doce partidos muy pequeños que no consiguieron ni siquiera un escaño, se redondearon los totales de votos de todos los partidos que entraron en la cámara, excepto los del partido del Congreso Panafricanista [el antiguo partido de Steve Biko], que con, exactamente, el 1,25 por ciento de los votos logró cinco escaños).

Existen otras alternativas al sistema mayoritario basado en circunscripciones o distritos electorales. Por ejemplo, los votantes pueden recibir una serie de votos que pueden repartir entre varios candidatos o concentrarlos en uno solo.

Esto permite que una minoría de votantes que coordina y concentra su voto en un representante obtenga la representación. Y hay muchos otros.

El debate mediático sobre las propuestas de Guinier, tal y como se produjo, partió de una presunción universalmente aceptada, que, en realidad, es falsa. Todos los que atacaron a Guinier lo hicieron desde el supuesto de que el actual sistema, de fórmula mayoritaria y basado en distritos electorales, es la forma ideal o perfecta de democracia representativa y que las propuestas de Guinier eran un intento de atajar un falso problema, que, además, suponía aceptar transacciones con dicho ideal. Por ello, a sus detractores les resultó fácil atacarla, por considerar que, de alguna manera, estaba socavando los cimientos de la democracia.

Sin embargo, como demuestra el razonamiento expuesto en este libro, todo gobierno representativo de cualquier tipo supone ceder esferas del autogobierno individual. La única manera de preservar la autonomía y obtener al mismo tiempo el autogobierno colectivo es exigir la unanimidad en un modelo de democracia directa. En otras palabras: solo si cada persona sometida al imperio de la ley participa directamente en la elaboración de esta y si, además, queda obligada a obedecer únicamente las leyes por las que ha votado, solo en ese caso, la autonomía puede ser preservada en el proceso legislativo de una democracia representativa. La regla de la mayoría implica siempre cesiones de

autonomía, y, en su forma representativa, como Rousseau observó hace ya mucho tiempo, no es mucho mejor que la esclavitud voluntaria.

Si se acepta esta conclusión, que es lo que este libro sugiere que debe hacerse, entonces nos enfrentamos a dos opciones: o bien adoptamos la postura de que todo lo que no sea autonomía plena es esclavitud –heteronomía, en el lenguaje de Kant–, o bien aceptamos la postura, más relativista, de que hay grados de autonomía y de que más autonomía es mejor que menos.

Ahora bien, si admitimos la posición relativista, la pregunta que interesa es: ¿qué forma de transacción o de cesión con respecto al ideal de autonomía es mejor? Cualquier forma de representación supone un alejamiento del ideal de la autonomía y, además, cualquier forma de abordar la inevitable pluralidad de opiniones implica alguna cesión. Por tanto, ¿cómo deberíamos organizar nuestras instituciones para ajustarlas, de la mejor manera posible, a las imperfecciones del mundo?

Una vez planteada así la cuestión, el campo del debate se ensancha y se convierte en un auténtico compromiso entre visiones políticas alternativas. En la disputa entre los sistemas electorales à la Sudáfrica y los basados en los distritos electorales, por ejemplo, se hace evidente muy deprisa que existe una gran cantidad de argumentos en favor y en contra de cada uno de ambos sistemas. Uno

mayoritario basado en distritos, por ejemplo, desperdicia muchos votos al conferir todo el poder político a la persona o partido que reúna la mayoría mínima de votos exigidos. Pero el sistema sudafricano tiene, a su vez, la clara desventaja de que no hay una persona identifiable de la que se pueda decir que representa una región, un distrito o un colectivo de personas en las estancias del Gobierno. Siendo, como es hoy, difícil contar con la atención de un miembro del Congreso, ¡imáginate lo mucho que empeorarían las cosas si uno se viera obligado a presentar una solicitud a la sede nacional del Partido Demócrata o del Partido Republicano! El sistema sudafricano exige también una estricta disciplina de partido, lo que a su vez hace imposible el tipo de negociación y transacciones recíprocas que favorecen los acuerdos en el Congreso de Estados Unidos.

Podría argumentarse que el voto con base geográfica es preferible en un país continental como Estados Unidos, donde las diferencias de intereses económicos y políticos de sus ciudadanos son fácilmente identificables. Estamos acostumbrados, por ejemplo, a ver cómo un senador demócrata, o republicano, de un estado rural apoya un proyecto de ley favorable a los agricultores o cómo todos los representantes de un estado montañoso, demócratas y republicanos por igual, unen sus fuerzas para apoyar un proyecto de ley de conservación del suelo. Este tipo de

representación regional sería difícil, si no imposible, en un sistema electoral como el sudafricano.

Por otro lado, con un sistema como el sudafricano, habría habido más de ochenta representantes del partido de Ross Perot en el Congreso después de las elecciones de 1992, y eso seguramente habría constituido un «reflejo más exacto» de las preferencias del electorado estadounidense.

Si pudiéramos definir un índice para determinar en qué medida un sistema de representación se aleja del ideal de la democracia directa y unánime, podríamos clasificar los sistemas disponibles y mostrar así cuál es mejor y cuál peor. Sin embargo, no hay forma de establecer tal indicador. Todo sistema beneficia a algunos grupos de votantes y perjudica a otros. Cuál sea más deseable es, pues, una cuestión que viene determinada por la ideología y por los intereses de grupo, no por la teoría política. Es más, a medida que el contexto social, económico y cultural cambia, un sistema que era el menos malo para cierto colectivo de votantes, puede terminar convirtiéndose en extremadamente perjudicial para ellos. No caben los principios en esta materia, solo los conflictos de interés.

Admitir esta verdad es, al mismo tiempo, liberador y aleccionador: liberador porque nos libra de la ilusión de que, con el suficiente juicio analítico, podemos dar con un sistema que satisfaga a todas las personas de buena voluntad. Aleccionador porque requiere que cada uno de

nosotros reconozca de forma franca la naturaleza de sus compromisos e intereses y deje de esconderse tras unas falsas pretensiones de objetividad. El hecho es que el autogobierno genuino y unánime es la base (moral) de un Estado realmente legítimo y que cualquier otro acuerdo político es un mecanismo pensado abierta o encubiertamente para apoyar algunos intereses de la sociedad y frustrar otros.

Teniendo esto claro, ahora tal vez estemos más cerca de comprender un poco mejor lo que impulsa la teoría de juegos y la teoría de la elección social, en general, y la obra de John Rawls, en particular¹¹. Surgida de la rama de la teoría económica llamada economía del bienestar, la teoría de juegos buscar predecir *a priori* el resultado de situaciones de interacción competitiva, en las que cada uno de los participantes reconoce y tiene en cuenta la presencia de otros agentes con intereses similares. Como resulta que los

11 Véase *A Theory of Justice*, de John Rawls, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1971. [Hay trad. cast.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, trad. de María Dolores González]. Para un análisis y una crítica amplios de la obra de Rawls, véase mi *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of a Theory of Justice*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1977. [Hay trad. cast.: *Para comprender a Rawls. Una reconstrucción y una crítica de la teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, trad. de Marcial Suárez]. Rawls comenzó a publicar sus teorías en la década de 1950, y, de hecho, hay una referencia a estas en el borrador original de *En defensa del anarquismo*, pero fue solo después cuando el enfoque de Rawls adquirió esa enorme importancia que disfruta hoy fuera de la filosofía más especializada.

casos en los que se puede demostrar algo parecido a un teorema formal son muy excepcionales, se desarrollaron dos campos de investigación más amplios, y menos exigentes, acerca de los contextos de racionalidad colectiva que recibieron los nombres de «teoría de la negociación» y «teoría de la elección social». Todas estas líneas de investigación compartían el supuesto inicial de que se debe llegar a un acuerdo mutuo, o a la unanimidad, para que la interacción social tenga un resultado satisfactorio.

Cuando escribí *En defensa del anarquismo*, estas ramas de la teoría económica eran relativamente nuevas (aunque John von Neumann había demostrado ya el teorema fundamental de la teoría de juegos treinta años antes). En consecuencia, traté la unanimidad como un ideal inalcanzable, como un caso límite destinado a poner de manifiesto la imposibilidad de un Estado realmente legítimo. Desde entonces, sin embargo, ha habido una avalancha de trabajos fascinantes que examinan las distintas formas de toma de decisiones unánimes, siendo la más famosa e imaginativa la teoría de la justicia de John Rawls.

Como sin duda sabrán los lectores, Rawls concibió la idea de interpretar el problema de la identificación de los principios fundamentales de la cooperación social como una negociación –en efecto, una versión moderna del tradicional contrato social–. Los participantes o representantes deben, mediante un proceso de consulta y negociación, alcanzar un acuerdo unánime sobre los principios fundamentales que

han de regir sus interacciones sociales. En pocas palabras, sus deliberaciones han de ajustarse al ideal de la democracia directa unánime (aunque Rawls permite después la representación y la regla de la mayoría). Finalmente, en respuesta a las debilidades teóricas internas de su argumentación, Rawls renunció a los elementos de la consulta y la negociación en su teoría y reconstruyó el problema como uno de simple coordinación. Algunas revisiones y cambios que introdujo con posterioridad redujeron el juego (en la posición original) a un problema de elección racional individual y sometida a ciertas restricciones. No obstante, incluso en la versión final de su teoría, es posible detectar el deseo subyacente de Rawls de basar el proceso de elaboración de las leyes en los principios ideales de la unanimidad y la participación directa de la ciudadanía. En último término, solo puedo estar obligado a cumplir las leyes que yo mismo me he dado.

Cuando escribí *En defensa del anarquismo*, la revolución informática acababa de comenzar. Yo no me compré mi primer ordenador hasta unos diecisiete años después: un viejo y tosco Apple II con menos memoria de la que tiene hoy mi horno y un enorme y horroroso disco duro con una capacidad de seis megas. Cuando se me ocurrió la idea de una democracia directa tecnológicamente avanzada, lo máxime que pude imaginar fue el uso de televisores y detectores de huellas digitales. De ahí que algunos lectores bautizaran ese fantasioso experimento mental como

«democracia televisiva». Pero ahora que hemos entrado de verdad en la era informática, debería resultar obvio para todos que los obstáculos técnicos a la democracia directa o plebiscitaria han sido resueltos.

La fuerza y la inmediatez con la que surgen las objeciones a la democracia directa cada vez que se menciona el tema no hace más que demostrar, si es que fuera necesario, que muy pocos teóricos políticos creen de verdad en la democracia. La mayoría de quienes opinan sobre los asuntos de interés público prefieren depositar su confianza en una élite de políticos profesionales y expertos en políticas públicas. La cuestión es que cualquier legitimidad que puedan tener las leyes de un Estado no deriva de la excelencia técnica de las leyes ni de la *expertise* de quienes las redactaron, sino solo del hecho de que han sido emitidas, de forma colectiva, por el mismo grupo de personas que supuestamente les deben obediencia. La autonomía, es decir, la autolegislación, es el único fundamento posible de la autoridad legítima.

¿Cuál es, entonces, el mensaje de este breve libro para el nuevo milenio? En cierto modo, las últimas tres décadas han sido favorables para quienes cuestionaron la autoridad del Estado. Después de Vietnam, el Watergate, la guerra secreta en Nicaragua y las estupideces del Irán-Contra, ya no es difícil argumentar que no se puede confiar en el Estado. ¡Ningún teórico, ni siquiera en un viaje inducido por las drogas, podría haber soñado con un personaje de póster de

habitación adolescente mejor que Oliver North!¹² Pero ¿existe algún mensaje positivo que se colija de la crítica a las pretensiones de legitimidad del poder del Estado, o todo lo que nos queda de esta crítica es el mensaje negativo de «¡No confíes en nadie mayor o menor de treinta años!»?

Como ocurre habitualmente en filosofía, la respuesta consiste en cambiar la pregunta. Siempre que la pregunta sea «¿En qué circunstancias puede estar justificada la autoridad del Estado?», estoy condenado a la frustración. Pero supongamos, en cambio, que la pregunta es «¿Con quién debo coaligarme en la búsqueda de nuestros objetivos y aspiraciones comunes?». A esta pregunta sí se puede contestar, porque, si me paro a pensarlo, caigo rápidamente en la cuenta de que tengo muchos compromisos con los demás, muchos objetivos compartidos a los que estoy dispuesto a dedicar mis energías y recursos. Sin embargo, no debo cometer nunca el error de suponer que existe un argumento, formal o informal, que demuestre que mis compromisos son los correctos, que son los compromisos que cualquier agente racional, como tal, debería abrazar. Ese es el error que, en última instancia, subyace en la teoría de Kant y que socava, asimismo, el intento moderno de Rawls de revivirla y revisarla. Escribo como alguien que ha

12 Oliver North es un exteniente coronel del Cuerpo de Marines de Estados Unidos, veterano de la guerra de Vietnam, que estuvo involucrado en el escándalo del apoyo a la Contra nicaragüense, un plan que se sufragó con los beneficios obtenidos de la venta ilegal de armas a la República Islámica de Jomeini. (*N. del T.*).

pasado la mayor parte de su vida buscando, sin encontrar, alguna justificación *a priori* para los principios esenciales de la ética y la política. He perseguido este fin con una serie de publicaciones, solo para darme cuenta de que la propia búsqueda está mal concebida. Si la teoría política es la búsqueda de los principios que justifican una autoridad legítima, como sugiero en las páginas iniciales de *En defensa del anarquismo*, entonces la teoría política está muerta. En su lugar, debes poner la «acción» política, guiada por la razón y dirigida hacia esos objetivos colectivos con los que tus compañeros y tú os habéis comprometido. Si ocurre que no tienes compañeros, entonces ni este pequeño libro ni nada más pueden servirte de ayuda.

Pelham, Massachusetts

3 de febrero de 1998

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ORIGINAL

Este ensayo sobre los fundamentos de la autoridad del Estado marca una etapa en el desarrollo de mi preocupación por los problemas de la autoridad política y la autonomía moral. Cuando empecé a interesarme seriamente por el tema, estaba bastante seguro de poder encontrar una justificación satisfactoria para la doctrina democrática tradicional a la que, de forma más bien irreflexiva, me había adherido. De hecho, durante mi primer año como miembro del departamento de Filosofía de la Universidad de Columbia impartí un curso sobre filosofía política en el que anuncié audazmente que formularía y luego resolvería el problema fundamental de la filosofía política. No tuve dificultades para plantear el problema –a grandes rasgos, la cuestión de cómo hacer compatible la autonomía moral del individuo con la autoridad legítima del Estado–. Tampoco

para refutar varias de las supuestas soluciones propuestas para el problema por parte de diversos teóricos del Estado democrático. Pero a mitad del semestre me vi obligado a presentarme ante mis alumnos, cabizbajo y muy avergonzado, para decirles que no tenía la anunciada gran solución.

Al principio, mientras luchaba con el problema, me aferraba a la convicción de que la respuesta estaba en algún lado, a la vuelta del siguiente cóner conceptual. Cuando me ponía a leer artículos científicos sobre el tema para encuentros y congresos en distintas universidades, me veía obligado una y otra vez a representarme a mí mismo como un buscador de una teoría que sencillamente no era capaz de encontrar. Poco a poco, empecé a cambiar el énfasis de mis presentaciones. Al final, ya fuera como resultado de mi reflexión teórico-filosófica o de la desesperación, caí en la cuenta de que, en realidad, estaba defendiendo lo negativo en lugar de buscar lo positivo. Mi incapacidad para encontrar una justificación teórica para la autoridad del Estado me había convencido de que no había ninguna justificación. En resumen, me había convertido en un anarquista filosófico.

El primer capítulo de este ensayo formula el problema tal y como me lo planteé originalmente hace más de cinco años. El segundo capítulo examina la solución democrática clásica y expone la insuficiencia del modelo mayoritario habitual del Estado democrático. El tercer capítulo esboza, de forma

bastante impresionista y hegeliana, las razones de mi persistente esperanza de que se pueda encontrar una solución. El ensayo concluye con algunas propuestas sucintas y más bien utópicas sobre las formas en que una sociedad anarquista podría funcionar en la realidad.

Dejando al margen los errores que puedan contener las reflexiones que elaboro en estas páginas, el ensayo en sí adolece de dos defectos. Desde la perspectiva puramente teórica, me he visto obligado a asumir una serie de supuestos muy importantes sobre la naturaleza, las fuentes y los límites de la obligación moral. Por decirlo sin más rodeos, he dado por sentada toda una teoría ética. Desde la perspectiva más práctica, en el ensayo no digo casi nada sobre las condiciones materiales, sociales o psicológicas en las cuales el anarquismo podría resultar un modo de organización social factible. Soy muy consciente de estos defectos y espero publicar un trabajo más completo, que abarque también estas dos cuestiones, en un futuro más o menos próximo. Si se me permite robarle un título a Kant (y así, quizá, arroparme con su legitimidad), este ensayo podría subtitularse de forma bastante grandilocuente *Fundamentación para una metafísica del Estado*.

Nueva York, marzo de 1970

EL CONFLICTO ENTRE AUTORIDAD Y AUTONOMÍA

1. El concepto de autoridad

La política es el ejercicio del poder del Estado, o la tentación de influir en ese ejercicio. La filosofía política es, por tanto, estrictamente hablando, la filosofía del Estado. Si queremos determinar el contenido de la filosofía política, y si es que realmente existe, debemos empezar por el concepto de «Estado».

El Estado es un grupo de personas que tienen y ejercen la autoridad suprema dentro de un determinado territorio. En sentido estricto, deberíamos decir que un Estado es un grupo de personas que tienen la autoridad suprema sobre un determinado territorio o sobre una cierta población. Una

tribu nómada puede poner de manifiesto la estructura de autoridad de un Estado, siempre que sus súbditos no estén bajo la autoridad superior de un Estado territorial¹³. La estructura que administra el poder del Estado puede incluir a todas las personas que quedan bajo su autoridad, que es lo que, según sus teóricos, hace el Estado democrático. Pero también podría consistir en una sola persona, a cuya autoridad los demás quedan sujetos. Podemos discutir si el Estado unipersonal ha existido alguna vez, a pesar de que, parece claro, Luis XIV así lo creía cuando anunció que «L'État, c'est moi». El elemento característico del Estado es su autoridad suprema o lo que los filósofos políticos solían denominar «soberanía». Así, se hablaba de «soberanía popular», que es la doctrina de que el pueblo es el Estado, y, qué duda cabe, el uso de «soberano» como sinónimo de «rey» refleja la supuesta concentración de la autoridad suprema en una monarquía.

La autoridad es el derecho a mandar y, de manera correlativa, el derecho a ser obedecido. Debe ser distinguida del poder, que es la capacidad de obligar a cumplir, ya sea mediante el uso de la amenaza o de la fuerza. Cuando

13 Para una definición similar de «Estado», véase Max Weber, «La política como vocación». [Hay trad. cast.: Max Weber, «La política como vocación», en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1979, trad. de Francisco Rubio Llorente]. Weber hace hincapié en los medios —la fuerza— a través de los cuales el Estado impone su voluntad, pero un análisis cuidadoso de su definición muestra que esta también se basa en la noción de «autoridad» («coordinación imperativa»).

entrego mi cartera a un ladrón que me retiene a punta de pistola, lo hago porque el destino con el que me amenaza es peor que la pérdida de dinero que me podría provocar. Reconozco que tiene poder sobre mí, pero difícilmente asumiría que tiene autoridad, esto es, que tiene derecho a exigir mi dinero y que yo tengo la obligación de dárselo. En cambio, cuando el Gobierno me reclama mis impuestos, los pago (normalmente), aunque no lo desee, e incluso si creo que podría no abonarlos y salirme con la mía. Al fin y al cabo, es el Gobierno debidamente constituido y, por tanto, tiene derecho a exigirme el cobro de impuestos. Tiene autoridad sobre mí. A veces, por supuesto, engaño al Gobierno, pero, aun así, reconozco su autoridad, porque ¿quién hablaría de «engañar» a un ladrón?

