

FILOSOFÍA
POLÍTICA
Una introducción

Jonathan Wolff

Ariel
FILOSOFÍA

Título original:
An Introduction To Political Philosophy
Publicado originalmente por Oxford University Press

1.ª edición: septiembre de 2001
1.ª edición en esta presentación: marzo de 2012

© Jonathan Wolff, 1996
© de la traducción: Joan Vergès Gifra
© del prólogo: Josep Maria Terricabras, 2001

Derechos exclusivos de edición en español
reservados para todo el mundo:
© 2001 y 2012: Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona
Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.
ww.ariel.es
www.planetadelibros.com

* ISBN 978-84-344-0033-7
Depósito legal: B. 2.269 - 2012
Impreso en España por Limpergraf, S. L.

El papel utilizado para la impresión de este libro
es cien por cien libre de cloro
y está calificado como papel ecológico.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

JUSTIFICACIÓN DEL ESTADO

Introducción

Todo lo que da algún valor a nuestra existencia depende de la restricción impuesta a las acciones de los demás.¹

Si los argumentos expuestos en el capítulo anterior son correctos, la vida en cualquier grupo de personas suficientemente grande que se halle en un estado de naturaleza será, más pronto o más tarde, intolerable. Ello constituye una razón suficiente, podría señalar alguien, para aceptar que el estado está justificado y que no es necesario aducir ningún otro argumento a su favor. Al fin y al cabo, ¿qué alternativa real al estado nos queda? Si estamos de acuerdo con la afirmación de John Stuart Mill (1806-1873) de que una vida en la que no hubiera restricciones a la conducta de las otras personas tendría poco o ningún valor, y creemos además que la idea de «imponer restricciones» sin el estado es una ilusión, entonces parece ocioso querer ofrecer otro argumento adicional en favor de su existencia.

La afirmación de que no hay alternativa real al estado actúa como una justificación negativa: no se nos ocurre nada mejor. Sin embargo, esto no supone el fin de la discusión filosófica. El defensor del estado debería aspirar a ofrecer algo mejor, algo positivo a fin de mostrar cómo puede justificarse el estado en términos de un razonamiento moral reconocido. Es decir, precisamos de un argumento que muestre que tenemos el *deber* moral de obedecer al estado. Este argumento nos debe permitir también comprender cuán-

1. John Stuart Mill, *On Liberty*, p. 130 (John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 62).

do un estado pierde su legitimidad, tal como mucha gente cree que sucedió, por ejemplo, con la caída hace unos años del bloque de los países del este de Europa. A medida que avancemos en el capítulo debería ir quedando claro qué justificación positiva del estado es posible ofrecer. Pero primero hemos de recordar por qué no es nada obvio que tengamos el deber moral de obedecer al estado.

Como vimos anteriormente, Locke supone que los seres humanos son por naturaleza libres, iguales e independientes. Esto significa que no se hallan por naturaleza bajo la autoridad de ninguna persona en particular. Por esta razón las relaciones de poder legítimas deben ser, en cierto sentido, artificiales, una creación o construcción humana. De acuerdo con esto, Locke concluye que la única forma de someterse a la autoridad de otra persona es conceder a tal persona el propio consentimiento (salvo en el caso del castigo justificado). Para Locke esto vale tanto si la persona que reclama la autoridad es otro individuo privado como si es el soberano. Por consiguiente, el soberano que reclama tener autoridad sobre alguien sólo tiene derecho a esa autoridad si la persona afectada se ha sometido a ella por medio de su consentimiento. Por lo tanto, para Locke el problema de justificar el estado consiste en mostrar de qué forma se puede reconciliar la autoridad de éste con la autonomía natural del individuo. Su respuesta es apelar a la idea de consentimiento individual y hacer uso del recurso del contrato social. En esencia, para Locke y para los teóricos del contrato social, un estado está justificado si y sólo si cada uno de los individuos sobre los cuales reclama tener autoridad le ha dado su consentimiento.

Locke, pues, pertenece a una tradición de teóricos que otorga una gran importancia a la idea de autonomía personal o libertad natural. Nuestras instituciones políticas, según estos teóricos, tienen que estar justificadas en términos de la voluntad, las elecciones o las decisiones de aquellos sobre los cuales reclaman tener autoridad. Una concepción así es muy atractiva ya que muestra un gran respeto hacia cada individuo al darle la responsabilidad y la oportunidad de controlar su propio destino mediante sus propias decisiones. Sin embargo, existen otros enfoques importantes en defensa del estado que restan importancia a la autonomía personal y proponen otros valores en su lugar. En la teoría utilitarista de Jeremy Bentham (1748-1832), por ejemplo, el valor primario no es la autonomía sino la felicidad. La teoría utilitarista, en su versión más ruda, mantiene que deberíamos perseguir maximizar la suma total de felicidad en la sociedad. Según esto, el estado está justificado si y sólo si produce más felicidad que cualquier otra alternativa. El hecho de que demos o no nuestro consentimiento al estado es irrele-

vante. Lo que cuenta es si la felicidad de la que gozan los miembros de la sociedad gracias al estado es mayor que la que tendrían sin él. En el presente capítulo examinaré la teoría del consentimiento y la teoría utilitarista, además de otros enfoques sobre la defensa moral del estado.