Reclamar autoridad es reclamar el derecho a ser obedecido. Tener autoridad, entonces, ¿qué es? Puede significar ese derecho o que la exigencia de uno sea reconocida y aceptada por aquellos a los que se dirige. El término «autoridad» es ambiguo, ya que tiene un carácter tanto descriptivo como normativo. Incluso el sentido descriptivo se refiere a normas u obligaciones, por supuesto, pero lo hace describiendo lo que los hombres creen que deben hacer en lugar de afirmar que deben hacerlo.

En correspondencia con los dos sentidos de la autoridad, existen dos conceptos de Estado. Descriptivamente, el Estado puede definirse como un grupo de personas a las que se les reconoce la autoridad suprema dentro de un territorio

–reconocida, por tanto, por las personas sobre quienes se ejerce la autoridad–. El análisis de las formas, características, instituciones y funcionamiento de los estados realmente existentes, podríamos decir, es el terreno de la ciencia política. Si tomamos el término en su sentido normativo, el Estado es un grupo de personas que tienen el derecho de ejercer la autoridad suprema dentro de un territorio. El origen, análisis y la demostración de las formas y principios de la autoridad legítima –del derecho a gobernar– es el terreno de la filosofía política.

¿Qué se entiende por autoridad «suprema»? Algunos filósofos políticos, al hablar de la autoridad en sentido normativo, han sostenido que el verdadero Estado tiene la autoridad última sobre cualquier asunto que ocurra dentro de sus fronteras. Jean-Jacques-Rousseau, por ejemplo, afirmaba que el pacto social por el que se erige una comunidad política justa «da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos, y es este mismo poder el que, dirigido por la voluntad general, lleva [...] el nombre de soberanía»¹⁴. John Locke, por su parte, afirmó que la autoridad suprema de un Estado justo se extiende solo a aquellas materias que son propias del control del Estado. El Estado es, por supuesto, la máxima autoridad, pero su derecho a gobernar no es absoluto. Una de las cuestiones a

14 Traducción extraída de: Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, libro II, capítulo IV, «De los límites del poder soberano», Madrid, Alianza, 2003, p. 54, trad. de Mauro Armiño. (N. del T.).

las que debe responder la filosofía política es si existe algún límite al conjunto de asuntos o materias a las que un Estado puede extender su autoridad.

Otra distinción importante que debemos hacer es aquella que diferencia un mandato de la autoridad de un argumento persuasivo. Cuando se me ordena hacer algo, puedo optar por obedecer, aunque no se me amenace, porque se me hace creer que es algo que debo hacer. En ese caso, no estoy, estrictamente, obedeciendo un mandato, sino reconociendo la fuerza de un argumento o la corrección de una prescripción. La persona que emite el «mandato» cumple simplemente la función de ser un motivo para que yo tome conciencia de mi deber, de forma que su papel podría ser ocupado en otros casos por un amigo que me ofrece un consejo, o incluso por mi conciencia. Podría decirse, ampliando el sentido del término, que la prescripción tiene autoridad sobre mí, significando solo que debería actuar de acuerdo con ella. Pero la persona que la emite no tiene autoridad –o, para ser más precisos, el hecho de que yo la obedezca no constituye un reconocimiento por mi parte de ningún tipo de autoridad–. Así, la autoridad reside en las personas; estas la poseen –en el caso de que lo hagan– en virtud de quiénes son y no en virtud de qué ordenan. Mi obligación de obedecer es un deber con ellos, no con la ley moral ni con los beneficiarios de las acciones que se me hayan ordenado realizar.

Existen, por supuesto, múltiples razones por las que las personas reconocen determinadas exigencias de autoridad. La más común, que abarca toda la historia de la humanidad, es simplemente la fuerza normativa de la tradición. El hecho de que algo haya sido realizado siempre de una determinada manera les parece, a la mayoría de las personas, una razón para continuar haciéndolo. ¿Por qué debemos someternos a un rey? Porque siempre lo hemos hecho. Pero ¿por qué el primogénito del rey ha de convertirse también en rey? Porque los hijos mayores siempre han sido los herederos al trono. La fuerza de la tradición está grabada tan profundamente en la mente de las personas que ni siquiera una demostración de los orígenes violentos y fortuitos de una dinastía gobernante mermará su autoridad ante los ojos de sus súbditos.

Algunas personas adquieren el aura de autoridad gracias a ciertas características más o menos extraordinarias, ya sea por ser grandes líderes militares, tener un carácter piadoso o una personalidad muy fuerte. Esas personas consiguen aglutinar a su alrededor seguidores y discípulos que obedecen de buena gana sin tener en cuenta su interés personal o incluso estando en contra de él. Los seguidores creen que el líder tiene derecho a mandar, es decir, autoridad.

En nuestras sociedades contemporáneas, un mundo de ejércitos burocráticos y religiones institucionalizadas, en el que ya no quedan demasiados reyes y han desaparecido los

profetas, la autoridad la otorga el hecho de ocupar un cargo oficial. Como señaló Weber, esos cargos confieren autoridad en la mente de la mayoría de las personas porque están definidos por ciertas normas que tienen las ventajas de la publicidad, el carácter general, la previsibilidad, etcétera. Los signos visibles de la oficialidad, como los formularios impresos y sellados o las insignias, nos condicionan. A veces podemos representarnos con claridad en nuestra cabeza las razones o las bases legales que justifican la autoridad, como cuando obedecemos un mandato porque proviene de un representante elegido para ello. Más frecuentemente, en cambio, el mero hecho de ver un uniforme basta para que tengamos la sensación de que la persona que lo viste tiene el derecho a ser obedecida.

Que las personas cumplen (cumplimos) los mandatos de la autoridad es un hecho claro. Que las personas deben cumplir esos mandatos no está tan claro. Por tanto, nuestra primera pregunta debe ser: ¿en qué condiciones y por qué razones una persona tiene autoridad sobre otra? Una pregunta que podemos reformular del siguiente modo: ¿qué condiciones debe cumplir un Estado justo (entendido desde el punto de vista normativo) para existir?

Kant nos ofreció un título apropiado para este tipo de investigación: la llamó «deducción», entendida esta no como prueba de una proposición a partir de otra, sino como demostración de la legitimidad de un concepto. Cuando un concepto es empírico, su deducción se lleva a cabo

señalando sin más sus partes o instancias. Por ejemplo, la deducción del concepto de «caballo» consiste en mostrar el caballo. Dado que existen caballos, debe ser legítimo emplear el concepto. Del mismo modo, la deducción del concepto descriptivo de Estado consiste solo en señalar los innumerables ejemplos de comunidades humanas en las que algunas personas reclaman tener la autoridad última sobre el resto de la población y son obedecidas. Pero, cuando el concepto en cuestión no es empírico, su deducción debe proceder de manera distinta. Todos los conceptos normativos son, por definición, no empíricos, pues se refieren a lo que debe ser y no a lo que es. Por tanto, no podemos justificar el uso del concepto de «autoridad suprema» (normativa) mostrando diversos ejemplos o casos de ello¹⁵. Debemos ser capaces de demostrar mediante un argumento *a priori* que pueden existir formas de vivir en sociedad en las que algunas personas tienen el derecho moral de gobernar. En resumen, la tarea fundamental de la filosofía política es proporcionar una deducción del concepto de «Estado».

Para completar esta deducción, no basta con mostrar que hay circunstancias en las que las personas tenemos la obligación de hacer lo que las autoridades *de facto* nos compelen a hacer. Incluso bajo el Gobierno más injusto que uno pueda imaginar, es habitual que existan buenas razones

15 Por cada ocasión en que presentáramos un ejemplo de autoridad legítima, deberíamos aportar un argumento no empírico que pruebe su legitimidad.

para obedecer a la autoridad. Puede ser que el Gobierno haya ordenado a la ciudadanía que haga lo que, de hecho, ya tiene el compromiso independiente de hacer. O puede ser también que las consecuencias de desobedecer superen con creces el sentimiento de humillación o de indignidad de la obediencia sumisa. Además, las órdenes de un Gobierno pueden prometer beneficios para todos, sea de manera buscada o no. Por todas estas razones, así como por prudencia, una persona puede decidir acatar un mandato del Gobierno al que *de facto* se encuentra sujeto. Sin embargo, nada de esto resuelve la cuestión de la autoridad legítima. Esta es una cuestión que hace referencia al derecho a mandar y la correspondiente obligación de obedecer a la persona que emite el mandato.

Nunca insistiremos demasiado en la importancia de la idea del párrafo anterior. La obediencia no es una cuestión de hacer lo que alguien te dice que hagas. Es una cuestión de hacer lo que él te dice que hagas porque él te dice que lo hagas. La autoridad legítima, o *de iure*, se refiere, pues, a los fundamentos y las fuentes de la obligación moral.

Dado que es indiscutible que hay personas que creen que otros tienen autoridad sobre ellos, podría pensarse que sería posible utilizar ese hecho para demostrar que, en algún lugar, en algún momento, debe de haber habido hombres que realmente poseían una autoridad legítima. Es decir, podríamos pensar que, aunque algunas demandas de autoridad carezcan de base, no puede ser que todas ellas

carezcan de ella, ya que, en ese caso, nunca habría surgido el concepto de «autoridad legítima». Basándose en un argumento similar, algunos filósofos han tratado de demostrar que no todas nuestras experiencias son sueños o, de modo más general, que en la experiencia no todo es simple apariencia carente de realidad. La cuestión es que términos como «sueño» y «apariencia» se definen por contraste con la «experiencia de la vigilia» o por contraste con la «realidad». Por tanto, solo podríamos haber desarrollado conceptos para ello después de que se nos hubieran presentado situaciones en las que algunas experiencias son sueños y otras no, o en las que algunas de ellas son meras apariencias y otras realidad.

Con independencia de cuál sea el peso de ese argumento, no se puede aplicar al caso de la autoridad *de facto* frente a la *de iure*, porque el componente clave de ambos conceptos, a saber, lo «correcto», ha de importarse generalmente desde el campo de la filosofía moral. En la medida en que nos preocupamos por la posibilidad de un Estado justo, asumimos que el discurso moral tiene sentido y que se han deducido de forma adecuada conceptos como «derecho», «deber» y «obligación»¹⁶.

16 Así, la filosofía política es una disciplina dependiente o derivada, de la misma manera que la filosofía de la ciencia depende de la teoría general del conocimiento y de las ramas de la metafísica que se ocupan de la realidad y naturaleza del mundo físico.

Lo que puede deducirse de la existencia de los estados existentes *de facto* es que los hombres creen en la existencia de una autoridad legítima, ya que, por supuesto, un Estado *de facto* es solo un Estado cuyos súbditos creen que es legítimo –esto es, que tiene realmente la autoridad que reclama para sí–. Pueden estar equivocados. De hecho, cualquier tipo de creencia en la autoridad puede estar equivocada. Puede que no haya un solo Estado en la historia de la humanidad que tenga o haya tenido alguna vez derecho a ser obedecido. Puede que incluso sea imposible que exista tal Estado; esa es la cuestión que hemos de tratar de resolver. Sin embargo, mientras la ciudadanía crea en la autoridad de los estados, podemos concluir que estos últimos están dotados del concepto de autoridad *de iure*¹⁷.

La idea normativa de Estado como la comunidad humana que posee, dentro de un territorio, la autoridad legítima, define así de forma adecuada el objeto de la filosofía política. Sin embargo, incluso si resultara imposible mostrar una deducción del concepto –es decir, si no pudiera haber

17 Esta idea es tan simple que puede parecer que no merece la pena hacer tanto hincapié en ella. Sin embargo, varios filósofos políticos, entre ellos Hobbes y John Austin, han supuesto que tanto el concepto como los principios de la autoridad podrían derivarse de los conceptos de poder o utilidad. Por ejemplo, John Austin define un mandato como una manifestación de deseo de alguien que anuncia algún tipo de mal a quienes no lo obedezcan (*The Province of Jurisprudence Determined*, Lecture I [Londres, John Murray, 1832. Hay trad. cast.: John Austin, *El objeto de la Jurisprudencia*, lección I, pp. 33-53, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, trad. de Juan Ramón de Páramo Argüelles]).

estados *de iure*–, todavía sería posible plantear un gran número de cuestiones morales acerca de la relación entre los individuos y los estados *de facto*. Podemos preguntarnos, por ejemplo, si existen determinados principios morales que deberían guiar la labor legislativa del Estado, como el utilitarismo, o qué circunstancias deben darse para que los individuos tengan que acatar las leyes. Podríamos explorar también los ideales sociales de la igualdad, los principios de las penas o las justificaciones de la guerra. Todos estos temas de investigación son en esencia casos concretos o especificaciones de principios morales generales a los fenómenos particulares de la política (*de facto*). Por tanto, creo que sería acertado recuperar una palabra que ha caído en desuso y llamar a esa rama del análisis politológico «política casuística». Dado que hay personas que reconocen pretensiones de autoridad, existen estados *de facto*. Suponiendo que el discurso moral en general sea legítimo, debe haber cuestiones morales que se planteen con respecto a esos estados. Por tanto, la política casuística como rama de la ética existe. Queda por responder la cuestión principal de si existe la filosofía política propiamente dicha.

2. El concepto de autonomía

El supuesto fundamental de la filosofía moral es que las personas son responsables de sus actos. De este se deduce por fuerza, como señaló Kant, que los hombres son metafísicamente libres, es decir, en algún sentido son capaces de elegir cómo actúan. El hecho de poder elegir cómo actuar hace que el hombre sea responsable, pero el mero hecho de elegir no basta para asumir la responsabilidad de sus actos. Asumir la responsabilidad implica intentar determinar lo que se debe hacer, y eso, como han reconocido los filósofos desde Aristóteles, supone la carga adicional de adquirir conocimientos, reflexionar sobre las razones, predecir los resultados, criticar los principios, etcétera.

La obligación de asumir la responsabilidad de los propios actos no se deriva solo del libre albedrío, pues para asumir la responsabilidad se requiere algo más que la libertad de elección. La principal razón para decir que las personas tenemos la obligación de asumir la responsabilidad de nuestros actos es la capacidad humana para razonar y reflexionar sobre nuestras decisiones. Parece razonable que los filósofos morales consideren que ni los niños ni las personas con enfermedades mentales son seres plenamente responsables de sus actos, ya que las enfermedades mentales debilitan el juicio y los niños no lo han desarrollado

aún. Incluso parece que deberíamos atribuir una mayor responsabilidad a los niños, ya que las enfermedades mentales, en virtud de su falta de libre albedrío, carecen por completo de responsabilidad, mientras que los menores, al poseer en algunos casos una capacidad de juicio parcialmente desarrollada, pueden ser considerados responsables en un grado correlativo (a su capacidad de juicio).

Toda persona que posee tanto capacidad de juicio como libre albedrío tiene la obligación de asumir la responsabilidad de sus actos, aunque no esté activamente comprometida en un proceso continuo de reflexión, investigación y deliberación sobre cómo ha de comportarse. A veces una persona anuncia su voluntad de asumir las consecuencias de sus actos, aunque no haya pensado sobre estos o no tenga intención de hacerlo en el futuro. Esta declaración, como mínimo, reconoce la existencia de una obligación. Pero no exime del deber de emprender el proceso de reflexión o de deliberación que hasta ahora ha evitado. No hace falta decir que una persona puede asumir la responsabilidad de sus actos y, sin embargo, actuar de forma equivocada. Cuando describimos a alguien como un individuo responsable, no queremos decir que siempre haga lo correcto, sino solo que no rechaza el deber de intentar discernir lo que es correcto.

Una persona responsable no es ni caprichosa ni anárquica, pues se reconoce obligada por ciertas restricciones de

carácter moral. Pero insiste en que ella es la única que puede juzgar y ponderar esas restricciones. Puede dejarse aconsejar por otras personas, pero decide por sí misma si son (o no) consejos que merece la pena seguir. Puede aprender de otras personas sobre esas obligaciones morales, pero solo en el sentido en que un matemático aprende de otros matemáticos –es decir, escuchando de ellos argumentos cuya validez reconoce, aunque no los haya desarrollado por sí mismo–. No aprende como uno lo hace de un explorador: aceptando como verdaderos sus relatos sobre cosas que uno no ha visto por sí mismo.

Dado que la persona responsable alcanza las decisiones morales que se expresa a sí misma en forma de imperativos, podemos decir que se da leyes a sí misma o que se autolegisla. En pocas palabras: es una persona autónoma. Como afirmó Kant, la autonomía moral es una combinación de libertad y responsabilidad; es una sumisión a las leyes que uno se ha dado a sí mismo. La persona autónoma, en la medida en que lo es, no está sometida a la voluntad de otro. Puede hacer lo que otro le sugiera, pero no porque le hayan dicho que lo haga. Por tanto, es libre en el sentido político de la palabra.

Dado que la responsabilidad de una persona por sus actos es una consecuencia de su capacidad de tomar decisiones, no puede renunciar a ella ni dejarla a un lado. Sin embargo, puede renunciar a reconocer que la tiene, ya sea de forma deliberada o simplemente por no reconocer su capacidad de

agencia. Todas las personas se niegan a asumir la responsabilidad de sus actos en algún momento de su vida, y algunas rehúyen de forma tan sistemática su deber que presentan más la apariencia de niños, más o menos crecidos, que de adultos. En la medida en que la autonomía moral es solo la condición de asumir la plena responsabilidad de los propios actos, se deduce que los hombres pueden renunciar a su autonomía cuando quieran. Es decir, un hombre puede decidir obedecer las órdenes de otro sin hacer ningún intento por determinar por sí mismo si lo que se le ordena es bueno o razonable.

Esta es una idea importante y no debe confundirse con la afirmación equivocada de que un hombre puede renunciar a la responsabilidad de sus actos. Aun habiéndose sometido a la voluntad de otro, un individuo sigue siendo responsable de lo que hace. Pero, al negarse a la reflexión moral, al aceptar como definitivas órdenes de terceros, pierde su autonomía. Por tanto, Rousseau tenía razón cuando decía que una persona no puede convertirse en esclavo ni siquiera por propia elección, si lo que quería dar a entender era que hasta un esclavo es moralmente responsable de sus actos. Por el contrario, si lo que quería dar a entender era que una persona no puede situarse a sí misma de forma voluntaria en una posición de servidumbre y de obediencia ciegas, sin límites, estaba equivocado.

Existen muchas formas y grados de renuncia a la autonomía. Una persona puede renunciar a su

independencia de criterio con respecto a una sola cuestión o con respecto a un solo tipo de cuestiones. Por ejemplo, cuando me pongo en manos de mi médico, me comprometo a seguir cualquier tratamiento que me prescriba, pero solo en lo que respecta a mi salud. No lo convierto también en mi asesor jurídico. Un hombre puede renunciar a su autonomía en algunas o en todas las cuestiones durante un periodo de tiempo determinado o durante toda su vida. Puede someterse a todas las órdenes, sean estas las que fueren, excepto a las que suponen realizar algunos actos específicos (como matar) que se niega a cometer. A partir del ejemplo del médico, parece claro que hay al menos algunas situaciones en las que resulta razonable renunciar a la propia autonomía. En efecto, podemos preguntarnos si, en un mundo complejo y tecnologizado, ¡lo razonable no es incluso hacerlo siempre!