EL ESTADO

Pero antes de resolver la cuestión acerca de cuál es la mejor justificación del estado, haremos bien en preguntarnos primero qué es el estado. Gracias a la historia y la política contemporánea sabemos que existen muchos tipos distintos de estado. Es probable que la mayoría de personas que lean estas palabras vivan en modernas democracias liberales. Pero hay personas que viven bajo dictaduras —benignas o tiránicas— basadas en la ley militar, una línea familiar monárquica, o algo por el estilo. Algunos estados promueven el libre mercado, mientras que otros ensayan formas colectivas de producción y distribución. Si al lado de estos estados efectivos consideramos la existencia de los distintos modelos teóricos de estado, especialmente los provenientes de los escritos comunistas y utópicos, entonces, como los distintos estados reales y posibles tienen tan poco en común, puede que el intento de «definir» el estado se vea como una tarea inútil.

Sin embargo, con frecuencia se ha subrayado que todos los estados parecen compartir ciertos aspectos. Hemos visto que Locke definía el poder político como el derecho de hacer leyes con el derecho de castigar a los que no las obedecen. Los estados sin duda poseen, o al menos proclaman que poseen, el poder político. El sociólogo Max Weber (1864-1920) dijo algo similar, aunque en un lenguaje un poco más llamativo: los estados poseen el monopolio de la violencia legítima. En un estado cualquiera, se considera que la violencia o coerción es algo que concierne exclusivamente al estado, bien directamente mediante sus agentes —la policía y los juzgados—, bien indirectamente mediante las autorizaciones para comportarse violentamente que otorga en determinadas circunstancias: en situaciones de defensa propia, por ejemplo. El estado supervisa o se encarga de toda la violencia o coerción legítima.

Por otro lado, esto comporta que el estado acepta la responsabilidad de proteger a todas las personas que residen en el interior de sus fronteras contra cualquier tipo de violencia ilegítima. Por eso estamos dispuestos a concederle el monopolio de la violencia. Renunciamos al derecho de autoprotección tan sólo cuando ya no ne-

cesitamos autoprotegernos porque el estado ya se encarga de protegernos.

De ahí que muchas veces se diga que el estado posee dos características esenciales: mantiene el monopolio de la violencia o coerción legítima; y ofrece protección a todos los que se hallan en su territorio. ¿Tenemos con esto una «definición» de «el estado»? Una objeción frecuente en contra de tal afirmación es señalar que en la práctica ningún estado real puede obviamente aspirar a satisfacer la condición ideal. Ningún estado puede realmente monopolizar la violencia, ni puede proteger a todo el mundo que se halla en su territorio. Pensemos tan sólo en el índice de asesinatos de cualquier ciudad importante y en las molestias que los ciudadanos corrientes se toman a fin de garantizar su seguridad personal. Lo que decimos en estos casos es que algunos estados no consiguen monopolizar la violencia y, por desgracia, fracasan en el momento de proteger a sus ciudadanos: no decimos que esas sociedades están desprovistas de estado. Sin embargo, eso es lo que nos veríamos forzados a aceptar si consideráramos que las dos «características esenciales» del estado nos proporcionan una definición.

Como respuesta a esto se podría hacer hincapié en que la definición propuesta afirma tan sólo que el estado mantiene el monopolio de la violencia *legítima*. La existencia, por tanto, de violencia ilegítima es irrelevante. Asimismo, el estado *ofrece* protección para todos, aun cuando fracase a menudo en proporcionarla. Pero estas dos respuestas son problemáticas. Muchas personas en los Estados Unidos reclaman el derecho de poseer armas para protegerse a sí mismas. Pero no sólo reclaman ese derecho, sino que además aducen que el gobierno no tiene autoridad alguna sobre ellos en esta cuestión. En consecuencia, efectivamente, esta gente sostiene con gran convicción que el estado o gobierno no consiste en un intento de monopolizar los medios de la violencia. Por otro lado, el argumento de que el estado ofrece protección para todos no parece ser siempre verdadero. Muchos estados hacen caso omiso de la situación crítica en que viven las minorías desfavorecidas, especialmente aquellas que pertenecen a determinados grupos étnicos. Peor aún: en algunos casos extremos, estas minorías sufren una violencia ilegítima por parte del estado mismo en forma de persecuciones, purgas, o «limpiezas étnicas». Por consiguiente, estos estados no poseen una de las características que los estados supuestamente deberían tener, pero aun así sería absurdo negar que son estados.

Así pues, las dos cualidades definitorias del estado presentan problemas. Hasta ahora no hemos hecho más que señalar un tipo ideal de estado, un tipo que efectivamente posee las dos caracterís-

ticas indicadas. Pero dejemos de lado ahora el asunto de la definición y pasemos a considerar nuestra cuestión principal: ¿cómo podemos justificar un estado así?

EL OBJETIVO DE LA JUSTIFICACIÓN

En este momento será útil introducir algo de terminología. A menudo se dice que la tarea de justificar el estado consiste en mostrar que existen *obligaciones políticas universales*. Afirmar que una persona tiene obligaciones políticas quiere decir, como mínimo, que ésta tiene el deber, en circunstancias normales, de obedecer las leyes del país —incluido el pagar impuestos cuando ello sea debido—. También puede implicar otros deberes: luchar en defensa del estado, cuando éste lo reclame; tal vez actuar patrióticamente; hasta incluso buscar y desenmascarar a los enemigos del estado. Concentrémonos, sin embargo, en el deber de obedecer la ley.

La obligación política es la obligación de obedecer la ley porque es ley, y no necesariamente porque pensemos que tiene una justificación moral independiente. La mayoría de nosotros obedece las leyes contra el asesinato sin dudarle un segundo. Si alguien nos preguntara por qué nos abstenemos de matar a otros, muchos de nosotros responderíamos simplemente que tal idea jamás ha cruzado por nuestra mente como una opción seria. Si nos pidiera una razón adicional seguramente aduciríamos que matar es incorrecto, o inmoral. Si se nos dijera que la razón principal por la que alguien se abstiene de cometer asesinatos es que el asesinato es ilegal, ello produciría en nosotros una preocupación enorme. Poca gente, pues, necesita la ley para no cometer asesinatos. En este caso tenemos una ley que coincide con lo que la moralidad requiere independientemente por su cuenta.

Pero también existen leyes que no parecen estar fundadas en la moralidad. Las leyes de tráfico, por ejemplo. Alguien puede pensar que tiene la obligación moral de detenerse ante un semáforo en rojo en un cruce de carreteras desierto, pero sólo porque esto es lo que la ley prescribe que se debe hacer. Por supuesto, a veces la gente piensa que lo que la ley requiere que se haga es moralmente incorrecto. Por ejemplo, una parte de nuestros impuestos se destina a la producción de cabezas nucleares para misiles y muchos contribuyentes creen que esta política es merecedora de reprobación moral. No obstante, incluso en este caso, el «buen ciudadano» posiblemente crea que sigue teniendo la obligación de obedecer las leyes fiscales y continuará de mala gana contribuyendo a la financiación

de éste y otros proyectos, simplemente porque eso es lo que la ley exige. Ese ciudadano tal vez suponga que cualquier tipo de protesta debe llevarse a cabo por otros medios. Desde su punto de vista, la desobediencia de la ley sería una alternativa apropiada tan sólo en los casos más extremos y urgentes.

Normalmente se cree que «justificar el estado» significa mostrar que existen obligaciones universales de obedecer la ley. Obligación «universal», en este contexto, no alude al deber de obedecer todas las leyes en todos los casos. Tan sólo una especie particularmente desagradable de fanático podría creer que siempre estamos moralmente obligados a obedecer la ley, con independencia de lo que ésta nos pida hacer: que debería, por ejemplo, detenerme ante un semáforo en rojo incluso cuando llevo un hombre gravemente herido al hospital. La idea más bien es que las obligaciones políticas son universales en el sentido de que se aplican a todas las personas que residen en el interior de sus fronteras. Podría ocurrir que el estado estuviera dispuesto a eximir a determinadas personas de obedecer ciertas leyes (aunque esto constituye a menudo un signo de corrupción), pero lo importante es que el objetivo de justificar el estado consiste en mostrar que todo el mundo en el interior de su territorio está moralmente obligado a observar sus leyes y edictos. Ahora debemos considerar si es posible obtener una tal justificación.

El contrato social

Yo voy todavía más allá y afirmo que los hombres se hallan naturalmente en un estado así [en un estado de naturaleza], y que en él permanecen hasta que por su propio consentimiento, se hacen a sí mismos miembros de alguna sociedad política; y no dudo que en lo que sigue del presente discurso ello quedará muy claro.²

OBLIGACIÓN VOLUNTARISTA

Utilizaremos el término «voluntarismo» para referirnos a la concepción que defendió Locke y que ya hemos expuesto anteriormente: sólo como consecuencia de mis actos voluntarios puede crearse un poder político sobre mi persona. Alguien tendrá un poder político sobre mí solamente en la medida en que yo se lo haya concedido.

Esta concepción a veces se expresa en términos del llamado principio de la «autoasunción», según el cual nadie está sujeto a de-

2. John Locke, *Second Treatise*, s. 15, p. 278 (John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Alianza Editorial, p. 45).

ber alguno a menos que así lo haya «asumido», es decir, a menos que lo haya aceptado voluntariamente. Entendida literalmente, esta concepción es muy poco plausible y debería descartarse. El deber que tengo de no atacar al inocente no parece depender para nada de mi previa «asunción» de este deber. Hemos de aceptar, parece, que tenemos algunos deberes morales, y ello tanto si los hemos acordado como si no. Sin embargo, esto no basta para mostrar que cualquiera tiene el derecho de elaborar leyes y obligarme a obedecerlas. Pero eso, justamente, es lo que el estado hace.