Dado que el concepto de asunción y pérdida de responsabilidad es fundamental para el análisis que sigue, merece la pena dedicar un poco más de espacio para aclararlo. Asumir la responsabilidad de los propios actos implica tomar las decisiones finales sobre lo que uno debe hacer. Para el hombre autónomo no existe, estrictamente hablando, una orden. Si alguien en mi entorno emite lo que se busca que sean órdenes, y si él u otros pretenden que estas sean obedecidas, yo tendré en cuenta dicha circunstancia en mi proceso de deliberación. Es posible que decida que debo hacer lo que esa persona me pide que haga,

y hasta es posible que el hecho de que sea él quien emita esa orden constituya el factor que me lleva a obedecerla. Por ejemplo, si me encuentro en un barco que se está hundiendo y el capitán ordena cómo han de organizarse los botes salvavidas, y si todo el mundo está obedeciendo al capitán porque es el capitán, es posible que decida que, dadas las circunstancias, es mejor hacer lo que él dice, ya que la confusión causada por no acatar sus órdenes sería peor para todos. Pero, en la medida en que tome tal decisión, no estoy obedeciendo su orden; es decir, no estoy reconociendo que tiene autoridad sobre mí. Tomaría la misma decisión, exactamente por las mismas razones, si uno de los pasajeros se hubiera puesto a dar «órdenes» y, en la confusión del momento, hubiera terminado por ser obedecido.

En la política, como en la vida en general, las personas pierden con frecuencia su autonomía. Hay una serie de causas para este hecho, y también una serie de argumentos que se han ofrecido para justificarlo. La mayoría de los hombres, como ya hemos señalado, sienten con tanta fuerza el peso de la tradición o de la burocracia que aceptan sin más las pretensiones de autoridad que sus gobernantes les dirigen. Resulta infrecuente el caso del individuo que se rebela hasta el punto de poner en cuestión el derecho de sus gobernantes a mandar y su correlativo deber de obedecer. Sin embargo, una vez iniciada la discusión, pueden esgrimirse multitud de argumentos para demostrar la

autoridad de los gobernantes. Uno de los más antiguos es la afirmación de Platón de que los hombres deben someterse a la autoridad de quienes tienen un conocimiento, una sabiduría o una perspicacia superiores. Según la versión moderna de este razonamiento, la población educada en una democracia tiene más probabilidades de ser políticamente activa, mientras que es preferible que el grupo peor informado de la población no participe, ya que esto solo provocará el auge de líderes demagogos y extremistas. Algunos politólogos estadounidenses han llegado a afirmar que la apatía política del pueblo llano estadounidense genera estabilidad y, por tanto, es algo deseable.

La condición de agentes morales exige que asumamos la responsabilidad y que seamos autónomos siempre y cuando sea posible. A veces esto implica la deliberación y reflexión morales. Otras veces, reunir determinada información, incluso de carácter técnico. El ciudadano estadounidense actual, por ejemplo, se ve obligado a tener suficientes conocimientos de ciencia moderna como para poder seguir los debates sobre una determinada política y llegar a una conclusión independiente¹⁸. Existen grandes impedimentos,

18 Esto no es tan difícil como parece, ya que la política rara vez se basa en disputas sobre detalles técnicos o teóricos. Sin embargo, el ciudadano que, por ejemplo, no entiende la naturaleza de la radiación atómica ni siquiera puede pretender tener una opinión sobre la viabilidad de los refugios nucleares. Y, como la elección de gran trascendencia entre las estrategias nucleares de primer y segundo ataque depende de la posibilidad de un

tal vez insuperables, para el logro de una autonomía completa –y racional– en el mundo moderno. Sin embargo, mientras reconozcamos la responsabilidad de nuestros actos y el poder de la razón en nosotros, debemos asumir también la continua obligación de hacernos autores de las órdenes que podamos obedecer. La paradoja de la realidad de las personas en el mundo moderno es que, cuanto más reconoce su derecho y su obligación de ser su propio dueño, más se convierte en el objeto pasivo de una tecnología y de una burocracia cuya complejidad no puede esperar comprender. Solo han pasado un par de siglos desde que una persona moderadamente culta podía afirmar que entendía las principales cuestiones del Gobierno tan bien como su monarca o como su Parlamento. De forma paradójica, el bachiller de hoy, que no puede dominar las cuestiones de política exterior e interior sobre las que se le pide que vote, podría haber comprendido con facilidad los problemas de la política del siglo XVIII.

sistema de refugio con garantías, el ciudadano desinformado estará tan a merced de sus «representantes» como el más humilde esclavo.

3. El conflicto entre autoridad y autonomía

La característica que define al Estado es la autoridad, el derecho a gobernar. La principal obligación de las personas es la autonomía, el rechazo a ser gobernado por terceros. Parece, pues, que no se puede resolver el conflicto entre la autonomía del individuo y la supuesta autoridad del Estado. En la medida en que las personas cumplan con la obligación de ser quienes toman sus decisiones, resistirán la intención del Estado de tener autoridad sobre ellas. Es decir, negarán que tengan el deber de obedecer las leyes del Estado por el mero hecho de serlo. En este sentido, parece que el anarquismo es la única doctrina política compatible con la virtud de la autonomía.

Ahora bien, un anarquista puede desde luego reconocer la necesidad de cumplir la ley en determinadas circunstancias o durante un determinado periodo de tiempo. Incluso puede dudar de que exista una perspectiva real de eliminar el Estado como institución humana. Pero nunca considerará los mandatos del Estado como legítimos, como si tuvieran una fuerza moral vinculante. En cierto sentido, podríamos caracterizar al anarquista como a alguien sin patria, ya que, a pesar de los lazos que le unen a la tierra de su infancia, se encuentra justo en la misma relación moral con «su» Gobierno que con el Gobierno de cualquier otro país en que pueda permanecer durante un determinado periodo de

tiempo. Cuando voy de vacaciones a Gran Bretaña, obedezco su ordenamiento jurídico, tanto por prudencia como por las obvias consideraciones morales relativas al valor del orden, las consecuencias positivas de preservar un sistema legal de propiedad privada, etcétera. Cuando regreso a Estados Unidos, tengo la sensación de volver a entrar en mi país y, si pienso en ello, me imagino en una relación diferente y más estrecha con las leyes estadounidenses. Estas han sido promulgadas por mi Gobierno y, por tanto, tengo una obligación particular de obedecerlas. Pero el anarquista que llevo dentro me dice que esta impresión es meramente sentimental y que no tiene ninguna base moral objetiva. Toda autoridad es igualmente ilegítima, aunque, por supuesto, no es igualmente digna o indigna de apoyo, y mi obediencia a las leyes de Estados Unidos, si he de ser moralmente autónomo, ha de proceder del mismo proceso de reflexión que guía mi comportamiento cuando estoy en el extranjero.

El dilema que hemos planteado puede expresarse de manera sucinta en términos del concepto de «Estado *de iure*». Si todas las personas tienen la obligación permanente de alcanzar el mayor grado de autonomía posible, entonces parece que no existe ningún Estado cuyos súbditos tengan la obligación moral de obedecer sus órdenes. Por tanto, podría parecer que el concepto de «Estado *de iure*» legítimo está vacío y el anarquismo filosófico aparecería entonces

como la única teoría política razonable para una persona ilustrada.

LA SOLUCIÓN DE LA DEMOCRACIA CLÁSICA

1. La democracia es la única solución posible

No es necesario discutir por extenso los méritos de todos los tipos de Estado que, desde Platón, han sido el plato fuerte de las filosofías políticas. Puede que John Locke pensara que merecía la pena dedicar un tratado entero a refutar la defensa de los derechos hereditarios de los reyes planteada por sir Robert Filmer¹⁹, pero hoy la creencia en todas las formas de autoridad es tan débil como los

19 Robert Paul Wolff se está refiriendo al «Primer Ensayo sobre el Gobierno Civil» (1689), de John Locke, incluido en *Dos ensayos sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, trad. de Francisco Giménez García, y a *Patriarca o El poder natural de los reyes* (1680), de Robert Filmer, Madrid, Alianza, 2010, trad. de Ángel Rivero Rodríguez, respectivamente. (*N. del T.*).

argumentos que se pueden esgrimir en su favor. Solo hay una forma de comunidad política que ofrece alguna esperanza de resolver el conflicto entre autoridad y autonomía, y esa es la democracia.

El argumento dice más o menos lo siguiente. Las personas no pueden ser libres mientras estén sometidas a la voluntad de otros, ya se trate de un hombre (un monarca) o de varios (aristócratas). Pero si los hombres se gobiernan a sí mismos, si son a la vez legisladores y súbditos de la ley, entonces pueden combinar los beneficios del Gobierno con las bendiciones de la libertad. El Gobierno para el pueblo no es más que una esclavitud benévolas. Pero el Gobierno del pueblo es libertad real, verdadera. En la medida en que una persona participa en la toma de decisiones del Estado, es a la vez gobernante y gobernado. Su obligación de someterse a las leyes no proviene del derecho divino del monarca, ni de la autoridad hereditaria de la nobleza, sino del hecho de que esa persona es ella misma la fuente de las leyes que la gobiernan. Ahí radica el mérito singular y la fuerza de la demanda moral de un Estado democrático.

La democracia busca extender el deber natural e individual de la autonomía personal al ámbito de la acción colectiva. Así como el hombre verdaderamente responsable se provee a sí mismo de leyes, y con ello se vincula con lo que concibe como correcto, una sociedad de hombres responsables puede vincularse colectivamente con leyes elaboradas de forma colectiva, y con ello se vincula con lo que han juzgado

conjuntamente como correcto. El Gobierno de un Estado democrático no es, entonces, en sentido estricto, más que un servidor del pueblo en su conjunto, encargado de ejecutar las leyes que han sido acordadas en común. En palabras de Rousseau, hay que «[encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común] la persona [y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada] uno a todos, [no] obedezca [...] más que a sí mismo y quede tan libre como antes»²⁰.

Examinemos esta propuesta con detenimiento. Vamos a analizar la forma más sencilla de Estado democrático, que puede denominarse «democracia directa unánime».

2. Democracia directa unánime

En teoría, existe una solución al problema que se ha planteado sobre la compatibilidad entre autoridad y autonomía, y este hecho es de por sí bastante importante. Sin embargo, la solución requiere imponer unas condiciones

20 Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, libro I, capítulo VI. [Traducción extraída de: Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, libro I, capítulo VI, «Del pacto social», Madrid, Alianza, 2003, p. 38, trad. de Mauro Armiño. (N. del T.)].

tan tremadamente restrictivas que solo la hacen aplicable a una cantidad muy reducida de situaciones reales. La solución es una democracia directa –es decir, una comunidad política en la que cada persona vota cada decisión– gobernada por la regla de la unanimidad. En una democracia directa unánime, cada miembro de la sociedad desea, libremente, cada una de las leyes que se aprueban. Por tanto, solo se enfrenta, en tanto que ciudadano, a leyes a las que ha concedido su consentimiento. Como una persona que se ve limitada solo por lo que dicta su propia voluntad es autónoma, se deduce que, con las reglas de una democracia directa unánime, la ciudadanía puede hacer compatibles las órdenes de la autoridad con el deber de la autonomía personal.

Se podría argumentar, incluso, que este caso límite no es genuino, ya que cada persona se está obedeciendo a sí misma y, por tanto, no está sometida a una autoridad legítima. Sin embargo, este es un caso realmente distinto al del autogobierno prepolítico (o extrapolítico), ya que la autoridad a la que cada ciudadano se somete no es la de él mismo en exclusiva, sino la de toda la comunidad en su conjunto. Las leyes se promulgan en nombre del soberano, que es igual que decir en nombre de la población total de la comunidad política. El poder que impone la ley –en el caso de que haya, por ejemplo, algún ciudadano que, habiendo votado en favor de una ley, se resista ahora a que se le aplique a sí mismo– es el de todos, reunidos en las fuerzas

de seguridad del Estado. De este modo, el conflicto moral entre el deber y el interés que aflora cada cierto tiempo en cada persona es exteriorizado, y la voz del deber se expresa ahora con la autoridad de la ley. Cada ciudadano, por así decir, se encuentra con su mejor yo en la forma del Estado, ya que sus mandatos son solo las leyes que él, tras la debida deliberación, ha querido que se promulguen.

La democracia directa unánime solo es factible mientras exista un firme compromiso de todos los miembros de la comunidad con los asuntos de cierta importancia. Dado que con la regla de la unanimidad un solo voto en contra tumba cualquier propuesta, la menor discrepancia sobre las cuestiones relevantes paralizará el funcionamiento de la sociedad. Dejará de funcionar como comunidad política y devendrá en anarquía –o al menos en una situación de no legitimidad; por supuesto, podría surgir un Gobierno *de facto* que tomara el control de la situación–. No obstante, debemos evitar pensar que la democracia directa unánime requiere, para su existencia, de una armonía perfecta de intereses o deseos de los ciudadanos. Un sistema de este tipo es perfectamente compatible con marcadas discrepancias, incluso violentas, dentro de la comunidad; por ejemplo, en lo relativo a la economía. El único requisito es que, cuando los ciudadanos se reúnen para deliberar sobre los medios de resolución de tales conflictos, se pongan

de acuerdo unánimemente sobre las medidas que hay que adoptar²¹.

Por ejemplo, una comunidad puede acordar por unanimidad unos principios de arbitraje obligatorios para resolver los conflictos de naturaleza económica. Una persona que haya votado en favor de esos principios puede verse personalmente perjudicada por su aplicación en un caso concreto. Pensando que los principios son justos, y sabiendo que ha votado en favor de ellos, reconocerá (con suerte) su obligación moral de aceptar su puesta en práctica, aunque le gustaría mucho no tener que verse nunca sujeto a su aplicación. Reconocerá esos principios como suyos, al igual que cualquiera de nosotros que se haya comprometido con un principio moral reconocerá, aunque, sin duda, con cierta incomodidad, que le obligan y vinculan, incluso cuando sea en contra de sus propios intereses. Más concretamente, este individuo tendrá la obligación moral de obedecer las órdenes de ese consejo de mediación o

21 Recientemente varios filósofos políticos han analizado las posibilidades de la decisión por unanimidad y parece que se puede conseguir mucho más de lo que en un principio cabría esperar. Por ejemplo, John Rawls, en un influyente y muy leído artículo, «Justice as Fairness», emplea ciertos modelos tomados de la teoría de la negociación para analizar las condiciones en que personas racionales con intereses divergentes pueden llegar a acuerdos unánimes sobre cómo proceder a la hora de resolver sus disputas. Véase John Rawls, «Justice as Fairness», en *The Philosophical Review*, vol. 67, n.º 2 (1958), pp. 164-194. [Hay trad. cast.: «Justicia como equidad», en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1999, trad. de Miguel Ángel Rodilla].

arbitraje, sin importar lo que decida, porque los principios que regulan su funcionamiento provienen de su propia voluntad, ya que ha votado por ellos. De este modo, el consejo desplegará su autoridad sobre él –es decir, tendrá el derecho a ser obedecido–, mientras que el individuo conserva su autonomía moral.

¿En qué circunstancias podría funcionar de manera razonable una democracia directa unánime, sin derivar en un bloqueo permanente en la toma de decisiones? Creo que la respuesta es que existen dos tipos de democracias unánimes que pueden ser operativas. En primer lugar, una comunidad de personas inspiradas por un ideal religioso o laico omnicomprensivo pueden llegar a estar tan en sintonía en lo referente a los objetivos de la comunidad y los medios para alcanzarlos que todas las decisiones podrían adoptarse por consenso. Las comunidades utópicas del siglo XIX y los kibutz israelíes del siglo XX son ejemplos plausibles de esa unanimidad en el modo de funcionar. Al final, el consenso puede disolverse en favor del faccionalismo, pero en algunos casos la unanimidad se ha preservado durante muchos años.

En segundo lugar, es posible que una comunidad de individuos racionales y motivados sobre todo por su propio interés descubra que solo puede obtener los frutos de la cooperación manteniendo la regla de la unanimidad. Mientras cada miembro de la comunidad esté convencido de que los beneficios derivados de la cooperación –incluso con las condiciones impuestas por la regla de la

unanimidad— superan los de anular su vínculo con el resto de los miembros, la comunidad seguirá funcionando. Por ejemplo, una típica economía de *laissez-faire* regida por las leyes del mercado se basa, supuestamente, en el respaldo de todos los que participan en ella, porque cada uno reconoce tanto que está mejor dentro del sistema que fuera como que cualquier relajación de la prohibición de establecer acuerdos no unánimes a la restricción del comercio acabaría por provocar más perjuicio que beneficio. Mientras todos los empresarios crean en estas dos proposiciones, la regla de la unanimidad del sistema se mantendrá, a pesar de la despiadada competencia que pueda existir entre ellos.²²

En cuanto surge un desacuerdo sobre cuestiones importantes, se destruye la unanimidad y el Estado o bien pierde su legitimidad *de iure*, o bien descubre alguna otra forma alternativa de resolver las disputas que no prive a ningún miembro de la comunidad de su autonomía personal. Además, cuando la comunidad es demasiado grande como para poder ser convocada regularmente en asamblea, hay que encontrar alguna manera de gestionar los asuntos públicos del Estado sin que los ciudadanos

22 En sentido estricto, este segundo ejemplo de comunidad viable regida por la regla de la unanimidad es limitado, ya que existe una diferencia significativa entre comprometerse con un principio moral y el cálculo de beneficios-pérdidas que un individuo realiza. Para un excelente debate sobre la importancia moral de comprometerse con un ideal, véase John Rawls, «Justice as Fairness», *op. cit.*

pierdan su voz. Las soluciones tradicionales aportadas por los teóricos de la democracia son, por supuesto, la regla de la mayoría y la representación. Nuestra siguiente tarea, por tanto, es descubrir si la democracia representativa y mayoritaria preserva la autonomía que las personas mantienen con una democracia directa unánime.

Dado que la democracia unánime solo puede existir bajo condiciones muy restrictivas, podríamos pensar que no tiene demasiado sentido perder el tiempo hablando de ella. Sin embargo, existen dos razones por las que la democracia directa unánime reviste una enorme importancia teórica. La primera es que se trata de una solución auténtica, verdadera, al problema de compatibilidad que surge entre la autoridad y la autonomía y, como veremos, esto resulta bastante inusual. Y algo más importante aún: la democracia directa unánime es el (a menudo no expresado) ideal que subyace en gran parte de la teoría clásica sobre la democracia. Los mecanismos introducidos por la representación y la regla de la mayoría buscan sortear los obstáculos que se interponen en el camino de la democracia directa y unánime. La unanimidad es concebida, claramente, como el método más legítimo para la toma de decisiones. Los otros métodos se consideran como transacciones realizadas con respecto a este ideal, y los argumentos en favor de esas transacciones tratan de demostrar que la autoridad de una democracia directa unánime no se ve irreparablemente comprometida por la necesidad de

introducir en ella la representación o la regla de la mayoría. Una prueba de la primacía teórica de la democracia directa unánime es que, en el origen de todas las teorías contractualistas, encontramos que la adopción colectiva del contrato social se basa en una decisión adoptada por unanimidad, que es la que permite que, posteriormente, todos deban rendir cuentas ante el nuevo Estado. Una vez hecho esto, se establecen los mecanismos correctores de la unanimidad en cuanto que medidas pragmáticas y que derivan su legitimidad del contrato original. La presunción de que la unanimidad crea un Estado *de iure* ni siquiera suele discutirse; a la mayoría de los teóricos de la democracia les parece totalmente obvio que es así.

3. Democracia representativa

Aunque la cuestión del desacuerdo es la más importante, se me ha de permitir que me ocupe primero de las dificultades referentes al asambleísmo, que son las que conducen al parlamentarismo representativo²³. Hay dos

23 Ni que decir tiene que, históricamente, el origen de los parlamentos no tiene nada que ver con este problema. Es más bien al revés: primero hubo parlamentos y luego sufragio universal.

problemas del asambleísmo que pueden ser sorteados mediante la representación. El primero es de tamaño: la ciudadanía total en nuestras sociedades puede ser demasiado numerosa como para reunirla en una cámara parlamentaria. El segundo es de tiempo: los asuntos públicos pueden demandar una atención que solo los ricos ociosos o los políticos profesionales pueden permitirse.