Según esto, es obvio que el problema de la obligación política, al menos para Locke, consiste en mostrar cómo se explica la existencia del estado en términos voluntaristas. Es preciso mostrar que, de un modo u otro, todos y cada uno de los individuos —o al menos todos los adultos mentalmente competentes— han otorgado al estado la autoridad que éste reclama sobre ellos. Según esta concepción, no es suficiente para justificar el estado señalar simplemente las mayores ventajas de encontrarse bajo la autoridad de un estado en comparación con encontrarse en un estado de naturaleza. También debemos mostrar que cada persona ha dado voluntariamente su consentimiento al estado.

Dicho de otro modo: aunque sea cierto que para mí es ventajoso que exista un estado, de ahí no se sigue, según Locke, que el estado esté justificado. Pues tengo un derecho natural a la libertad y, por consiguiente, el único modo de que llegue a existir un poder político sobre mí es que yo le dé mi propio consentimiento. De acuerdo con esto, un estado que pretenda ejercer un poder político sobre mí, pero sin mi consentimiento, no tendrá ningún derecho a gobernarme y será ilegítimo. Y esto es así aunque la vida en la sociedad civil sea mucho mejor que la vida en el estado de naturaleza.

Detrás de la idea de la teoría del contrato social late el proyecto de mostrar que los individuos dan su consentimiento al estado. Si, de un modo u otro, pudiera mostrarse que cada individuo ha dado su consentimiento al estado, o ha sellado un contrato con el estado, o ha realizado un contrato con los demás individuos para crear un estado, entonces el problema quedaría aparentemente resuelto. Habríamos mostrado cómo el estado obtiene la autoridad universal —la autoridad sobre cada uno de nosotros— mostrando que todos hemos dado nuestro consentimiento a tal autoridad. En abstracto, pues, la teoría del contrato social es una solución elegante y obvia al problema de la obligación política. Satisface las exigencias gemelas del universalismo —todas las personas deben estar obligadas— y el voluntarismo —las obligaciones políticas tan sólo surgen a partir del consentimiento.

Todo esto es muy bonito en la teoría, pero ¿hacia dónde tenemos que mirar para encontrar este contrato social en la práctica? Para algunos, el contrato social consiste en un «contrato original», es decir, hace referencia a un evento histórico, real. Es el momento y el mecanismo mediante el cual nuestros antepasados pasaron del estado de naturaleza a la sociedad civil. Ante una concepción así, la reacción más común —y probablemente la más correcta— es de incredulidad total. Tal vez podríamos llegar a aceptar que una vez existió un estado de naturaleza real histórico (si bien en el anterior capítulo hemos visto unas cuantas razones para dudar de ello); pero ¿es posible que haya habido nunca algo así como un contrato original? ¿Qué pruebas hay al respecto? ¿En qué museo se encuentran? Un suceso de tal calado debería haber dejado alguna impronta en la memoria histórica. ¿Además, cómo hubiera podido realizarse ese contrato? Aparte de los obvios problemas prácticos de comunicación y coordinación, los críticos —inspirados por Rousseau— han señalado lo absurdo de pensar que unos salvajes en un estado de naturaleza podrían tener la sofisticación conceptual necesaria para crear y respetar algún tipo de acuerdo legal.

Sin embargo, y esto es lo más importante, aunque hubiera habido contrato, ¿qué probaríamos con ello? No será fácil mantener que ese contrato original da cuenta de las obligaciones políticas de los ciudadanos actuales. Al fin y al cabo, ningún sistema legal razonable permite a una generación determinada realizar contratos que obliguen a las siguientes generaciones. Pero esto es justamente lo que la doctrina del contrato original parece suponer.

Si la teoría del contrato social depende de una doctrina del contrato original, entonces lo más seguro es que la teoría termine en fracaso. Por fortuna existen otras ideas que pueden jugar un mejor papel. Para lograr el objetivo de construir una explicación voluntarista del estado es importante que todos aquellos de los que ahora se dice que están obligados a obedecer al estado hubieran podido darle su consentimiento. Pero esto parece requerir algún tipo de consentimiento permanente por parte de cada individuo.

¿Es posible que cada uno de nosotros haya dado a sabiendas y voluntariamente su consentimiento al estado? Es difícil ver cómo. Yo no tengo ni el más mínimo recuerdo de que alguien, y menos aún alguien con un cargo oficial, me haya preguntado alguna vez si estoy de acuerdo o no en someterme a un gobierno. Es cierto que a menudo se pide a los *boy scouts* y a los niños en el colegio que presten un juramento de fidelidad a la bandera o a «Dios y la Reina», pero, en realidad, los niños no tienen elección y, en todo caso, no son lo bastante mayores como para que su juramento tenga va-

lidez legal. Existen pocas —si es que hay alguna— sociedades en las que se haya requerido a todos sus miembros una promesa de fidelidad. Tal como se observa a menudo, las únicas personas en nuestras sociedades modernas que dan explícitamente su consentimiento son aquellas que obtienen la condición de ciudadano mediante un proceso de naturalización. A la inmensa mayoría de ciudadanos corrientes no se les pide nada.

Alguien podría replicar que el consentimiento tiene lugar de un modo menos obvio o explícito. Una propuesta es decir que el consentimiento se comunica por medio de las urnas. Al votar a favor del gobierno le estamos dando nuestro consentimiento. Por otro lado, no es totalmente descabellado pensar que mediante su participación, incluso aquellos que han votado contra el gobierno han manifestado su consentimiento al sistema en general. Pero esto nos deja con dos problemas. Algunos de los que han votado contra el gobierno pueden decir que en realidad expresaban su disconformidad con el sistema en general. Además, ¿cómo interpretaremos las abstenciones? No tiene mucho sentido pensar que negarse a votar sea un modo de expresar consentimiento al gobierno. La situación no mejorará ilegalizando la abstención y obligando a todos los ciudadanos a votar: como votar no será ya entonces algo voluntario, no será posible presentarlo como un acto o signo de consentimiento.

Con todo, un desarrollo mucho más interesante de esta línea de pensamiento es decir que las obligaciones políticas surgen tan sólo allí donde la sociedad adopta la forma de una «democracia participativa». Una democracia participativa es una democracia en la que todos los ciudadanos toman una parte activa en el gobierno y en una medida mucho más amplia que en cualquiera de las democracias modernas. Una consecuencia importante de esta concepción es que, dado que las democracias contemporáneas no están a la altura del ideal, los ciudadanos en tales estados no tienen obligaciones políticas. La teoría de la democracia participativa merece que le prestemos una mayor atención. Por eso volveremos a considerarla en el próximo capítulo. Mientras tanto deberemos recordar que cualquier conclusión a la que podamos llegar en este capítulo sobre obligación política penderá de esa investigación.

CONSENTIMIENTO TÁCITO

Por el momento no hemos sido capaces de desarrollar una teoría plausible del consentimiento expreso o explícito. Aunque ya he-

mos considerado la idea de que votar es un modo de consentir tácitamente, tal vez podamos desarrollar ahora la idea de consentimiento tácito de una forma más prometedora. De hecho, todos los grandes teóricos del contrato social —Hobbes, Locke y Rousseau— apelan de distintos modos a argumentos basados en el consentimiento tácito. La idea central aquí es que mediante el disfrute silencioso de la protección del estado uno consiente tácitamente a aceptar su autoridad. Esto basta para obligar al individuo a obedecer al estado. A pesar de que Locke creía que únicamente el consentimiento expreso puede hacer que uno se convierta en un miembro de pleno derecho de una sociedad política, es famoso su argumento de que, a pesar de todo, también se crean obligaciones políticas mediante el consentimiento tácito:

... todo hombre que tiene posesiones o disfruta de alguna parte de los dominios de un gobierno, está con ello dando su tácito consentimiento de sumisión; y, mientras siga disfrutándolas, estará tan obligado a las leyes de dicho gobierno como cualquier otra persona que viva bajo el gobierno en cuestión; y ello será así, tanto si sus posesiones son tierras que le pertenecen a él y a sus herederos para siempre, como si las tiene arrendadas únicamente por una semana, o si, simplemente está haciendo uso de una carretera viajando libremente por ella.³

Este argumento parece plausible. Doy tácitamente mi consentimiento al estado aceptando su protección y los restantes beneficios que van unidos a su existencia. Tal vez la recepción de tales beneficios sea suficiente para que alguien esté obligado a obedecer al estado —dentro de poco, en este capítulo nos detendremos en este argumento—. Con todo, la propuesta que ahora estamos discutiendo es sutilmente distinta, puesto que añade un paso adicional al argumento: recibir beneficios es un modo de consentir tácitamente obediencia al estado, y lo que obliga es el *consentimiento*. ¿Debemos aceptar esta propuesta?

Es posible que detrás de este argumento esté la idea de que a los que no les guste el paquete de beneficios y cargas que comporta el estado siempre están a tiempo de levantarse y marcharse. Pero si la doctrina depende de esta idea, entonces muchos dirán que David Hume (1711-1776) ya dio al traste con ella hace tiempo:

¿Podemos afirmar en serio que un pobre campesino o artesano es libre de abandonar su país, cuando no conoce la lengua o las cos-

3. *Second Treatise*, s. 119, p. 348 (*Segundo Tratado sobre el Gobierno*, p. 130).

tumbres de otros y vive al día con el pequeño salario que gana? Sería como si afirmásemos que, dado que sigue en el barco, un hombre consiente libremente en obedecer a su capitán, aunque lo llevaron a bordo mientras dormía y para dejar el navío tendría que saltar al mar y perecer.⁴

¿Qué nos enseña esta objeción? La idea de Hume es que el hecho aislado de residir en un lugar no puede interpretarse como consentimiento. ¿Por qué no? Pues simplemente porque entonces nada podría entenderse como disentimiento excepto el hecho de abandonar el país. Pero una condición así es sin duda demasiado exigente como para poder concluir de ella que los que se quedan en el país dan realmente su consentimiento.