Podemos distinguir varios tipos de representación, que van desde la mera delegación del derecho de voto de un apoderado hasta la cesión completa de todas las facultades decisorias. La cuestión es si alguna de estas formas de representación preserva de forma adecuada la autonomía que la ciudadanía ejerce por medio de las decisiones adoptadas por unanimidad por toda la comunidad. En definitiva, ¿debe un ciudadano responsable comprometerse a obedecer las leyes dictadas por sus representantes?

El tipo de representación más sencillo es la delegación en sentido estricto. Si no puedo asistir a la asamblea o a la cámara donde se vota, puedo entregar un poder a un representante con instrucciones sobre cómo votar. En ese caso, es obvio que estoy tan obligado por las decisiones de la asamblea como si hubiera estado físicamente presente. Sin embargo, el papel del representante legal en sentido estricto es insuficiente para servir de modelo a un representante electo. En la práctica, resulta imposible que los representantes acudan a sus circunscripciones antes de cada votación y hagan un sondeo entre sus electores para

decidir el sentido de su voto. Los ciudadanos pueden, por supuesto, dar a sus representantes una lista con sus preferencias en las próximas votaciones, pero muchas de las cuestiones que se debaten en el Parlamento pueden no haber sido discutidas en la comunidad cuando se eligió al representante. A menos que exista la posibilidad de revocar cada decisión siempre que se produzca una deliberación imprevista, la ciudadanía se ve obligada a elegir como representante a alguien cuyo «programa» e inclinaciones políticas sugieren que, en el futuro, votará como lo harían ellos mismos, en cuestiones que ni los ciudadanos ni el representante tienen aún en mente.

Cuando nos alejamos tanto de la democracia, surgen serias dudas de si la legitimidad del contrato original se ha preservado (o no). Yo tengo la obligación de obedecer las leyes que yo mismo me doy. Asimismo, tengo también la obligación de obedecer las leyes que aprueba mi agente en sentido estricto, siguiendo mis instrucciones. Pero ¿sobre la base de qué puede afirmarse que tengo la obligación de obedecer leyes aprobadas en mi nombre por una persona que no tiene la obligación de votar como yo lo haría y que, de hecho, no tienen ninguna forma eficaz de saber cuáles son mis preferencias sobre los asuntos sobre los que tiene que votar? Incluso si el Parlamento adoptara por unanimidad una nueva ley, esa decisión solo puede vincular a los diputados que la adoptaron y no a la ciudadanía en general, que se dice representada por ellos.

Podría pensarse que mi obligación deriva de mi promesa de obedecer, y puede que sea cierto. Pero, en la medida en que el único fundamento de mi obligación de obedecer radique en una promesa de este tipo, ya no se puede decir que sea un representante autónomo. He dejado de ser el autor de las leyes a las que me someto y, por el camino, me he convertido en el súbdito (voluntario) de otra persona. Esta es, en concreto, la misma respuesta que debemos dar al razonamiento de que la obediencia al Parlamento elegido tendrá algún tipo de consecuencias beneficiosas. En el plano moral, lo que diferencia a un Gobierno representativo, si es que hay algo que lo diferencie, no es que sea un buen negocio en términos de sus consecuencias, ni el hecho de que sus súbditos hayan consentido en ser gobernados por un Parlamento. Los benignos monarcas electos que han existido en el pasado pueden decir lo mismo. La legitimidad especial y la autoridad moral del Gobierno representativo se entiende que deriva de que expresa la voluntad del pueblo sobre el que gobierna. Se dice que la democracia representativa no es solo un Gobierno para el pueblo, sino también un Gobierno (indirecto) ejercido por el pueblo. Debo obedecer lo que el Parlamento promulga, sea lo que fuere, porque su voluntad es mi voluntad, sus decisiones, mis decisiones y, por tanto, su autoridad no es más que mi autoridad y la del resto de la ciudadanía. Ahora bien, un Parlamento cuyos diputados votan sin un mandato específico de sus electores no es una representación más fiel de la voluntad popular que una dictadura que gobierna de

manera benévola, pero al margen de la voluntad de sus súbditos. No importa si un ciudadano está (o no) conforme con el resultado *ex post facto*, ni que su representante haya votado pensando en cómo lo hubiera hecho aquel. En la medida en que no participe en la aprobación de las leyes que lo obligan, no puede aspirar a ser un ciudadano con autonomía moral.

Por infundada que resulte la aspiración de legitimidad de los gobiernos representativos en abstracto, esta parece intachable cuando se la compara con las pretensiones de legitimidad de las formas de gobierno «democráticas» realmente existentes en países como Estados Unidos. Desde la Segunda Guerra Mundial, los gobiernos se han ido distanciando cada vez más de todo lo que podríamos llamar la «voluntad popular» a la hora de tomar sus decisiones. La complejidad de los temas, la necesidad de conocimientos técnicos y, lo que es más importante, el secretismo de todo lo que tiene que ver con la seguridad nacional han contribuido a atenuar la función representativa de los cargos electos. Hasta el punto de que vivimos en un sistema que, siguiendo a Platón, podríamos denominar de «tutela electiva». El presidente de Estados Unidos se limita a comprometerse a servir a los intereses no especificados de sus electores de formas no especificadas.

La pretensión de este sistema de recibir el título de democracia se defiende en general sobre la base de tres argumentos. Primero: los gobernantes son elegidos por el

pueblo a partir de una lista que incluye al menos dos candidatos para cada cargo. Segundo: se espera que los gobernantes actúen en lo que consideran el interés popular. Y tercero: los electores tienen periódicamente la opción de destituir a sus gobernantes y de elegir a otros. En términos más generales, el sistema permite a los individuos tener cierta influencia sobre sus gobernantes, si así lo desean. La genealogía del término «democracia» no debe preocuparnos ahora. Basta con señalar que el sistema de «tutela electiva» se aleja tanto del ideal de autonomía y de autogobierno que ni siquiera parece una desviación – siquiera lejana– de este. Los ciudadanos no pueden ser libres, si sus representantes votan al margen de sus preferencias, ni cuando se están aprobando leyes relativas a cuestiones que no son capaces de entender. Tampoco se puede llamar libres a los ciudadanos que están sometidos a decisiones secretas, basadas en datos secretos, que tienen consecuencias no anunciadas para su bienestar y su propia vida.

Algún tiempo después del asesinato de John F. Kennedy aparecieron varios libros de memorias que relatan la intrahistoria de las decisiones que condujeron a la invasión de Cuba en 1961 y que implicaban aceptar el riesgo de una guerra nuclear con el bloqueo de Cuba en 1962. Más recientemente, con la llegada de la Administración Nixon, hemos empezado a saber algo de la forma en que el presidente Johnson y sus asesores implicaron a Estados

Unidos en una tremenda guerra sobre el terreno en Vietnam. Mientras se estaba preparando este libro para su publicación, se estaban tomando decisiones en secreto que podían implicar a Estados Unidos en la serie de golpes de Estado que se sucedieron en Laos.

En ninguna de estas importantes decisiones existe la más mínima relación entre las verdaderas razones que determinan la política oficial y la justificación que se da a la opinión pública. ¿En qué sentido, cabe preguntarse, los estadounidenses están mejor informados que los rusos, a los que, por ejemplo, se les permitió, por decisión de Jrushchov, conocer un poco de la verdad sobre Stalin?

Incluso las formas de gobierno representativo que se aproximan a la verdadera representación surgen de un curioso defecto, por el que se priva a los electores de su libertad para decidir las leyes con las que vivirán. La suposición que subyace en la lógica de la representación es que la ciudadanía tiene la oportunidad, por medio de su voto, de dar a conocer sus preferencias. Dejando de lado por el momento los problemas relacionados con la regla de la mayoría, e ignorando también los problemas de legitimidad que afloran cuando se votan en el Parlamento cuestiones que no fueron debatidas durante la elección de los diputados, el ciudadano que hace uso de su voto está, por así decirlo, presente en la cámara mediante su representante. Pero esto implica que, en el momento de la elección, cada ciudadano tuvo una oportunidad real de votar

por un candidato que representa su punto de vista. Pueden encontrarse en minoría, obviamente, es decir, su candidato puede perder la votación; pero al menos ha tenido la oportunidad de hacer valer sus preferencias en las urnas.

Sin embargo, si el número de asuntos que se debaten durante la campaña es superior a uno o dos, y si hay –como seguramente habrá– un número de posturas plausibles que podrían adoptarse en cada asunto, entonces las combinaciones alternativas de voto entre distintas candidaturas pueden ser mucho mayores que el número de candidatos. Supongamos, por ejemplo, que las elecciones estadounidenses se deciden en torno a cuatro grandes asuntos: una ley agraria, la atención médica a los mayores, la duración del servicio militar y una ley que refuerza la protección de los derechos civiles. Simplificando en gran medida el mundo real, podemos suponer que hay tres líneas de acción alternativas en relación con la primera cuestión (ley agraria), cuatro en relación con la segunda, dos en la tercera y tres en la cuarta. Existen por tanto $3 \times 4 \times 2 \times 3$ posturas que la ciudadanía puede adoptar con respecto a estas cuatro cuestiones. Para que cada elector tenga la posibilidad de votar por lo que quiere, tendría que haber 72 candidatos, cada uno de ellos con una de las posturas lógicamente posibles. Si un ciudadano no puede ni siquiera encontrar un candidato cuyas opiniones coincidan con las suyas, no hay ninguna posibilidad de que envíe al Parlamento a un verdadero representante. En la práctica, a

los votantes se les ofrecen un puñado de candidatos y deben realizar transacciones entre las posturas de estos y las suyas antes incluso de acudir a las urnas. En estas circunstancias, resulta difícil ver qué significa en realidad el tópico de que las elecciones son una manifestación de la voluntad popular.

El rechazo más mordaz a la democracia representativa se encuentra en *Del Contrato social* de Rousseau. A diferencia de autores como Locke, Rousseau escribe:

La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa; o es ella misma, o es otra: no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, por tanto, ni pueden ser sus representantes, no son más que sus delegados; no pueden concluir nada definitivamente. Toda ley que el pueblo en persona no haya ratificado es nula; no es una ley. El pueblo inglés se piensa libre; se equivoca mucho, solo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto han sido elegidos, es esclavo, no es nada. En los breves momentos de su libertad, el uso que hace de ella bien merece que la pierda²⁴.

24 Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, libro III. [Traducción extraída de: Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, libro III, capítulo XV, «De los diputados o representantes», Madrid, Alianza, 2003, p. 120, trad. de Mauro Armiño. (N. del T.)].

Apéndice: Una propuesta de democracia directa instantánea

La imposibilidad práctica de la democracia directa se da en general por sentada en los debates contemporáneos sobre la teoría democrática y se considera un aspecto utópico y poco complaciente de la filosofía de Rousseau, pues asume el escenario de una comunidad en la que cada persona puede votar de forma directa todas las leyes. En realidad, los impedimentos a la democracia directa son solo técnicos, por lo que podemos suponer que en esta época de progreso tecnológico resulta posible resolverlos. La siguiente propuesta esboza una de estas soluciones. Se trata de una propuesta más que seria, e insto a los lectores propensos a rechazarla sin más a que reflexionen sobre lo que esa reacción revela acerca de su verdadera actitud hacia la democracia.

Propongo que, para superar los impedimentos a la democracia directa, se establezca un sistema de votación en los domicilios. En cada vivienda se colocaría un dispositivo conectado al televisor que registraría electrónicamente los votos y los transmitiría a un ordenador en Washington. (A los hogares que carezcan de televisor el Gobierno les subvencionará la compra de uno. En la práctica esto no sería muy costoso, ya que en la actualidad solo los muy pobres y los muy inteligentes carecen de uno). Para evitar el voto

fraudulento, el aparato debería ser capaz de registrar las huellas dactilares. De esa manera, cada persona solo podría votar una vez, ya que el ordenador rechazaría de manera automática los votos duplicados. Cada noche, a la hora que en la actualidad suele dedicarse a los telediarios, habría un programa nacional en todas las emisoras centrado en plantear los asuntos que se debaten en el país. Cualquier proyecto de ley que se estuviera discutiendo «ante el Congreso» (como lo reseñaríamos ahora) se expondría en el programa por personas que tuvieran visiones distintas sobre ello. Se realizarían sesiones informativas sobre cuestiones técnicamente complejas, así como debates oficiales, turnos de preguntas, etcétera. Se encargaría a comités de expertos la recopilación de datos, la formulación de recomendaciones sobre nuevas medidas, así como la elaboración de las leyes. Se podría instituir el cargo de Disidente Público para garantizar que los puntos de vista divergentes e infrecuentes fuesen escuchados. Cada viernes, tras una semana de debate y discusión, se celebraría una votación. Las medidas se presentarían públicamente, una por una, y los electores emitirían sus votos al momento a través de los dispositivos conectados a su televisor. Deberían diseñarse medidas especiales para aquellos que no pudieran estar conectados a su dispositivo a la hora de las votaciones. (Quizá tendrían que celebrarse varias votaciones a lo largo del día y la noche anteriores). Regiría la regla de la mayoría simple, como ocurre hoy en el Congreso.

La propuesta no es perfecta, por supuesto, ya que existe una gran diferencia entre los roles pasivo (el de quien solo escucha) y activo (el de quien participa en el debate público). Sin embargo, debería ser obvio que una comunidad política que gestionara sus asuntos por medio de la «democracia directa instantánea» estaría muchísimo más cerca de realizar el ideal de una auténtica democracia de lo que estamos en cualquier país actual de los así llamados democráticos. La principal objeción que enseguida se plantearía inmediatamente a la propuesta, sobre todo por parte de los polítólogos estadounidenses, es que sería demasiado democrática. ¡Qué caos produciría! ¡Qué anarquía prevalecería! Las masas insensatas, llevadas de un extremo a otro por los vientos de la opinión pública, convertirían rápidamente el enorme, lento y estable Gobierno de Estados Unidos en un caos. La superficialidad con la que tratamos cuestiones como el largo de un dobladillo o la popularidad de una cerveza pasaría a regir la aprobación o encallamiento de los proyectos de ley. Las falacias argumentales engañarían a la gente ordinaria, bienintencionada e ignorante, para que votara por propuestas fantasiosas e irrealizables. La política exterior sería una sucesión de bandazos, del militarismo patriotero al aislacionismo cobarde. La sabiduría, el conocimiento, la tradición, la experiencia desaparecerían sin más.

La probabilidad con la que este tipo de críticas surgen indica la falta de profundidad con la que la mayoría de la

gente cree en la democracia. Parece obvio que muy pocas personas están comprometidas por completo con el Gobierno democrático, aunque, por supuesto, todos estamos dispuestos a realizar enormes sacrificios en su nombre. No obstante, puede que los incrédulos estén, según mi opinión, equivocados y traicionen la fe que dicen profesar. La respuesta inicial a un sistema de democracia directa instantánea sería caótica, sin duda. Pero muy pronto la ciudadanía se daría cuenta de que ofrecería aquello que el sistema actual no es capaz de proporcionar; que sus votos marcan la diferencia, una diferencia inmediata y visible. No hay nada que genere un sentido de la responsabilidad tan rápido como esa conciencia. Estados Unidos experimentaría un auge inmediato en el interés ciudadano por la política. Apenas sería necesario lanzar costosas y frustrantes campañas para conseguir el voto. La política estaría en la vida cotidiana de los padres, madres e hijos día tras día. Al aumentar el interés, se crearía una demanda de más y mejores medios de actualidad política. Incluso con el sistema actual, en el que muy pocos estadounidenses se interesan por la participación en la política, los programas de actualidad política son tan populares que los programas de un cuarto de hora se amplían a la media hora, y los especiales de actualidad política ocupan el *prime time*. ¿Puede alguien negar que la democracia directa instantánea generaría niveles de interés y participación políticas imposibles de conseguir hoy?

En un sistema realmente democrático, las voces de los muchos ahogarían las de los pocos. Las preferencias de los pobres, de los que han recibido poca educación, de los vulnerables, a los que hoy asiste el Estado del bienestar y que nunca son incluidos en el proceso democrático, contarían tanto como las de los ricos, las de los influyentes, las de los bien relacionados. Un sistema así pondría en riesgo mucho de lo que deseamos mantener, pero, como mínimo, la justicia social florecería como nunca antes lo ha hecho.

Si estamos dispuestos a pensar con audacia, los impedimentos prácticos a la democracia directa pueden ser superados. Por el momento, no es necesario discutir más sobre si queremos vencerlos; pero, como nuestra investigación se refiere aquí a la posibilidad de establecer un Estado en el que la autonomía del individuo sea compatible con la autoridad del Estado, creo que podemos considerar que las dificultades que en el pasado han llevado a formas insatisfactorias de democracia representativa no constituyen hoy un problema teórico serio.

4. Democracia mayoritaria

La principal debilidad teórica de la democracia directa unánime es su requisito de que las decisiones se tomen de forma unánime para que puedan convertirse en ley. Como

cuestión práctica, resulta obvio que este requisito limita gravemente las situaciones reales en las que un Estado puede avanzar, pero quizá un fallo aún más grave de la democracia unánime es que no ofrece ninguna forma de que las personas de buena voluntad resuelvan sus diferencias. Es de suponer que, para que el concepto de «Estado justo» tenga algo más que un vago interés, debe ser capaz de poder resolver en teoría los conflictos sin que los ciudadanos pierdan su autonomía y sin que el Estado pierda su autoridad. Además, no es necesario que estos conflictos sean provocados por intereses egoístas irreconciliables, sino que basta con que deriven de desacuerdos sobre la mejor manera de perseguir el interés general.

La solución que salta inmediatamente a la vista es, claro, la regla de la mayoría. Cuando el electorado está dividido, se hace una votación y se da un voto a cada ciudadano. La creencia en la regla de la mayoría está tan extendida que no hay una sola variante de la teoría democrática que no recurra a ella como medio para acomodar las diferencias y lograr decidir. Nuestra tarea ahora es encontrar un argumento que demuestre que la autonomía que es capaz de garantizar la democracia unánime se preserva (también) en una democracia que se rige por la regla de la mayoría. En otras palabras, debemos preguntarnos si los miembros de una comunidad democrática están obligados moralmente a obedecer las decisiones adoptadas por la mayoría y, en caso de que así sea, por qué.

El problema, por supuesto, atañe sobre todo a los que se encuentran en minoría en una cuestión. Los miembros de la mayoría tienen la misma relación con la ley que todos los ciudadanos en una democracia unánime, puesto que la mayoría ha querido y ha aprobado la ley; esto es, están obligados a cumplirla y siguen conservando su autonomía cuando se someten a su autoridad. Un miembro de la minoría, en cambio, ha votado en contra de la ley y parece hallarse en la posición de alguien que, al deliberar sobre una cuestión moral, rechaza una determinada línea de acción, pero resulta que esta le es impuesta por una autoridad superior. Su voluntad de deliberar y de comprometerse con su decisión expresa su deseo de ser autónomo. Pero, en la medida en que debe someterse a la voluntad de la mayoría, su deseo se ve frustrado.

Una justificación común del gobierno de la mayoría es que, atendiendo a razones de prudencia, funciona mejor que cualquier otro sistema que se haya concebido. Así, por ejemplo, se suele decir que el gobierno de la mayoría es el mejor sustituto del gobierno de las armas que rige en las sociedades sin Estado de derecho. Dado que la mayoría es, militarmente hablando, un cuerpo social más grande, se le debe permitir gobernar por medio de las urnas. De lo contrario, recurrirá a la fuerza y volverá a sumir a la sociedad en el caos. También suele argumentarse que el gobierno de la mayoría tiende a promover el bienestar general mejor que cualquier otro sistema de gobierno –como, por ejemplo, el

gobierno de los sabios o el de los poderosos–, ya que, a diferencia de lo que Platón y otros han supuesto, el pueblo es quien mejor conoce sus propios intereses. La democracia mayoritaria, se suele decir, es así la salvaguarda más eficaz contra el gobierno de una élite hipócrita que se mueve por sus propios intereses. Desde el punto de vista individual, además, continúa la reflexión, podría afirmarse que la sujeción al gobierno de la mayoría le ofrece la mejor oportunidad, a largo plazo, de impulsar sus intereses, por cuanto su posición estará representada en la mayoría tantas veces como en la minoría, y los beneficios que se derivan de la acción colectiva sobrepasarán las pérdidas que se produzcan cuando sus intereses queden en minoría.

Todas estas defensas del gobierno mayoritario, y otras que podrían apoyarse en consideraciones prácticas basadas en sus buenas consecuencias, son, sin embargo, estrictamente irrelevantes para nuestra investigación. Como justificaciones de la decisión autónoma de un individuo para cooperar con el Estado pueden ser del todo adecuadas; pero como justificaciones de la autoridad del Estado –como pruebas del derecho del Estado a mandar sobre el individuo y el correlativo deber de este de obedecer, sea cual fuere lo que se ordene– son un completo fracaso. Si el individuo conserva su autonomía y se reserva para sí la facultad de obedecer en cada caso la decisión final, entonces está negando *de facto* la autoridad del Estado. Si, por el

contrario, se somete al Estado y acepta su pretensión de autoridad, entonces pierde su autonomía.

De hecho, las defensas casuísticas y basadas en razones de prudencia de la democracia fracasan a la hora de distinguirla moralmente de cualquier otra forma de gobierno político. Es perfectamente posible que los intereses de un particular se vean bien promovidos en una dictadura o en una monarquía, e incluso que el bienestar agregado de una población crezca bajo esas formas de gobierno. Según esa forma de argumentar, la democracia simplemente es otra forma de gobierno, entre varias otras, y sus virtudes, si es que tiene alguna, serían meramente relativas. Quizá, como dijo Winston Churchill una vez, la democracia es el peor sistema de gobierno, a excepción de todos los demás. Pero si esto es así, entonces los «ciudadanos» de Estados Unidos están tan sujetos a un Gobierno del que no participan, como los españoles bajo el régimen de Franco o los rusos bajo el de Stalin. La única diferencia es que han tenido más suerte con sus gobernantes.

Un argumento más convincente en favor de la regla de la mayoría es el que invoca los términos del contrato por el que se constituye el sistema político. De acuerdo con muchos teóricos de la democracia, la transición desde la regla de la unanimidad, ejemplificada en la adopción del contrato social, a la regla de la mayoría se basa en una cláusula que encontramos en el contrato original. Todo el mundo se compromete a respetar la regla de la mayoría, y, cuando un

ciudadano objeta a obedecer leyes por las que no ha votado a favor, siempre se le puede recordar esa promesa (original). En ese pacto y en esa promesa, continúa el argumento, descansa la justificación moral de un Estado basado en la regla de la mayoría²⁵.

Sin embargo, este argumento no es mejor que el anterior. La promesa de acatar la voluntad de la mayoría crea una obligación, pero lo hace renunciando a la propia autonomía. Es posible renunciar del todo a la autonomía, como ya hemos visto. Si hacerlo es inteligente, o bueno, o correcto, está, por supuesto, abierto a la discusión, pero que uno puede hacerlo resulta obvio. Por tanto, si los ciudadanos acuerdan mediante un contrato gobernarse según la regla de la mayoría, se obligan a sí mismos de la misma forma que

25 Se ha escrito mucho, en respuesta a la manifiesta implausibilidad histórica de las teorías contractualistas, acerca del carácter metafísico o mítico del «contrato» primitivo. A veces, por ejemplo, se ha dicho que el contrato solo expresa, de la manera más propicia, el consenso moral que subyace en la sociedad. Debería quedar claro que una interpretación compleja de este tipo no basta para los propósitos que nos hemos fijado en este estudio, al menos en la medida en que uno pretenda encontrar la regla de la mayoría en la promesa que se contiene en el contrato primitivo. Una promesa es un acto, no la mera expresión de una obligación existente. Crea una nueva obligación allí donde no existía una. Sea cual fuere mi obligación general de realizar un acto, mi promesa de hacerlo me impone una carga de responsabilidad independiente. Por tanto, los teóricos que atribuyen la legitimidad del mayoritarismo al contrato primitivo no pueden, si quieren ser coherentes, disolver el contrato en un mito. Por lo demás, ni que decir tiene que puede haber promesas tácitas, además de explícitas, y, por tanto, contratos tácitos o cuasicontratos del tipo que se menciona para explicar la obligación con las generaciones futuras.

lo harían por cualquier otra promesa. El Estado tiene entonces derecho a gobernar sobre ellos, suponiendo que lo haga guiado por la voluntad de la mayoría. Pero ¡la ciudadanía ha creado un Estado legítimo a expensas de su autonomía! Se han comprometido a obedecer leyes que no quieren, y hasta leyes que rechazan enérgicamente. En la medida en que la democracia se origina en tal promesa, no es más que una voluntaria esclavitud, y la caracterización que Rousseau hace de la forma de representación inglesa puede aplicarse también aquí.

No es fácil de entender la fuerza de este argumento, porque la ética del mayoritarismo impregna de tal modo nuestras sociedades que posee la cualidad de lo obvio. En Estados Unidos a los niños pequeños se les enseña a dejar que la mayoría gobierne casi antes de que sean capaces de contar los votos. Siempre que la fuerza o el dinero amenazan con tomar el control sobre una situación, se apela a la mayoría como un llamamiento a la voz de la moral y la razón. ¿Acaso no es el gobierno de la mayoría? ¿Acaso hay alguna otra cosa?

Este es el momento de introducir una reflexión que tal vez ayude a comprender mejor el problema. Justificar el gobierno de la mayoría apelando a una promesa supuestamente contenida en el contrato original abre la puerta a la justificación de casi cualquier otro método de la toma de decisiones, ya que los ciudadanos contratantes podrían haber prometido acatar el gobierno de la minoría, o

la elección aleatoria, o el gobierno de un monarca, o el gobierno de los mejor preparados, o el gobierno de los menos preparados, o incluso el gobierno de un dictador que cambia todos los días y es elegido en un sorteo diario.

Si el único argumento en favor de la regla de la mayoría es su legitimación por el voto unánime otorgado en la asamblea constituyente fundacional, entonces cualquier método de toma de decisión que recibiera esa unánime aprobación sería igual de legítimo. Si afirmamos que la regla de la mayoría disfruta de alguna validez moral singular, ha de ser por el carácter de la regla de la mayoría como tal y no por la promesa que pueda pensarse que hemos hecho de acatarla. Lo que necesitamos, por tanto, es una justificación de la regla de la mayoría en sí misma. Es decir, una demostración o argumento de que la minoría, con el gobierno de la mayoría, al someterse a las decisiones del grupo, no pierde su autonomía.

John Locke reconoce de alguna manera la necesidad de una justificación del principio de la mayoría y, muy al comienzo de su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, afirma lo siguiente:

Pues cuando un número cualquiera de hombres, con el consentimiento de cada individuo, ha formado una comunidad, ha hecho de esa comunidad un cuerpo con poder de actuar corporativamente; lo cual solo se consigue mediante la voluntad y determinación de la

mayoría. Porque como lo que hace actuar a una comunidad es únicamente el consentimiento de los individuos que hay en ella, y es necesario que todo cuerpo se mueva en una sola dirección, resulta imperativo que el cuerpo se mueva hacia donde lo lleve la fuerza mayor, es decir, el consenso de la mayoría. De no ser así, resultaría imposible que actuara o que continuase siendo un cuerpo, una comunidad, tal y como el consentimiento de cada individuo que se unió a ella acordó que debía ser. Y así, cada uno está obligado, por consentimiento, a someterse al parecer de la mayoría²⁶.

La clave del argumento es la afirmación de que el cuerpo político debe ser llevado «hacia donde lo lleve la fuerza mayor». Si esto significa que el Estado suele de hecho moverse en la dirección hacia la que empuja el poder preponderante, esto es o bien banalmente cierto –el poder definido por sus efectos–, o bien no banal, pero falso –ya que la minoría, con cierta frecuencia, es capaz de mover el curso de los asuntos públicos en la dirección que desea, aunque su voz no sea la que domina.

Si, por el contrario, lo que Locke quiere decir es que el Estado debe moverse en la dirección de la mayor fuerza moral, entonces seguramente cree que la mayoría poseerá

26 [Traducción extraída de: John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, VIII, §96, Madrid, Tecnos, 2006, p. 98, trad. de Carlos Mellizo. (N. del T.)].

esa fuerza moral superior, porque cada individuo cuenta por uno en el cálculo moral. Sin embargo, incluso asumiendo que se puede dotar de un sentido preciso a la noción de «fuerza moral», seguimos sin saber por qué la minoría tiene una obligación de obedecer a la mayoría.

Una vertiente de argumentación posible es ligar la defensa de la regla de la mayoría al principio, superior, de que cada persona debe tener la misma oportunidad de lograr que sus preferencias se conviertan en ley. Asumiendo, por el momento, que el principio de la igualdad de oportunidades es válido, ¿la regla de la mayoría logra esa igualdad?

Es difícil decirlo, porque la idea de tener las mismas oportunidades de convertir en ley las propias preferencias es ambigua. De alguna manera, la regla de la mayoría garantiza a los miembros de la mayoría que sus preferencias se convertirán en ley. Por tanto, si una persona sabe que está en minoría, se dará cuenta de que no tiene ninguna oportunidad de hacer efectiva su voluntad. Esta es la característica del mayoritarismo que conduce siempre a las minorías hacia la rebelión, y lleva a lo que Mill, con toda justicia, denominó «tiranía de la mayoría». Así pues, un sistema legislativo por sorteo podría concordar más con el principio de igualdad de oportunidades. Cada individuo podría escribir su preferencia en un papel y la propuesta legislativa ganadora podría extraerse de un bombo, en el que cada ciudadano habría introducido su papelito. En un supuesto así, cada ciudadano tendría exactamente la misma

probabilidad de que su voluntad se convirtiera en ley. Pero la probabilidad es una ciencia complicada, por lo que conviene detenernos en este punto. Cada ciudadano, sin duda, tendría la misma oportunidad de que su propuesta fuera extraída del bombo. Pero, parece previsible, lo que desea es solo que se adopte la ley que promueve el objetivo que él desea, no que se adopte la formulación legislativa concreta tal y como la ha redactado en su papel. En otras palabras, estaría igual de satisfecho si se eligiera cualquier papel en el que se promueve la adopción de la ley que él prefiere. Si hay más papeles que desean la alternativa A que la B, entonces obviamente resulta más probable que la escogida sea la A. Así pues, la legislación por sorteo podría ofrecer alguna oportunidad a la minoría, a diferencia del mayoritarismo, pero no proporcionaría a todos los ciudadanos una oportunidad igual de que sus preferencias se conviertan en ley. Pero, en todo caso, parece estar más cerca de hacerlo que la regla de la mayoría.

Hemos mencionado el mecanismo de decisión por elección aleatoria como una forma de exponer, básicamente, las debilidades de cierta justificación de la regla de la mayoría. Pero, antes de pasar a analizar otro argumento en favor del mayoritarismo, creo que podría estar bien considerar si la decisión aleatoria es un candidato digno de ser analizado por derecho propio. ¿Es razonable resolver las diferencias de opinión mediante el puro azar?

¿Un mecanismo de este tipo preserva la autonomía individual incluso cuando la suerte está en su contra?

No debemos apresurarnos a rechazar el azar, pues, al menos en algunos contextos de elección, parece ser el método más adecuado. Por ejemplo, si me enfrento a una elección entre alternativas cuya probabilidad no soy capaz de estimar, entonces es perfectamente razonable que decida que sea la suerte la que decida. Si estoy completamente perdido en el bosque, incapaz de hacerme una idea cabal de cuál es la dirección que debería tomar, y pienso, además, que mi mejor elección es tomar un rumbo y seguirlo hasta el final, entonces podría ponerme a dar vueltas sobre mí mismo con los ojos cerrados y, en un determinado momento, abrirlos y tomar ese rumbo. En general, el azar es un sistema de decisión razonable cuando las alternativas son más o menos igual de prometedoras²⁷. La elección por azar también es una alternativa razonable en otro tipo de supuestos, en los que los premios o los castigos se distribuyen entre personas que los merecen por igual (o no) y la naturaleza del objeto que

27 Estoy pasando por alto de forma deliberada la cuestión, mucho más controvertida, de si es razonable equiparar un resultado menos probable, pero más valioso para mí, con un resultado más probable que tenga menos valor. De forma algo más técnica, la cuestión es si debo guiarme por mi cálculo del valor esperado, o expectativa matemática, de las alternativas que se me presentan. Von Neumann y Morgenstern, en su desarrollo de la teoría pura de juegos, asumen la racionalidad de la maximización del valor esperado, pero no hay nada que se aproxime remotamente al consenso sobre esta cuestión en los estudios contemporáneos.

hay que repartir hace imposible su división. Así, si las fuerzas armadas necesitan solo a la mitad de los reclutas disponibles y no se pueden ajustar las cosas reduciendo a la mitad el tiempo de servicio y duplicando el reclutamiento, el método justo de elegir a los reclutas es meter todos los nombres en un bombo y sacar las papeletas al azar.

Dado que el deber de preservar la autonomía personal solo establece que he de utilizar toda la información disponible en el momento de tomar mis decisiones, está claro que, en situaciones de desconocimiento, lo aleatorio no deroga mi autonomía personal. Esto es igual de cierto en el segundo caso, el de los objetos indivisibles, aunque estemos obligados a superar las inevitables injusticias incorporando al cálculo los futuros costes y beneficios. Lo que se sigue de todo este razonamiento es que el empleo de mecanismos de elección por azar en ciertas tomas de decisión colectivas no viola la autonomía individual, en el supuesto de que este mecanismo se haya adoptado por unanimidad. Pero ¿qué ocurre con este mecanismo cuando los impedimentos para tomar la decisión no se deben ni al desconocimiento ni a la indivisibilidad del objeto que hay que repartir, sino simple y llanamente al desacuerdo ciudadano? ¿Es este mecanismo la solución al problema de la tiranía de la minoría?

En las decisiones individuales, apelar al azar cuando se dispone de la información necesaria sería una renuncia voluntaria a la autonomía. ¿Podemos concluir entonces que lo mismo ocurre con las decisiones colectivas? De ninguna

manera, se podría argumentar. Si se nos permite, sin pérdida de autonomía personal, someternos a las restricciones del desconocimiento o a la imposibilidad de alterar ciertos aspectos de la naturaleza, ¿por qué no podemos ajustarnos, con la misma justificación, a las restricciones que impone la toma de decisiones colectivas? Cuando la asamblea no puede alcanzar una decisión unánime, continúa la reflexión, el azar es la única manera de evitar el doble mal de la apatía gubernamental y la tiranía de la minoría.

Creo que este argumento es erróneo, aunque mis razones para creerlo solo las expondré con cierto detalle en la última parte del libro. Ahora basta con decir que existe una diferencia fundamental entre los impedimentos a la decisión que están fuera de nuestro control, como el desconocimiento, y los que, al menos teóricamente, sí controlamos, como el conflicto psicológico (en el individuo) o el desacuerdo (en la sociedad en su conjunto). Aunque no tenemos motivos para pensar que podamos superar por completo los impedimentos que la naturaleza impone, ni siquiera en una sociedad ideal, debemos suponer que existe algún método para resolver los conflictos entre personas racionales de buena voluntad, el cual les permita coordinar sus actividades sin perder su autonomía. Pues la adopción generalizada de la regla del sorteo violaría la autonomía de la ciudadanía.

La defensa más ambiciosa del mayoritarismo en la literatura de la teoría de la democracia es la que ofreció

Jean-Jacques Rousseau en el libro I, capítulo VI, de *Del Contrato social*. El problema fundamental de la filosofía política, de acuerdo con Rousseau, es «encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes»²⁸. La solución al problema es el contrato social, por el que las personas se constituyen por primera vez como una comunidad política. Por medio del contrato, las múltiples y contradictorias voluntades de la comunidad prepolítica se transforman en la voluntad general del cuerpo colectivo: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo»²⁹.

La voluntad es caracterizada como general por Rousseau en atención tanto a su contenido o forma como a su

28 [Traducción extraída de: Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, libro I, capítulo VI, «Del pacto social», Madrid, Alianza, 2003, p. 38, trad. de Mauro Armiño. (*N. del T.*)]. Este es esencialmente el problema que he denominado la deducción de la posibilidad de la filosofía política. Rousseau parece ser el primer filósofo político que reconoce de forma explícita el conflicto entre las exigencias de la autonomía moral y la autoridad legítima. Mi tratamiento del problema debe mucho a *Del Contrato social*, libro I, capítulo VI.

29 [Traducción extraída de: Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, libro I, capítulo VI, «Del pacto social», Madrid, Alianza, 2003, p. 39, trad. de Mauro Armiño. (*N. del T.*)].

objetivo. Formalmente, una voluntad es general en la medida en que se traduce en mandatos que tienen la forma de una ley general y no de un edicto particular. Así, Rousseau considera que solo las leyes de la sociedad son producto de la voluntad general; las aplicaciones de las leyes a casos particulares las realiza el Gobierno, que opera bajo el mandato de la voluntad colectiva del pueblo. Materialmente, la voluntad es general en la medida en que apunta al bien general y no a los bienes particulares de los individuos considerados por separado. Se puede decir que un individuo tiene una voluntad general, o que lucha por una voluntad general, si tiene como objetivo el bien general más que el suyo y si emite mandatos que adoptan la forma de ley. De manera similar, el colectivo en su conjunto tiene una voluntad general cuando promulga leyes que tienen como objetivo el bien general. De este modo, Rousseau distingue una verdadera comunidad política de una mera asociación de individuos que alcanzan acuerdos acerca de sus intereses egoístas en conflicto, pero que no se esfuerzan por el bien general. (Se suele decir que la misma distinción subyace en la división de funciones entre el Congreso, que representa los intereses partidistas y de clase, y el presidente, que representa el interés nacional).

Rousseau afirma que, cuando una comunidad política delibera de forma conjunta sobre el bien común y plasma sus deliberaciones en leyes generales, adquiere una autoridad legítima sobre todos los miembros del cuerpo

deliberativo, o Parlamento. A partir de este momento, cada miembro de la sociedad tiene la obligación moral de obedecer las leyes que la colectividad ha querido. Esta obligación solo puede suspenderse cuando se destruye la voluntad general; es decir, únicamente cuando el Parlamento deja de tener como objetivo el común o deja de promulgar leyes.

Rousseau, siguiendo la tradición de la teoría democrática, introduce el mecanismo de la regla de la mayoría en el contrato fundacional. Pero reconoce que la legitimidad de las leyes promulgadas por la mayoría del Parlamento no puede atribuirse solo a la fuerza vinculante de una promesa. En el libro IV de *Del Contrato social* vuelve sobre el problema:

Fuera de este contrato primitivo, el voto del mayor número obliga siempre a los demás: es una secuela del contrato mismo. Pero preguntan cómo puede un hombre ser libre, y estar forzado a conformarse con voluntades que no son las suyas. ¿Cómo los oponentes son libres y están sometidos a leyes a las que no han consentido?³⁰

Rousseau continúa:

30 [Traducción extraída de: Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, libro IV, capítulo II, «De los sufragios», Madrid, Alianza, 2016, p. 158, trad. de Mauro Armiño. (*N. del T.*)].