Muchas veces esta objeción se interpreta como una refutación convincente. Sin embargo, quizá existan casos en los que se cumplan unas condiciones tan exigentes. Rousseau, por ejemplo, supone que residir en un lugar comporta consentimiento, pero sólo en un estado «libre», «pues por lo demás la familia, los bienes, la falta de asilo, la necesidad, la violencia, pueden retener a un habitante en el país a pesar suyo, y entonces su estancia sola no supone ya su consentimiento al contrato».⁵ Es peculiar —por no decir propio— de Rousseau creer que la familia o los bienes reducen la libertad que uno posee. Pero aunque deseemos corregir su explicación, aun así podemos ver lo que Rousseau nos quiere decir. En un estado libre, sugiere Rousseau, el acto de disentir —el acto de abandonar el territorio del estado— es suficientemente sencillo.

La idea de que cualquier disidente puede marcharse tal vez sea plausible en un mundo de ciudades-estado amuralladas que uno puede abandonar simplemente pasando a través de sus puertas (tal como hizo el joven Rousseau al abandonar Ginebra). Pero lo que Hume tiene en mente es sin duda algo mucho más parecido a un estado-nación, como Gran Bretaña, un lugar que no es fácil abandonar. De hecho, la imagen del estado como un barco en alta mar invita a pensar que tal vez se refiera a una isla como Gran Bretaña. En el mundo contemporáneo, que es un mundo de estados-nación, la doctrina del consentimiento tácito no parece ser muy apropiada; y esto no tanto porque los estados estén rodeados por mares, cuanto porque incluso aquellos individuos que deseen abandonarlos se

4. David Hume, «Of the Original Contract», p. 475 (David Hume, «Del contrato social», en *Ensayos políticos*, Madrid: Tecnos, 1987, p. 105).

5. Rousseau, *Social Contract*, libro IV, cap. 2, p. 277 (Rousseau, *Del contrato social*, Madrid: Alianza, 1992, p. 295, nota al pie núm. 30).

encontrarán muchas veces con que simplemente no hay lugar adonde ir: ningún otro país les acogerá; y de todos modos ¿qué sentido tiene pasar de un régimen objetable a otro? Al final, pues, parece que deberíamos estar de acuerdo con Hume. En el mundo contemporáneo no se satisfacen las condiciones para un consentimiento tácito. El estado no puede ser justificado en estos términos.

CONSENTIMIENTO HIPOTÉTICO

Quizá el error esté en pensar que la teoría del contrato social necesita apelar a algún tipo de consentimiento real, bien sea histórico, expreso o tácito. En lugar de esto, alguien podría argüir que el contrato social es puramente hipotético: nos dice simplemente lo que *haríamos* o *hubiéramos* hecho en el estado de naturaleza. Según esta concepción, la idea de que si nos encontráramos en el estado de naturaleza haríamos un contrato para crear el estado es suficiente por sí misma para mostrar que el estado está justificado.

¿Cómo hay que entender este tipo de argumento? Para empezar, vale la pena recordar una idea que ya salió en el capítulo anterior: posiblemente el mejor modo de comprobar qué tipo de relación nos une a una cosa sea imaginar que esa cosa no existe. Ésta es la táctica que utilizan muchas veces los padres para conseguir que sus hijos coman algo poco apetecible: «si te estuvieras muriendo de hambre estarías encantado de poder comer este plato». De acuerdo con esto, el argumento del contrato hipotético nos dice que si por alguna razón nos halláramos sin estado, en cuanto nos diéramos cuenta de nuestra situación, pensaríamos que es racional intentar crear uno.

Así pues, podemos reconstruir el argumento del contrato hipotético del siguiente modo: incluso suponiendo que no te hallaras bajo la autoridad de un estado y estuvieras de algún modo en un estado de naturaleza, si fueras racional harías todo lo posible por recrear uno. En particular, firmarías libre y racionalmente un contrato para producir un estado. El teórico del contrato hipotético se pregunta: ¿cómo podría *fracasar* un argumento de este tipo a la hora de justificar el estado?

Si es realmente cierto que todos los individuos racionales en el estado de naturaleza harían libremente esta elección, entonces parece que efectivamente disponemos de un buen argumento para justificar el estado. Sin embargo, deberíamos preguntarnos qué relación hay entre este argumento y los supuestos «voluntaristas» de la teoría del contrato social. Porque si por un lado suponemos que el único modo de adquirir obligaciones políticas es mediante un acto

voluntario de consentimiento por nuestra parte, pero al mismo tiempo reconocemos que un *hipotético* acto de consentimiento *no* es un acto, de ahí parece seguirse que el argumento del contrato hipotético no satisfará las condiciones de la teoría del contrato social.