Yo respondo que la cuestión está mal planteada. El ciudadano consiente en todas las leyes, incluso en aquellas que se aprueban a su pesar, e incluso en las que lo castigan cuando osa violar alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general; por ella es por lo que los ciudadanos son libres. Cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pide no es precisamente si aprueban la proposición o si la rechazan, sino si es conforme o no con la voluntad general que es la suya; al dar su sufragio, cada uno dice su opinión sobre ello, y del cálculo de los votos se saca la declaración de la voluntad general. Por tanto, cuando la opinión contraria a la mía prevalece, esto no prueba otra cosa sino que yo me había equivocado, y que lo que yo estimaba que era la voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiera vencido, yo habría hecho otra cosa distinta de lo que hubiera querido, y entonces es cuando no habría sido libre³¹.

El regusto a paradoja que se desprende de este pasaje ha sorprendido a los estudiosos de Rousseau desde la publicación de *Del Contrato social*. La idea de que el hombre está «forzado a ser libre», que fue empleada con posterioridad por los filósofos políticos idealistas para

31 [Traducción extraída de: Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, libro IV, capítulo II, «De los sufragios», Madrid, Alianza, 2016, pp. 158-159, trad. de Mauro Armiño. (N. del T.)].

justificar la represión del Estado «en interés de su propio y verdadero yo», puede rastrearse en este argumento. En realidad, como voy a tratar de mostrar, no existen implicaciones siniestras de ningún tipo en este razonamiento, aunque resulte erróneo.

La base del razonamiento es una distinción, cuyo linaje se remonta a Platón, entre hacer lo que uno quiere y lo que uno desea. Se puede decir que un individuo hace lo que quiere siempre que consiga realizar la acción que se propone; pero puede no hacer lo que desea, si el resultado de la acción es distinto al previsto. Por ejemplo, supongamos que llego a la estación de tren justo cuando está anunciada la salida de mi tren. Como no sé de qué vía debo salir, me dirijo al revisor y le grito: «¿Cuál es la vía para Boston?». Me señala la vía 6, pero no le entiendo y me dirijo a la vía 5, de la que también está a punto de salir un tren, aunque en este caso con dirección a Filadelfia. El conductor, al observar mi error, solo tiene dos opciones: o me deja subir al tren equivocado, lo que me permite hacer así lo que quiero, o me acompaña hasta el tren correcto, lo que, en ese caso, me fuerza a hacer lo que deseo. La descripción de Rousseau parece totalmente oportuna. Si el conductor no realiza ningún esfuerzo por pararme y lograr que cambie de dirección, no haré lo que deseo, y, en ese sentido, no estaré siendo libre.

Consideremos otro caso, el de un alumno de Medicina en prácticas que está de guardia en urgencias. Llega un caso que, por error, diagnostica como un envenenamiento.

Ordena, por tanto, un lavado de estómago, que está a punto de realizarse cuando el médico residente a cargo pasa por allí, diagnostica el caso como una apendicitis, para la cual el lavado de estómago sería fatal, y anula la orden del alumno en prácticas. En este caso, el objetivo que ha guiado la acción del alumno en prácticas es, claro está, «curar al paciente», y a ello ha contribuido la contraorden del médico residente que, por decirlo de alguna manera, lo ha obligado a tratar al paciente de la manera correcta. Si se le hubiera permitido seguir con su propio diagnóstico, habría logrado lo que más deseaba evitar.

Platón, como se recordará, utiliza este mismo argumento en el *Gorgias* y en la *República* para demostrar que el tirano no es en verdad poderoso. El tirano, como todos los hombres, quiere lo que es bueno para él. El poder, por tanto, es la capacidad de conseguir lo que es bueno para uno mismo. Pero el tirano piensa de forma equivocada que es bueno para él satisfacer sus deseos, tratar injustamente a sus súbditos y subordinar sus facultades racionales a su deseo y voluntad sin control. Como resultado, se convierte en lo que hoy denominaríamos un «individuo neurótico»; persigue de manera compulsiva metas fantasiosas cuya consecución no le aporta ninguna felicidad y, de esa forma, se vuelve incapaz de lograr lo que quiere.

Los tres ejemplos, el del individuo que coge un tren, el del alumno en prácticas que diagnostica mal a un paciente y este último, el del tirano, tienen tres características

comunes en las que se basa la distinción entre conseguir lo que uno quiere y conseguir lo que uno desea. En primer lugar, se supone que es bastante fácil distinguir entre el objetivo de la acción del individuo y los medios que adopta para conseguirlo. (Esto es, por supuesto, discutible en el caso del tirano; difícilmente se negará en los otros dos casos). Por tanto, podemos decir que el individuo quiere los medios y desea el fin, y, por tanto, hace lo que quiere, pero no consigue lo que desea. En segundo lugar, el fin en cada caso es un estado de cosas cuya existencia es objetivamente determinable y sobre el que se puede tener conocimiento. (De nuevo, el ejemplo de Platón está abierto a discusión; este es el punto de su teoría ética en el que recurre a la doctrina de que existe el conocimiento moral). De ello se desprende que una persona, a veces, puede tener un peor conocimiento de sus deseos que un tercer observador independiente. Por último, en los tres casos suponemos que el individuo valora solo de manera instrumental los medios que adopta, por lo que los abandonaría si creyera que no son los más adecuados para alcanzar sus objetivos.

La vida está llena de situaciones relevantes en las que nos esforzamos por lograr algún estado de cosas objetivo y en las que lamentaríamos haber escogido unos medios inadecuados para ello. Por ejemplo, si un miembro del Congreso desea realmente reducir el desempleo, y si hay una mayoría progresista que prevalece sobre su conservadora visión acerca de las virtudes del equilibrio

presupuestario, y si, como resultado de adoptar una política expansiva el desempleo se reduce, entonces podemos esperar que este diputado se alegre de que su visión antiexpansiva haya quedado en minoría, porque puede apreciar que «si mi opinión particular hubiera vencido, yo habría hecho otra cosa distinta de lo que hubiera querido, y entonces es cuando no habría sido libre», por decirlo en los mismos términos de Rousseau.

Ahora podemos apreciar lo que Rousseau quería decir en el pasaje citado antes. Él asume que la asamblea del pueblo pretende emitir mandatos que tienen la forma de ley y estos tienen como objetivo el bien común. Es legítimo que Rousseau establezca este supuesto, ya que solo está interesado en averiguar si una comunidad que tiene como objetivo el bien común confiere, por ello, legitimidad a las leyes que aprueba. La cuestión que surge a la hora de aplicar la teoría de Rousseau es la de si resulta habitual que los parlamentos persigan el interés general en lugar de intereses particulares diversos y fragmentarios. Los teóricos de la democracia dedican habitualmente una gran atención al problema de idear salvaguardas contra la inevitable parcialidad de las personas, por más ilustradas que estas sean. Aunque se trata de un asunto muy serio, su preocupación por la falta de imparcialidad tiende a encubrir su supuesto, no probado, de que una democracia mayoritaria en la que la ciudadanía tiende a actuar de acuerdo con el interés público, si es que alguna vez pudiera

existir tal cosa, poseería una autoridad legítima. Al reconocer la necesidad de una justificación independiente del gobierno mayoritario, Rousseau desempeña en la filosofía política el papel que Hume desempeña en la teoría del conocimiento.

Rousseau supone, además, que el hecho de que una ley posea la forma adecuada y se oriente al interés general es algo que podemos saber de forma objetiva. Y piensa, a su vez, que la manera de probar todas estas cosas es mediante la votación, en la que la mayoría, inevitablemente, acertará. Por tanto, «al dar su sufragio», un miembro de la asamblea no está expresando su preferencia, sino dando su opinión acerca de la ley sobre la que votan. Podría preferir otra regulación, que satisface mejor sus intereses, y aun así votar por una ley que, él cree, satisface mejor los intereses de la comunidad. Dado que la mayoría siempre tiene razón, un miembro de la minoría será señalado por ese hecho, es decir, por estar en minoría, por estar promoviendo unas medidas inapropiadas para sus propios fines. En resumen, la minoría es como el individuo que se dirige hacia el tren equivocado o el alumno en prácticas que prescribe un tratamiento erróneo.

El error de este argumento es la aparentemente infundada presunción de que la mayoría siempre tiene razón en su visión acerca del bien común. (Rousseau recurre a este supuesto con la fórmula, aparentemente inocua, según la cual «la voluntad general se conoce contando los votos»).

¿Qué pudo llevar a Rousseau a una conclusión tan inverosímil? La experiencia parece sugerir, más bien, que la mayoría de las veces la verdad está en el lado de la minoría y que, ciertamente, eso es así en las etapas iniciales de todo hallazgo. En cualquier caso, si la naturaleza de la voluntad general es una cuestión de conocimiento, no parece que haya razones para suponer que la opinión de la mayoría sobre cualquier propuesta concreta sobre el interés general resulte acertada de forma inevitable.

Creo que podemos rastrear el error de Rousseau en un par de confusiones bastante abstrusas. En primer lugar, Rousseau no distingue de manera adecuada entre una asamblea que busca el bien general y otra que solo funciona de forma correcta. En un capítulo del libro II titulado «De si la voluntad general puede errar», Rousseau escribe:

De lo que precede se deduce que la voluntad general es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública; pero no se deduce que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud. Siempre se quiere el propio bien, pero no siempre se ve: jamás se corrompe al pueblo, pero con frecuencia se le engaña, y solo entonces es cuando él parece querer su mal³².

32 Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, libro II, capítulo III. [Traducción extraída de: Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato social*, libro II, capítulo III, «De si la voluntad general puede errar», Madrid, Alianza, 2003, p. 52, trad. de Mauro Armiño. (N. del T.)].

La confusión radica en no distinguir tres posibles situaciones de la asamblea. En la primera, la ciudadanía puede votar sobre la base de un interés privado, en cuyo caso ni siquiera se intenta realizar el interés general. Este es el escenario que Rousseau denomina «voluntad agregada». En la segunda, la gente se esfuerza por realizar el bien general, pero elige leyes incorrectas para ello debido a su desconocimiento o, simplemente, a la imprevisibilidad de aspectos importantes de los problemas a los que se enfrenta. En la medida en que cada uno haga lo posible por realizar el bien general, la colectividad es una auténtica comunidad moral y política. En la tercera y última, la asamblea del pueblo puede apuntar al bien general y alcanzarlo. Puede elegir deliberadamente promulgar leyes que, de hecho, ofrezcan la mejor manera de lograr el interés común.

Ahora bien, puede haber razones para afirmar que, en el segundo escenario, la asamblea tiene una autoridad legítima sobre sus miembros. Uno podría argumentar que la obtiene en virtud del compromiso de sus miembros con el bien común. Pero la prueba de Rousseau sobre la legitimidad de la mayoría solo funciona si asumimos que la asamblea se encuentra en el tercer escenario –es decir, siempre que se guíe por la voluntad de la mayoría consigue realmente avanzar hacia el bien común–. En ese supuesto estaríamos realmente ante el caso de que un miembro de la minoría

podría obtener lo que desea (el interés común) solo si no se aprueba lo que él ha votado.

La confusión entre intentar obtener el interés general y tener éxito en la empresa se ve agravada por una segunda confusión, que lleva a Rousseau a pasar por alto lo que, de otro modo, sería un error bastante obvio. Hay tres cuestiones que se pueden plantear en relación con la asamblea. Rousseau menciona dos: ¿qué ley prefiere la asamblea? ¿Qué ley aspira al bien común? También se podría plantear una tercera pregunta: ¿qué propuesta ganará? La peculiaridad de esta última cuestión es que la opinión de la mayoría ha de ser correcta. Si el voto del conjunto de la ciudadanía predice el resultado, entonces resulta improbable que los miembros de la minoría deseen que prevalezca su opinión, ya que, al hacerlo, violarían el principio de la regla de la mayoría con el que se supone que están comprometidos. La expresión «voluntad general» es ambigua en el uso que Rousseau hace de ella, a pesar de que se esfuerza por definirla en *Del Contrato social*. Debería significar «voluntad que aprueba normas que buscan el interés común», pero con frecuencia tiene el significado de «opinión dominante» o «consenso colectivo». Con «cuando se propone una ley en la asamblea [...], lo que se les pide [es] [...] si es conforme o no con la voluntad general», podemos entender que se les pide su opinión sobre la utilidad de la propuesta para el bien general, o bien que se les pide que hagan una predicción acerca del resultado de la votación. Yo

creo que el propio Rousseau mezcla estos dos sentidos y por eso llega a la conclusión, evidentemente falsa, de que la opinión mayoritaria de la asamblea expresará siempre con acierto lo que la minoría realmente deseaba y, por tanto, vinculará por igual a todos, hayan votado a favor o en contra.

Parece que no nos queda ninguna razón plausible para creer que una democracia directa regida por la regla de la mayoría preserva la autonomía moral del individuo al tiempo que reconoce autoridad legítima al soberano. El problema sigue siendo que los que se someten a leyes contra las que han votado ya no son autónomos, aunque se hubieran sometido de forma voluntaria a la regla de la mayoría. El argumento más sólido en favor de la autoridad moral de una fórmula de gobierno mayoritaria es que se basa en la promesa unánime de obediencia de sus súbditos. Si se puede suponer que tal promesa existe, entonces el Gobierno tiene, en efecto, el derecho moral de mandar. Pero no hemos hallado ninguna razón moral por la que las personas deban, mediante su promesa, crear un Estado democrático y perder así su autonomía. La afirmación implícita de la teoría democrática, repito, es que ofrece una solución al problema de combinar la libertad moral («autonomía») con la autoridad política. Esta afirmación se cumple en el caso de la democracia directa unánime. Pero ninguno de los argumentos que hemos repasado hasta ahora consigue demostrar que esta afirmación es válida también para la democracia mayoritaria.

Esto no significa negar que existen muchas otras razones para favorecer la democracia de un tipo u otro, dadas las condiciones reales de nuestras sociedades industriales avanzadas. Uno podría responder a toda la reflexión anterior que la regla de la mayoría parece funcionar razonablemente bien y que las minorías no parecen sentirse pisoteadas, por muy frustradas e insatisfechas que estén. A lo que uno podría responder, sencillamente, que aquí no estamos hablando de la psicología de la política.

La sensación de pérdida de autonomía, como cualquier otra de fidelidad, está influida por factores como el grado relativo de satisfacción y frustración de los deseos más profundos que las personas experimentan. La democracia de los grupos de interés de nuestros días es, en determinadas circunstancias, una manera eficaz de reducir las frustraciones o, al menos, de reducir la relación entre frustración y desafección política.

Sin embargo, existen muchas otras formas de organización política que podrían lograr este resultado, como una autocracia benévolas o una dictadura carismática. Si la democracia quiere hacer valer su título de única forma de gobierno político moralmente legítima, debe resolver el problema de la minoría heterónoma.

Apéndice: La irracionalidad de la regla de la mayoría

La regla de la mayoría puede ser cuestionada por su incapacidad para preservar la libertad de la minoría, pero en general se ha pensado que, una vez implementada, por lo menos es un método racional para tomar decisiones, suponiendo que los miembros de la comunidad estén dispuestos tomar decisiones basadas en acuerdos. En realidad, sin embargo, la regla de la mayoría adolece de una incoherencia interna que debería descalificarla como alternativa de gobierno en cualquier comunidad política.

La coherencia interna es quizá la forma de racionalidad más simple que se debería exigir a las personas en sus acciones y deliberaciones. Si una persona prefiere el estado 1 de las cosas sobre el 2, y el 2 sobre el 3, entonces debería preferir el 1 sobre el 3. No existe, claro está, ninguna ley de la psicología que obligue a una persona a mantener sus preferencias de forma coherente, como tampoco a adoptar solo los medios que crea más adecuados para sus fines. Pero, al examinar la posibilidad de un Estado que tenga autoridad legítima quizá podemos plantear a la ciudadanía que ascienda a ese primer nivel de racionalidad.

Es de suponer, además, que deseamos que el método de decisión colectiva que adoptemos conduzca a una acción colectiva que tenga, asimismo, coherencia interna. La

democracia unánime logra ese fin, ya que reproduce las preferencias comunes de toda la ciudadanía en las leyes del Estado. Si sus preferencias son coherentes, también lo serán las del Estado. Podría pensarse que la regla de la mayoría preserva a su vez la coherencia de las preferencias, pero la realidad es otra. Como ilustra un sencillo ejemplo, ¡es perfectamente posible que un grupo de individuos racionales con preferencias coherentes llegue, por medio de la regla de la mayoría, a un orden de preferencia grupal del todo incoherente! Supongamos, para simplificar, que la comunidad está formada por tres individuos que se enfrentan al problema de establecer un ranking grupal de prioridades entre tres alternativas³³. Cada miembro de la comunidad debe clasificar las tres posibilidades por orden de su preferencia relativa. Puede emplear los criterios que quiera –como la utilidad social, por ejemplo, el interés personal o incluso el mero capricho–, pero ha de ser coherente. El grupo establece entonces su preferencia colectiva votando de dos en dos por las alternativas. Como hay tres alternativas, que podemos denominar A, B y C,

33 La paradoja, o inconsistencia, que se desarrolla en el texto puede replicarse en cualquier caso que implique a dos o más votantes y tres o más alternativas, asumiendo que se permite ser indiferente entre cualquier par de alternativas, así como preferir una a otra. La «paradoja del votante», como se denomina, es conocida desde hace tiempo y, de hecho, fue objeto de un extenso tratado por parte del matemático del siglo XIX Charles Dodgson, más conocido como Lewis Carroll.

habrá tres votaciones: primero A contra B, luego A contra C y, finalmente, B contra C.

El orden de preferencia de la sociedad está determinado por completo por los órdenes de preferencia de los individuos, ya que, cada vez que se les presentan un par de alternativas, cada uno de ellos consulta su orden de preferencia personal y vota por aquella que esté más arriba. Ahora bien, hay un gran número de órdenes de preferencias privadas posibles que, al amalgamarse mediante la regla de la mayoría, producen una ordenación de grupo coherente. Por ejemplo, consideremos el conjunto de ordenaciones de la tabla 1.

Tabla 1

<i>Individuo 1</i>	<i>Individuo 2</i>	<i>Individuo 3</i>
A	A	B
C	B	C
B	C	A

Dado que los Individuos 1 y 2 prefieren A a B, sus preferencias dominan a las del Individuo 3, y la sociedad en su conjunto prefiere A a B. De forma similar, las preferencias de los Individuos 2 y 3 pueden dominar a las del Individuo 1 y llevar a que la sociedad prefiera B sobre C.

Ahora bien, si la sociedad prefiere A a B, y B a C, entonces también debe preferir A sobre C. Y es exactamente así, ya

que, cuando los Individuos 1 y 2 votan por esa preferencia, dominan una vez más sobre las del Individuo 3.

En este caso, la regla de la mayoría ha transformado un conjunto coherente de preferencias individuales en un ranking igual de coherente de preferencias sociales. Pero, por desgracia, este no siempre es el caso.

Consideremos la ordenación de preferencias individuales de la tabla 2.

Tabla 2

<i>Individuo 1</i>	<i>Individuo 2</i>	<i>Individuo 3</i>
A	B	C
B	C	A
C	A	B

Cuando emparejamos las alternativas y contamos los votos, descubrimos que la preferencia por A es mayor que por B (Individuos 1 y 2) y por B mayor que por C (Individuos 1 y 2), pero no por A sobre C. Más bien al contrario, los Individuos 2 y 3 prefieren C sobre A, y por tanto la sociedad en su conjunto también lo prefiere. El resultado es que la comunidad como tal, comenzando desde preferencias individuales totalmente coherentes, ha alcanzado, por medio de la regla de la mayoría, una preferencia social absurdamente incoherente. Alguien podría objetar que hemos representado una falsa imagen del gobierno

mediante la regla de la mayoría. En los parlamentos no se vota mediante pares de alternativas al modo que ilustra el ejemplo. O bien se votan todas a la vez y dejan que la cámara decida, o bien se adoptan las medidas una a una, aprobándolas o rechazándolas. Sin embargo, da igual. Las incoherencias que hemos descubierto en la aplicación del voto por mayoría pueden reproducirse en cualquiera de las variantes normales y corrientes que una asamblea puede adoptar. Por ejemplo, supongamos que seguimos con el método de votar las alternativas de una en una, hasta adoptar finalmente una, que se convierte en ley. Cada persona vota en contra de una propuesta si prefiere alguna de las alternativas. De esa forma, una vez que una propuesta ha recibido más votos en contra que a favor, queda eliminada y es ignorada por el electorado. Con este sistema, se puede demostrar con facilidad que la propuesta ganadora está determinada (en el caso paradójico que enfatizamos antes) solo por el orden en que las propuestas se presentan a los votantes. Para comprobar la veracidad de esto, consideremos una vez más el patrón de preferencias que hemos mostrado en la tabla 2. Hay tres alternativas: A, B y C. Por tanto, hay seis órdenes diferentes en los que se pueden presentar las alternativas ante la asamblea; a saber, ABC, ACB, BAC, BCA, CAB y CBA. Veamos qué ocurre en cada caso con el sistema de votación por eliminación.

Caso 1. A se expone ante la asamblea y pierde, ya que dos individuos prefieren otra alternativa.

B se expone ante la asamblea y gana, ya que, con A eliminada, ahora hay dos individuos que lo prefieren a cualquier otra alternativa (es decir, a C) y solo uno de ellos sigue teniendo una preferencia mayor por C.

Así que B gana.

Caso 2. A se somete a votación y pierde; C se expone y también pierde; queda solo B, que es la propuesta que gana.

Caso 3. Por el mismo razonamiento, cuando B se expone ante la asamblea, pierde; con lo cual A también pierde; queda solo C, que gana.

Caso 4. B pierde; C gana.

Caso 5. Empezando por C, que pierde; terminamos con A, que gana.

Caso 6. Gana A.

En resumen, cuando se vota primero la alternativa A, gana la B; cuando se vota primero la B, gana la C; y, cuando se vota primero la C, gana la A. Resulta claramente irracional que una sociedad cambie su preferencia entre tres alternativas cuando se las considera en un orden distinto. Sería como decir que prefiero el helado de chocolate al de vainilla cuando se me ofrece primero el de chocolate, pero ¡prefiero el de vainilla al de chocolate cuando se me ofrece primero el de vainilla!

Kenneth Arrow, en una importante monografía titulada *Social Choice and Individual Values*³⁴, ha demostrado que la incoherencia de la paradoja del votante contamina prácticamente todos los métodos de elección social que aspiran a denominarse «democráticos». ¿Cómo puede ser que, cuando personas racionales con preferencias coherentes toman decisiones de acuerdo con el, según parece, legítimo método de la regla de la mayoría, puedan alcanzar preferencias conjuntas incoherentes? ¿Qué tiene el proceso de toma de decisiones colectivas que introduce un elemento de incoherencia?

La respuesta parece estar en un muy interesante hallazgo de Duncan Black sobre las condiciones en las que se puede confiar en la regla de la mayoría para que esta produzca resultados coherentes. Resulta obvio que podemos garantizar que la regla de la mayoría produce resultados coherentes cuando se nos permite poner límites a las ordenaciones de preferencias personales que pueden adoptar los votantes. En el caso extremo, por ejemplo, si exigimos que todo el mundo adopte el mismo orden de preferencia, entonces, obviamente, la regla de la mayoría reproducirá sin más ese orden como la preferencia social, que será coherente. Pero ¿hay alguna restricción razonable

34 [Hay trad. cast.: Kenneth Arrow, *Elección social y valores individuales*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Hacienda, 1974, trad. de Eusebio Aparicio Auñón, revisada por Francisco Alvira Martín; reed.: Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1994. (N. del T.)].

que funcione? Y, más aún, ¿cuál es la restricción más laxa que podría garantizar una ordenación social de preferencias coherente? Desconocemos la respuesta a esta última pregunta, pero Black ha demostrado que, con una restricción que resulte interesante y natural, la regla de la mayoría funcionará de forma coherente.

Expuesta de forma sucinta, la restricción consiste en que el orden de preferencia de cada individuo debe presentar la característica que él denomina «mono-pico» o «de-un-solo-pico» cuando se presenta en una escala. Esto significa que existe un conjunto unidimensional de todas las alternativas, en el que cada individuo puede situar su primera preferencia, y que tiene, además, la propiedad de que, para cada individuo, cuanto más a la derecha esté una alternativa con respecto a su primera preferencia, menos la prefiere, y cuanto más a la izquierda esté una alternativa con respecto a su primera preferencia, menos la prefiere. Todos estamos familiarizados con este tipo de vector, a saber, el espectro «izquierda-derecha» en política. Si se ordenan las distintas posiciones políticas en el espectro, desde la extrema izquierda (o radical) hasta la extrema derecha (o reaccionaria), se cumple lo siguiente: en primer lugar, cada individuo puede situarse a lo largo del espectro; en segundo lugar, una vez que ha encontrado su posición, que es aquella en que le ubica su primera preferencia, cuanto más a la

derecha o a la izquierda esté algo, menos le gusta³⁵. Por ejemplo, un republicano moderado prefiere un conservador a un radical, y un republicano liberal a un demócrata moderado. Un demócrata de izquierdas prefiere un socialista a un comunista, y un demócrata de centro a un republicano à la *Eisenhower*. Y así sucesivamente. Black ha demostrado de forma matemática que, si cada persona puede encajar de forma satisfactoria sus preferencias en un vector de este tipo, entonces la regla de la mayoría debe ofrecer una preferencia social coherente.

No está del todo claro cuál es el significado más profundo del hallazgo de Black. Una pista parece ser que el «monopico», o la posición ocupada a lo largo del vector izquierda-derecha, se produce cuando todos los miembros de la sociedad consideran que las alternativas encarnan distintos grados de alguna magnitud.

Esto se asemeja a la noción de Aristóteles de «virtud» como justo medio entre extremos. Aristóteles consideraba que cada virtud ocupa una posición en una escala, a medio camino (de forma aproximada) entre un bien y un defecto. Por ejemplo, el valor es un justo medio entre la temeridad y la cobardía.

35 Pero fíjense en que no podemos decir nada sobre sus preferencias relativas entre dos preferencias, una situada a la izquierda y otra a la derecha. Esto se debe a que la ordenación de preferencias es ordinal, no cardinal.

Es de suponer que, cuanto más se desvíe uno hacia uno de los extremos, peor será. En política, podríamos interpretar el espectro izquierda–derecha como un reflejo de los distintos grados de intervención del Gobierno en las cuestiones sociales. En un extremo se encuentran los conservadores, que desean una intervención mínima; en el otro se sitúan los socialistas, que desean una intervención máxima; y entre ambos existen varios tipos de moderados, que abogan por una mezcla de intervención y *laissez-faire*³⁶.

Cuando un individuo particular valora entre diferentes alternativas, la variable o variables que le preocupan son siempre las mismas a lo largo de su proceso de análisis y valoración. Esta es una de las razones que determinan su coherencia interna. Pero, cuando muchos individuos valoran las mismas alternativas, pueden hacerlo según una pluralidad más o menos grande de variables. El resultado es que, cuando sus decisiones se agregan colectivamente en la votación, las preferencias del grupo pueden reflejar la incoherencia de los estándares de evaluación ya existentes, de forma desglosada, en la población votante. Parece, por tanto, que la regla de la mayoría tiene más probabilidades de producir resultados incoherentes cuando toda la

36 Obsérvese que, en este caso, los conservadores y los socialistas no centran su atención en la misma variable, sino en dos diferentes que se supone que varían juntas. Los conservadores se preocupan por la intervención en sí, pero los socialistas se preocupan, según cabe presumir, por el bienestar y la justicia sociales, que creen que varían de forma directa según el grado de intervención.

ciudadanía ve las cuestiones como polarizadas, en términos de variables que hacen que sea natural distanciarse cada vez más de las alternativas a medida que se alejan, sea cual fuere la dirección, de nuestra primera preferencia.

Para ver cómo la ausencia de un mono-pico puede conducir a la incoherencia, consideremos el caso de una sociedad muy simple, compuesta por tres votantes: un conservador, un liberal progresista y un socialista. Estos deben elegir entre tres sistemas económicos alternativos: el capitalismo de *laissez-faire*, el liberalismo de Estado del bienestar y el socialismo. Podemos asumir que el conservador preferirá el primero, el liberal progresista el segundo y el socialista el tercero.

Es posible, asimismo, que el socioliberal prefiriese el liberalismo del Estado del bienestar en primer lugar, el socialismo en segundo y el capitalismo de *laissez-faire* como última opción. Pero el socialista, que se ubica a sí mismo en el extremo izquierdo del vector y prefiere el socialismo en primer término, podría no preferir el Estado del bienestar como segunda opción. Así, podría pensar que el Estado del bienestar incorpora lo peor tanto del capitalismo de *laissez-faire* como del socialismo, sin las virtudes de ninguno de ellos.

El Estado del bienestar ahoga la iniciativa individual, que al fin y al cabo tiene una serie de consecuencias socialmente deseables, al tiempo que impone a la sociedad la carga de la

burocracia desprovista del meticuloso control que esta tiene bajo el socialismo. El orden de preferencias del socialista podría ser, por tanto, primero el socialismo, después el *laissez-faire* y el Estado del bienestar en último lugar. La tabla 3 resume estas ordenaciones de preferencias personales.

Tabla 3

Conservador	Socioliberal	Socialista
<i>Laissez-faire</i>	Estado del bienestar	Socialismo
Estado del bienestar	Socialismo	<i>Laissez-faire</i>
Socialismo	<i>Laissez-faire</i>	Estado del bienestar

¿Cuál sería el resultado de una votación? La sociedad preferiría el *laissez-faire* al Estado del bienestar, por dos a uno. También preferiría el Estado del bienestar al socialismo, por dos a uno. Sin embargo, no preferiría el *laissez-faire* al socialismo. Al contrario, por un resultado de dos a uno preferiría el socialismo al *laissez-faire*. Por tanto, incluso cuando los miembros de un grupo de electores contemplan las alternativas como opciones que incorporan distintos grados en una sola variable (intervencionismo estatal), podría no existir un mono-pico, lo que conduciría a la inconsistencia de la preferencia colectiva.

MÁS ALLÁ DEL ESTADO LEGÍTIMO

1. En busca del Estado legítimo

Hemos llegado a un callejón sin salida en nuestra búsqueda de una forma viable de asociación política que armonice la autonomía moral del individuo con la autoridad legítima del Estado. La única propuesta que parece resolver de verdad el conflicto (a saber, la democracia directa unánime) tiene un ámbito de aplicación tan restringido que no ofrece ninguna esperanza seria de llegar a plasmarse en un Estado real. De hecho, como solo funciona cuando hace desaparecer las divergencias de opinión que la política busca resolver, puede ser considerado el caso límite de una solución y no tanto un verdadero ejemplo de Estado legítimo.

Una democracia de contrato social es legítima, sin duda, porque se basa en la promesa ciudadana de obedecer sus mandatos. De hecho, cualquier Estado es legítimo si se basa en tal promesa. Sin embargo, todos estos estados obtienen su legitimidad mediante la renuncia de la ciudadanía a su autonomía y, por tanto, no ofrecen una solución al problema fundamental de la filosofía política. La democracia mayoritaria exige una justificación más radical que una mera promesa originaria. Se presenta como la única forma viable de comunidad política en la que los ciudadanos se gobiernan a sí mismos y, de esta forma, preservan su autonomía, al tiempo que despliegan su autoridad individual al abrigo de la autoridad del Estado. Por desgracia, nuestro análisis de los diferentes argumentos en favor de la regla de la mayoría ha revelado que esta afirmación es falsa. Con independencia de qué otras cosas quepa decir acerca de la regla de la mayoría, no parece que sea verdad el que la minoría conserve su libertad y autogobierno mientras obedece a la mayoría.

El hecho de que no hayamos descubierto una forma de asociación política que pueda combinar la autonomía moral con la autoridad legítima del Estado no es fruto de la racionalidad imperfecta de las personas, ni de las pasiones e intereses privados que las desvían de la búsqueda de la justicia y el interés común. Muchos teóricos políticos han descrito el Estado como un mal necesario que se impone a los individuos por su propia incapacidad para cumplir con los principios de la ética, o como un instrumento de una clase

social determinada (la burguesía) contra otras. Marx y Hobbes están de acuerdo en que, en una comunidad de personas de buena voluntad, en la que el bien general guiara a todos, el Estado sería innecesario. Solo difieren en sus distintos grados de posibilidad acerca de que esa (feliz) situación pueda realizarse alguna vez.

Nuestro dilema no se debe a las conocidas limitaciones de la racionalidad y el conocimiento que afectan a los seres humanos –salvo, quizá, a los más extraordinarios–. Es posible que en un mundo tecnológicamente complejo solo unas cuantas personas puedan aspirar a dominar las principales cuestiones políticas lo bastante bien como para tener auténticas convicciones propias sobre ellas. Sin embargo, en este planteamiento de una «sociedad de personas racionales de buena voluntad» hemos eliminado los problemas que afectan a la justificación del Estado legítimo vistos antes. De la magnitud del problema da cuenta el hecho de que somos incapaces de resolver el dilema que surge entre autoridad y autonomía, incluso en una sociedad utópica. En general, los filósofos políticos han supuesto que la utopía era lógicamente posible, por mucho que dudaran de que fuera incluso poco probable. Pero la reflexión contenida en este ensayo sugiere que el Estado justo debe ser consignado en la misma categoría que la cuadratura del círculo, el soltero casado y el dato sensorial no percibido.

Si la autonomía y la autoridad son en verdad incompatibles, solo nos quedan dos vías. O bien abrazamos el anarquismo filosófico y tratamos todos los gobiernos como órganos ilegítimos cuyos mandatos deben ser juzgados y valorados caso por caso antes de ser obedecidos; o bien renunciamos, por quijotesca, a la búsqueda de la autonomía en el ámbito político y nos sometemos (debido a una promesa implícita) a cualquier forma de gobierno que se muestre como más justa y beneficiosa en cada momento. (No puedo evitar repetir, una vez más, que, si tomamos este segundo camino, no hay ninguna razón universal o *a priori* para aceptar una forma de gobierno democrática sobre cualquier otra. En algunas situaciones puede resultar más inteligente adoptar una dictadura benévolas y eficaz que una democracia que impone un tiránico mayoritarismo sobre una minoría indefensa. Y en aquellos casos en los que tengamos que jurar obediencia a la regla de la mayoría no existirá ninguna fuerza vinculante más allá de la que existiría si hubiésemos prometido nuestra lealtad a un monarca).

Está fuera de duda que debemos dedicarnos al compromiso con la autonomía moral. Un individuo adulto no actuaría mejor que un niño si no solo aceptara el gobierno de otros por necesidad, sino que lo abrazara de buena gana y renunciara a su deber de sopesar las virtudes de las acciones que llevan a cabo. Cuando me pongo en manos de otro y le permito establecer los principios de acuerdo con los cuales debo guiar mi conducta, renuncio a

la libertad y a la capacidad de juicio que constituyen mi dignidad. Soy culpable de lo que Kant podría haber denominado el pecado de la «heteronomía de la voluntad».

Llegados a este punto, parece que no existe otra alternativa que abrazar la doctrina del anarquismo y negar de forma categórica cualquier pretensión de autoridad legítima de una persona sobre otra. Sin embargo, me confieso descontento con la conclusión de que solo debo dejar de buscar la autoridad colectiva legítima. Tal vez merezca la pena decir algo sobre las razones filosóficas más profundas de esta reticencia.

El ser humano se enfrenta a un mundo natural que es irredimiblemente otro, que se encuentra frente a él, que es independiente de su voluntad y que se muestra indiferente a sus deseos. Solo la superstición religiosa o la locura de la metafísica idealista podrían llevarnos a asumir que la naturaleza es, al fin, racional, o que la oposición entre el ser humano y los objetos que lo rodean debe ser, en principio, superable. El ser humano se enfrenta a su vez a un mundo social que parece otro, que parece estar en contra de él, al menos en parte al margen de su voluntad, y que con frecuencia es caprichoso con respecto a la frustración de sus deseos. ¿Es asimismo una locura suponer que esta oposición puede ser superada y que el ser humano puede dominar la sociedad del todo hasta el punto de convertirla en su herramienta y no en su dueña? Para responder a esta pregunta debemos determinar si la apariencia de

objetividad de la sociedad es también real o si aquí, en el entramado de las relaciones institucionales y personales, el alejamiento con respecto a la sociedad que experimenta el individuo es accidental, adventicio y, en última instancia, erradicable.

Cada individuo nace en un mundo social que ya está organizado en patrones regulares de comportamiento y de expectativas. Al principio solo es consciente de las pocas personas que componen su entorno físico inmediato y de sus cualidades y aspecto. Muy pronto el niño aprende a tener expectativas sobre el comportamiento regular de quienes le rodean. Más adelante el niño llega a ver a estas personas importantes en su vida como si desempeñaran ciertos papeles definidos (madre, padre, profesor, policía) que también son desempeñados por otras personas en situaciones diferentes (otros niños también tienen padres, madres, etcétera). El aprendizaje del lenguaje refuerza esta conciencia, ya que la palabra «padre» lleva incorporada la noción de que puede haber muchos padres para muchos niños. El niño madura y desarrolla su personalidad identificándose con los distintos portadores de papeles en su mundo e interiorizando como propios los patrones de comportamiento y creencias que constituyen esos papeles. De este modo, se convierte en alguien y también descubre quién es reflexionando sobre las alternativas que la vida le ofrece. Es típico que el adolescente pase por un periodo de definición de papeles, durante el cual se somete a una serie

de pruebas para comprobar si son adecuados para él. (Esta es quizá una descripción viciada por la experiencia occidental contemporánea. En algunas culturas, por supuesto, la incertidumbre sobre los papeles que produce una «crisis de identidad» nunca se produce, ya que la sociedad establece qué conjunto de papeles debe desempeñar el individuo. A los efectos de este debate, sin embargo, esto resulta irrelevante).

Así, el mundo social presenta a cada individuo una realidad objetiva con estructuras e instituciones independientes, al igual que lo hace el mundo físico. El niño aprende dónde acaba su cuerpo y dónde empiezan los objetos que le rodean. Distingue entre lo que está bajo su control (varios movimientos de su cuerpo) y lo que no responde a su voluntad. De la misma forma, aprende a reconocer las realidades inmanejables de su entorno social. Cuando a un adolescente se le pregunta qué quiere ser, en realidad se le está preguntando qué papel social que ya existe quiere reproducir al convertirse en adulto. Su respuesta –que quiere ser bombero, ingeniero o explorador– indica que entiende muy bien la naturaleza de la pregunta. Es posible que se vea a sí mismo, al menos en una sociedad como la nuestra, ejerciendo cierto control sobre los papeles que desempeñará; pero ¡ni quien pregunta ni el adolescente que responde pueden pretender tener ningún control en absoluto sobre la propia existencia de los papeles! Incluso el típico adolescente rebelde suele optar por algún papel

preexistente, como el de bohemio, el de *beatnik* o el de revolucionario. Como cualquier persona que asume un papel social, estos adolescentes visten, residen en el barrio y utilizan el lenguaje apropiado para el papel que han elegido.