Esta observación nos pone ante un dilema interpretativo. Si el argumento del contrato hipotético no es el tipo de argumento que puede satisfacer al teórico del contrato social, entonces ¿qué tipo de argumento lo hará? Una posibilidad consiste en afirmar que el contrato hipotético es un modo de señalar que determinados tipos de estado *merecen* nuestro consentimiento. Es decir, el estado posee una serie de características deseables —en esencia, que es nuestra mejor esperanza de lograr la paz y la seguridad— y el hecho de que en el estado de naturaleza daríamos nuestro consentimiento a fin de crearlo confirma que posee tales características. De acuerdo con esta interpretación, lo que justifica el estado en primer lugar no es tanto nuestro consentimiento cuanto el hecho de que posea esas características. De este modo la idea de consentimiento queda simplemente fuera de lugar. En último término, pues, según este enfoque, el argumento del contrato hipotético no consiste en un tipo de defensa voluntarista del estado. Se aproxima mucho más a las teorías utilitaristas que veremos dentro de poco. Lo que justifica el estado es su contribución al bienestar humano.

Por otro lado, existe un modo de intentar reconstruir la teoría del contrato hipotético en términos voluntaristas. Consideremos el argumento según el cual el consentimiento hipotético señala de algún modo la presencia de un consentimiento real. Deberíamos partir de la consideración de que aunque prácticamente nadie haya dado nunca formalmente su consentimiento, existe, sin embargo, un sentido según el cual puede afirmarse que todos o la mayoría de nosotros hemos dado nuestro consentimiento. Posiblemente, si alguien nos planteara la cuestión y nos pidiera pensar seria y detenidamente sobre el asunto, todos nosotros expresaríamos nuestro consentimiento. Entonces parecería justo afirmar que cualquier persona de la que se pudiera decir que esto es cierto tiene una *disposición* a dar su consentimiento al estado. Pero esto parece equivalente a decir que estas personas dan su consentimiento al estado aunque no se den cuenta de ello. Del mismo modo que podemos tener creencias de las que nunca hemos sido conscientes (por ejemplo, durante muchos años he estado creyendo que las jirafas no tienen nueve patas, si bien antes de escribir estas palabras nunca había pensado conscientemente en ello), también podemos dar nuestro consentimiento al estado sin percatarnos de que le estamos dando nuestro consentimiento.

El recurso del contrato hipotético puede ser visto ahora como un modo de conseguir que nos demos cuenta de lo que realmente creemos. Reflexionando sobre cómo me comportaría en el estado de naturaleza —buscando realizar una sociedad civil, cuando ello fuera posible— llego a percatarme de que en realidad doy mi consentimiento al estado. La idea importante no es que tras realizar el experimento mental doy mi consentimiento por primera vez. Al contrario, la idea es que tras realizar el proceso me doy cuenta de que siempre he estado dando mi consentimiento. Según esta interpretación, la finalidad del argumento del contrato hipotético consiste en revelar un consentimiento disposicional: una actitud todavía-no-expresada de consentimiento.

¿Hasta dónde podemos llegar con este argumento? Una dificultad es que el sentido de consentimiento que se utiliza aquí es muy débil. En otros contextos morales o legales las disposiciones inexpresadas o no reconocidas a dar el consentimiento no se consideran generalmente vinculantes. Además puede haber personas que primero sigan los pasos del razonamiento del contrato hipotético pero luego, tras pensárselo otra vez, concluyan que les conviene más vivir en un estado de naturaleza y prefieran éste en lugar del estado. Tal vez desconfíen de un poder centralizado. Quizá sean más optimistas sobre el estado de naturaleza de lo que yo lo he sido hasta ahora. ¿Existen tales personas? Al parecer, sí: los anarquistas y los seguidores de los anarquistas que hemos discutido en el capítulo anterior constituyen un buen ejemplo de ello. De esta gente no se puede decir que tengan una disposición a dar su consentimiento al estado: estas personas, al contrario, muestran activa y explícitamente su disenso.

Podríamos estar tentados de suponer que estas personas son irracionales. ¿Pero qué hay de irracional en ellos? En cualquier caso, aun si fueran irracionales, ésta no sería la forma de mostrar que han dado su consentimiento. Por consiguiente, ni siquiera esta forma tan débil de teoría del consentimiento puede proporcionarnos lo que andamos buscando: un fundamento universal de la obligación política. Además, si hacemos hincapié en que las obligaciones políticas tienen que ser voluntariamente asumidas, siempre correremos este riesgo. Una sola persona que disienta puede echarlo todo a perder. Dado que la teoría contractualista es el voluntarismo por excelencia, parece que ninguna de las versiones de la teoría del consentimiento o del contrato social discutidas hasta aquí puede satisfacer la condición del universalismo —la tesis de que todas las personas tienen obligaciones políticas.

EL ANARQUISMO RECONSIDERADO

Quizá la solución consista en aceptar la imposibilidad de demostrar que todas las personas tienen obligaciones políticas. La insistencia en una fundamentación voluntarista del estado es muy plausible; si el coste de esta plausibilidad es tener que aceptar que algunos individuos no están sujetos a la autoridad del estado, entonces quizá lo mejor sea asumir este coste.