En cualquier sociedad razonablemente compleja, los roles sociales se organizan a su vez en patrones de comportamiento y creencias aún más amplios, a los que aplicamos el término «instituciones». La Iglesia, el Estado, el ejército y el mercado son, todos ellos, sistemas de papeles. Las interacciones características de los roles constitutivos de una institución se determinan en función de individuos concretos, al igual que los propios roles. Sin embargo, en este nivel de complejidad de la organización aparece un nuevo fenómeno que aumenta en gran medida la aparente objetividad de la realidad social; a saber, lo que se ha dado en denominar la «paradoja de las consecuencias imprevistas». Cada persona de una estructura institucional persigue unos objetivos y sigue unas pautas establecidas, al menos en parte, para ella por la sociedad –es decir, ya existían cuando adoptó el rol y, por tanto, le estaban dadas. Ahora bien, en sus roles debería ser capaz de ver la relación entre lo que hace y los resultados, aunque no se sienta libre para modificar sus objetivos o para probar nuevas estrategias que conduzcan a los mismos objetivos. El proceso de interacción con otros individuos provocará resultados imprevistos que serán entendidos como algo

ajeno a su voluntad por ambas partes, del mismo modo que lo son los accidentes de la naturaleza. Por citar un ejemplo clásico, cuando todos los empresarios de un sector bajan el precio de su producto o de su servicio con la esperanza de ganar con ello cuota de mercado, lo que ocurre es que los precios se desploman y todos experimentan una caída de los beneficios. Cada uno de estos empresarios, al reflexionar de manera particular sobre lo ocurrido, es probable que piense que está atrapado en la trampa de la «crisis de mercado»; es decir, una fuerza natural u objetiva sobre la que no tiene ningún control. Incluso después de reconocer la relación causal entre su acto individual de bajar el precio y la caída de los precios del mercado, es probable que piense que no puede cambiar el funcionamiento de las «leyes del mercado». (Tal vez merezca la pena señalar que, a diferencia los supuestos del liberalismo económico clásico, el empresario está sometido a las fuerzas sociales tanto cuando desempeña el rol de capitalista como cuando padece los apuros del mercado. Incluso la comparación transcultural más ocasional revela que el *Homo œconomicus* es un rol social peculiar de ciertas culturas y no el ser humano natural que surge cuando es liberado de las fuerzas distorsionadoras de la tradición y de la superstición).

La experiencia del empresario se multiplica por todas partes, de manera que todo el mundo piensa que están más sujetos por las fuerzas de la sociedad que por las de la naturaleza. Sin embargo, esta creencia es en esencia

incorrecta, porque, mientras que el mundo natural existe realmente, con independencia de las creencias y los deseos de los seres humanos, y, por tanto, ejerce una presión sobre su voluntad que, en el mejor de los casos, solo puede ser mitigada, el mundo social no es nada de por sí y consiste solo en el conjunto de los hábitos, expectativas, creencias y patrones de comportamiento de todos los individuos que viven en él. Por supuesto, en la medida en que los seres humanos ignoren las estructuras de las instituciones en que desempeñan sus diversos roles, serán víctimas de consecuencias no deseadas por nadie. Y, por supuesto, en la medida en que los seres humanos se enfrenten entre sí por intereses contrapuestos, aquellos que disfruten de roles que los sitúen en posición de ventaja en términos de poder o de conocimiento se impondrán sobre quienes estén en relativa desventaja. Sin embargo, como la falta de libertad de cada persona es, total y absolutamente, el resultado del desconocimiento o de un conflicto de intereses, debería ser posible en principio, en una comunidad de personas racionales y de buena voluntad, eliminar la dominación social y devolverle su autonomía, en un ejercicio que resultaría imposible, por escapar a su poder de control, en el caso del mundo natural.

Consideremos, por ejemplo, las instituciones económicas de la sociedad. Las personas desempeñan sus diversos roles económicos (agricultor, artesano, comerciante, pescador) desconociendo por completo la red de interacciones que

influyen en el éxito de su empresa y los conducen a una cadena de decisiones cuyo resultado, para bien o para mal, no pueden prever. Estas mismas personas se imaginan atrapadas en un conjunto de roles económicos inmutables cuyas pautas, recompensas y relaciones sistémicas son bastante independientes de su voluntad. Poco a poco, a medida que las interacciones se vuelven más complejas e interdependientes, su comprensión acerca de la economía en su conjunto va aumentando. Por ejemplo, los empresarios empiezan a entender que sus beneficios dependen de la cantidad total de bienes producidos por ellos de forma directa, pero también por otros empresarios del sector, y de la demanda de esos bienes a escala particular que, al fusionarse, conforman la demanda conjunta. La primera etapa en el manejo de la economía puede consistir solo en el descubrimiento de cosas como la demanda, la oferta, el tipo de interés, el nivel de beneficios y hasta el precio de mercado. Es decir, las personas han de descubrir que la interacción de muchas acciones individuales de compraventa establece un único precio de mercado, que refleja la relación entre la oferta y la demanda de la mercancía que se comercializa. Una vez que se han percatado de que existe algo como el precio (único) de mercado, son ya capaces de empezar a comprender cómo se determina. Solo entonces podrán considerar la posibilidad de intervenir sobre ese precio a través de sus decisiones y, así, liberarse, al final del camino, de la tiranía del mercado.

Además del desconocimiento, que esclaviza incluso a quienes ocupan posiciones de poder en la economía (los capitalistas en un sistema de *laissez-faire*), la búsqueda del interés egoísta se traduce en la explotación y en la esclavitud de aquellos cuyo papel en la economía tiene relativamente poco valor. Por tanto, ni siquiera el mayor avance conocido en el ámbito de las ciencias sociales bastaría para liberar a todas las personas de sus ataduras sociales, si no fuera acompañado de una transformación del interés privado en una preocupación por el interés común. Sin embargo, si esto se lograra, entonces las personas podrían reconquistar de una vez por todas el producto común de su empresa, la sociedad, y, al menos dentro de los confines del mundo humano, pasar del estado de necesidad al de libertad. La muerte y los impuestos son, dicen, las dos únicas certezas de esta vida. Un dicho popular que refleja la convicción de que los seres humanos no podemos escapar a la tiranía, sea esta de la sociedad o de la naturaleza. La muerte siempre nos va a acompañar, recordándonos que somos seres de la naturaleza. Pero los impuestos, junto con el resto de las herramientas generadas por la interacción social, son producto del ser humano y, por consiguiente, han de someterse a la voluntad general de una sociedad compuesta por personas racionales de buena voluntad.

Debería quedar claro ya por qué soy reacio a aceptar como resultado final de nuestra investigación la conclusión de que la autoridad y la autonomía son irreconciliables. El Estado es

una institución social y, por tanto, nada más que el conjunto de creencias, expectativas, hábitos y roles de sus miembros. Cuando las personas racionales, plenamente conscientes de las consecuencias a corto y largo plazo de sus acciones, se ponen de acuerdo para dejar a un lado sus intereses egoístas y perseguir el bien común, debe ser posible crear una forma de asociación que respete ese objetivo sin que, por ello, se les prive de su autonomía moral. El Estado, a diferencia de la naturaleza, no puede ser inevitablemente otro.

2. Bosquejo utópico de un mundo sin estados

Haciendo uso de la legítima autoridad *de facto*, los estados alcanzan lo que Max Weber denominó la «coordinación imperativa» de las masas de hombres y mujeres. Hasta cierto punto, huelga decirlo, esta coordinación consiste en el sometimiento más o menos voluntario de un gran número de personas a arreglos institucionales que son directamente contrarios a sus intereses. Las amenazas del uso de la violencia o las sanciones económicas juegan un papel importante en ello, aunque, como argumenta de forma convincente Weber, el mito de la legitimidad del Estado

funciona también como un instrumento clave de dominación.

Sin embargo, incluso si no existiera ni dominación ni explotación en la sociedad, la ciudadanía conservaría el interés por alcanzar un nivel muy alto de coordinación social, tanto por razones de eficiencia económica como de orden público. En el estado actual de la división del trabajo, complicaciones relativamente menores en la coordinación social pueden producir una interrupción total en el suministro de bienes y servicios necesarios para el mantenimiento de la vida.

Por ello, cabe preguntarse si una sociedad cuyos miembros están convencidos de la verdad del anarquismo –una sociedad en la que nadie reclama una autoridad legítima o que creería en tal afirmación si esta se hiciera– podría, mediante métodos alternativos, alcanzar un nivel adecuado de coordinación social.

Existen, hasta donde alcanzo a ver, tres grandes tipos de objetivos, distintos de la dominación y explotación de una parte de la sociedad por otra, por los que las personas podrían desear lograr un nivel elevado de coordinación social. En primer lugar, está la obtención de algún fin social externo, como la defensa nacional, la expansión territorial o el imperialismo económico. En segundo lugar, encontramos la búsqueda de algún fin social interno para la comunidad que requiera la organización y la coordinación de las

actividades de un gran número de personas, como la seguridad vial, por citar un ejemplo banal, o la reconstrucción de nuestras ciudades, por mencionar otro que no lo es tanto. Por último, está el mantenimiento de nuestra economía industrial, cuya diferenciación e integración funcionales –por emplear la jerga de los sociólogos– son lo suficientemente avanzadas como para sostener un nivel de producción lo suficientemente elevado. ¿Existe alguna otra forma de alcanzar esos objetivos que no sea a través de la coerción imperativa y el mito de la legitimidad?

Admito que no tengo una respuesta completa y coherente a esa cuestión, lo que en cierto modo constituye la prueba más genuina de la filosofía política del anarquismo. Pero voy a hacer algunas propuestas que creo que pueden abrir varias vías fructíferas de investigación.

Con respecto a los asuntos de la defensa nacional y de la expansión en el exterior, creo que hay base suficiente para argumentar en favor del cumplimiento voluntario de los mandatos gubernamentales. Si tomamos como punto de partida una sociedad de anarquistas –esto es, una sociedad que ha alcanzado un nivel de desarrollo moral e intelectual en el que las creencias supersticiosas en la legitimidad de la autoridad se han evaporado–, la ciudadanía estaría totalmente capacitada para escoger con libertad si defender a su país (o no) y participar en la expansión en el exterior de este (o no). El propio ejército podría funcionar sobre la base

del compromiso y del sometimiento voluntarios. No hay duda de que podría llegar el día en que no hubiera bastantes voluntarios para proteger la seguridad y la libertad del país. Pero, si ese fuera el caso, entonces sería claramente legítimo ordenar a los ciudadanos que combatan. ¿Por qué debería seguir existiendo una nación si su población no desea defenderla? Uno no puede evitar pensar aquí en el contraste entre los soldados yugoslavos o israelíes, por un lado, y las fuerzas estadounidenses en Vietnam, por otro.

La idea del cumplimiento voluntario de los mandatos gubernamentales no es nada nuevo, pero provoca de forma inevitable la reacción de que el resultado sería el caos. Yo creo que detrás de esta reacción está el razonamiento supersticioso y no el cabal. Personalmente, me sentiría bastante seguro en un Estados Unidos cuyos soldados fueran libres de elegir cuándo y por qué luchar.

El cumplimiento voluntario contribuiría en gran medida a generar la suficiente coordinación social como para permitir también la búsqueda colectiva de objetivos nacionales, de Estado. Además, creo que se podría avanzar mucho mediante el desarrollo local, basado en la comunidad, de una voluntad consensuada o general con respecto a asuntos de interés general más que particular. En el último capítulo de mi libro *The Poverty of Liberalism*³⁷ he ofrecido un

37 Robert Paul Wolff, *The Poverty of Liberalism*, Boston, Beacon Press, 1968. (N. del T.).

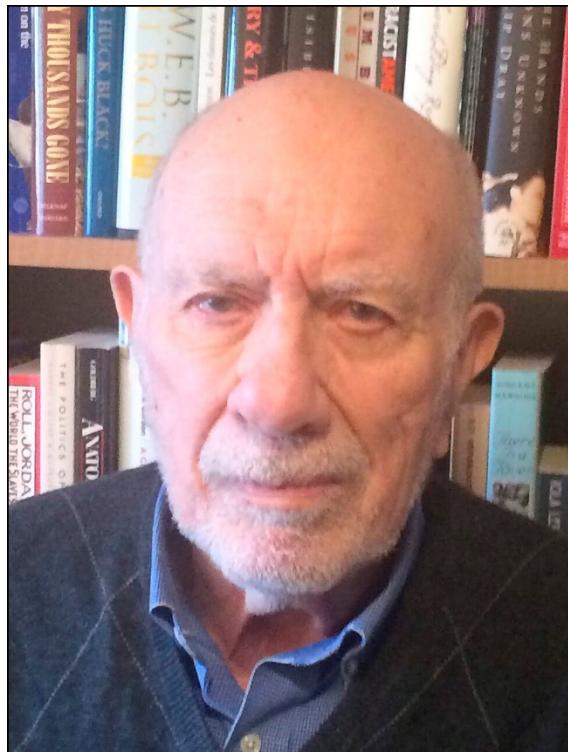
análisis conceptual de las distintas formas de comunidad. Solo añadiré que la viabilidad práctica de los tipos de comunidad analizados allí requeriría de una amplia descentralización de la economía estadounidense.

Este último punto me lleva al problema más difícil de todos; a saber, el mantenimiento de un nivel de coordinación social suficiente para una economía industrial avanzada. Como han señalado Friedrich Hayek y otros economistas políticos liberales clásicos, el funcionamiento natural del mercado es una forma extremadamente eficaz de coordinar el comportamiento humano a gran escala sin coerción ni apelación a la autoridad. Sin embargo, la confianza en el mercado es fundamentalmente irracional, una vez que los hombres saben cómo controlarlo para evitar sus consecuencias indeseadas. Los liberales del *laissez-faire* originales consideraban las leyes del mercado como leyes objetivas provenientes de una naturaleza benévola. Los liberales del *laissez-faire* modernos proponen que sigamos confundiendo naturaleza y sociedad, aunque tengamos el conocimiento necesario para someter el mercado a nuestra voluntad y decisión colectiva.

Solo una descentralización económica extrema podría permitir un tipo de coordinación económica voluntaria que sea coherente con los ideales del anarquismo y la prosperidad. Hoy, sin duda, una descentralización así provocaría el caos económico, pero, si tuviéramos una fuente barata de energía y una tecnología de producción

avanzada y a pequeña escala, y si, además, estuviéramos dispuestos a aceptar unos niveles más bien elevados de ineficiencia económica, podríamos dividir la economía estadounidense en unidades regionales y subregionales de tamaño manejable. Los intercambios entre las unidades serían ineficientes y costosos –un gran volumen de existencias, falta de elasticidad entre la oferta y la demanda, un importante despilfarro, etcétera–. Pero, a cambio, la ciudadanía obtendría una mayor libertad para actuar de forma autónoma. En efecto, una sociedad de este tipo permitiría a todos los individuos ser agentes autónomos, mientras que, en nuestra sociedad actual, aquellos que lo han logrado son, por así decirlo, parásitos de una mayoría sumisa que obedece a la autoridad.

Estas notas distan mucho de ser una proyección coherente de una sociedad anarquista, pero pueden servir para que el ideal no parezca solo una fantasía propia de la filosofía política utópica.



ACERCA DEL AUTOR

ROBERT PAUL WOLFF (27 de diciembre de 1933 - 6 de enero de 2025) fue un filósofo político estadounidense y profesor emérito de la Universidad de Massachusetts Amherst.

Wolff escribió ampliamente sobre temas de filosofía política, incluido el marxismo, la tolerancia (contra el liberalismo y a favor del anarquismo), la justificación política y la democracia.

Vida y carrera

Robert Wolff nació en la ciudad de Nueva York el 27 de diciembre de 1933, hijo de Walter Harold y Charlotte (Ornstein) Wolff. Se graduó de la Universidad de Harvard con una licenciatura, maestría y doctorado en filosofía en 1953, 1954 y 1957 respectivamente.

Fue instructor de filosofía y educación general en la Universidad de Harvard de 1958 a 1961, profesor asistente de filosofía en la Universidad de Chicago de 1961 a 1964, profesor asociado y luego profesor de filosofía en la Universidad de Columbia de 1964 a 1971, y luego, en la Universidad de Massachusetts Amherst, profesor de filosofía de 1971 a 1992, profesor de estudios afroamericanos de 1992 a 2008, y profesor emérito desde 2008.

Tras el resurgimiento del interés por la filosofía política normativa en el mundo angloamericano tras la publicación de *Una teoría de la justicia* de John Rawls, Wolff la criticó duramente desde una perspectiva aproximadamente marxista. En 1977, publicó "Entendiendo a Rawls: Una crítica y reconstrucción de *Una teoría de la justicia*", donde se cuestiona hasta qué punto la teoría de Rawls se ajusta a la práctica, las convenciones y el *statu quo* de las ciencias sociales. En la medida en que *Una teoría de la justicia* excluye las críticas a las relaciones sociales capitalistas, la propiedad privada y la economía de mercado, Wolff concluyó que el proyecto de Rawls equivalía a una forma de apología del *statu quo*, ya que, según Wolff, los mercados y las relaciones

sociales capitalistas se basan en la explotación y la injusticia, y Rawls no defendió su teoría ante estas acusaciones.

En *La miseria del liberalismo*, Wolff señaló inconsistencias en las doctrinas liberales y conservadoras del siglo XX, tomando como puntos de partida *Sobre la libertad* y *Principios de economía política* de John Stuart Mill.

El libro de Wolff, *En defensa del anarquismo* (1970), fue ampliamente leído y las dos primeras ediciones vendieron más de 200.000 ejemplares. Argumenta que si aceptamos una concepción sólida de la autonomía individual, no puede existir un Estado legítimo de *iure*. Wolff fue elogiado por esta obra, incluso, para su sorpresa, por muchos miembros de la derecha política, como libertarianos de derecha y anarcocapitalistas.

Wolff extendió su defensa de la democracia participativa radical a la gobernanza universitaria en *El ideal de la universidad*, en el que argumenta contra la creciente mercantilización y la invasión externa y que las universidades deberían ser gobernadas principalmente por profesores y estudiantes.

Dentro de su profesión, Wolff fue más conocido por su trabajo sobre Kant, particularmente sus libros *Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason* y *The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. También fue un destacado comentarista de las obras de Karl Marx. Sus obras incluyen

Understanding Marx: A Reconstruction and Critique of Capital y *Moneybags Must Be So Lucky: On the Structure of Capital*, un análisis de las técnicas retóricas y literarias de Marx en *Das Kapital*. Su libro de texto *About Philosophy* se usa ampliamente en cursos universitarios introductorios de filosofía.

Wolff también se distinguió por ser un hombre blanco que pasó del departamento de filosofía al departamento de estudios afroamericanos de la Universidad de Massachusetts-Amherst, como se relata en su libro *Autobiografía de un ex hombre blanco: Aprendiendo una nueva narrativa maestra para Estados Unidos*.

En 1990, Wolff fundó Becas Universitarias para Estudiantes Sudafricanos, una organización dedicada a promover oportunidades de educación superior en Sudáfrica para estudiantes sudafricanos desfavorecidos. Desde su creación, USSAS ha ayudado a proporcionar financiación y oportunidades educativas a miles de estudiantes en Sudáfrica.

Vida y muerte personal

Wolff estuvo casado con la historiadora literaria Cynthia Griffin Wolff desde 1962 hasta su divorcio en 1986. De este matrimonio, tuvo dos hijos: Patrick Gideon Wolff, gran maestro internacional de ajedrez, y Tobias Barrington Wolff, activista legal por los derechos de los homosexuales y profesor de Derecho Jefferson Barnes Fordham en la

Universidad de Pensilvania. La segunda esposa de Wolff fue su novia de la infancia, Susan Gould. Vivían en Chapel Hill, Carolina del Norte.

Wolff dividió su tiempo entre Chapel Hill y París. Mantuvo un blog, The Philosopher's Stone, donde discutió filosofía y cuestiones políticas y escribió una autobiografía en línea en una serie de publicaciones.

Wolff murió el 6 de enero de 2025, a la edad de 91 años.

Extraído de Wikipedia

12-VI-2025