El argumento refuerza la posición del anarquista que consideramos brevemente en el capítulo 1. Si no somos capaces de hallar un modo de justificar el estado desde premisas aceptables, entonces parece que se impone algún tipo de anarquía —anarquía en sentido moral, al menos—. Esta estrategia crítica parece ser la mejor arma del anarquista. Nadie me ha *preguntado* si deberíamos tener o no un estado, y la policía no me pide permiso para actuar como lo hace. Consecuentemente, arguye el anarquista, al menos en su trato conmigo, el estado y la policía actúan ilegítimamente.

Las implicaciones de esta concepción pueden ser de gran alcance. Alguien muy radical podría sostener que en cuanto aceptamos el argumento anarquista, la única razón para obedecer al estado es la prudencia, especialmente el miedo al castigo. Pero una persona fuerte debería estar por encima de esta actitud cobarde y no hacerle el juego al estado y a sus agentes. Dicho de otro modo un tanto más moderado: podemos admitir que la ley requiere lo que muchas veces ya requiere la moral por su cuenta. Por lo tanto uno debe realizar algunas cosas que el estado ordena —abstenerse de asesinar, violar o herir a alguien—, pero no porque el estado lo ordene. Asimismo, la policía muchas veces hace lo que cualquier persona también podría hacer: dar protección al inocente, detener y llevar ante la justicia a quien hace daño a otro, etc. Podemos estar bien agradecidos a la policía por realizar el trabajo sucio en nuestro lugar. Sin embargo, según esta concepción, uno debe aprobar la existencia del estado y la policía tan sólo en aquellos casos en que uno está independientemente de acuerdo con las razones por las cuales actúan. El hecho de que la ley sea ley, o los policías sean policías no constituye ninguna razón para obedecer. Por lo tanto, el «anarquista filosófico» recomienda que adoptemos una posición muy crítica con respecto a las actividades de la policía y el estado. Algunas veces éstos actúan con autoridad moral, pero cuando no es así hacemos bien en desobedecerles, dificultar su trabajo, o ignorarles.

En algunos aspectos este planteamiento parece muy ilustrado. El ciudadano responsable no debería seguir a ciegas lo que la ley

dice sino utilizar su juicio personal para determinar si la ley está justificada o no. Si no lo está, entonces no existe razón moral alguna para obedecer.

El planteamiento tiene que ser correcto, pero sólo hasta cierto punto. Sostener que uno no debería cuestionar o desobedecer jamás una ley nos lleva a defender, por ejemplo, la persecución de los judíos en la Alemania nazi o a estar de acuerdo con las leyes recientemente abolidas contra los matrimonios mixtos en Sudáfrica. Debe de haber algún límite moral frente a la obligación de obedecer la ley. La dificultad es saber cuál. Supongamos que alguien, desde una perspectiva extrema, sostuviera que sólo hemos de obedecer la ley cuando ésta concuerda perfectamente con nuestro propio juicio moral. Ahora bien, muchas personas (especialmente las más ricas) creen que obligar a pagar el impuesto de la renta por simples razones de redistribución de la riqueza no está moralmente justificado. Según la concepción sobre la justificación del estado que estamos considerando, estas personas tendrían el derecho de no pagar su parte del impuesto. Al mismo tiempo, una serie de personas de distintos tipos de estrato social y económico cree que la herencia de bienes es injusta. La cuestión de quién hereda riqueza y quién no, es una cuestión completamente «arbitraria desde el punto de vista moral», para usar la terminología de John Rawls (véase el capítulo 5). Muchas personas opinan que es totalmente injusto que unos individuos puedan heredar inmensas fortunas y en cambio otros con los mismos méritos no obtengan nada. Ahora bien, cuando uno cree que no existe justificación alguna de la propiedad heredada, entonces también piensa que el duque de Westminster tiene tanto derecho a privarnos del paso por «su» propiedad heredada, como nosotros a privárselo a él, ya que tal propiedad no es verdaderamente suya. Si a esto añadimos que sólo hemos de obedecer la ley en aquellos casos en que la ley esté de acuerdo con nuestro punto de vista moral, entonces ya no tenemos razón alguna (excepto el miedo al castigo) para respetar la mayor parte de lo que la otra gente afirma que es suyo.

Está claro que los argumentos pueden multiplicarse. La idea importante es que si aceptamos la concepción anarquista que acabamos de exponer entonces habremos retornado a la caótica situación en la que las personas pueden seguir sus juicios privados e individuales en todos los asuntos, incluidos los asuntos de interés público. Pero precisamente por esto Locke sostuvo que deberíamos abandonar el estado de naturaleza. Desde esta perspectiva, la posición filosófica del anarquista empieza a adoptar el aspecto de un caso muy peligroso de autocomplacencia moral. Por supuesto, an-

tes que dejar que la gente actúe de acuerdo con sus propios códigos —en conflicto unos con otros— es mucho más preferible que a la hora de orientarnos en nuestras relaciones mutuas aceptemos un conjunto de leyes públicamente establecidas y aprobadas. En otras palabras: la posesión de un conjunto *compartido* de leyes es mucho más importante que cualquier juicio privado sobre cuáles deberían ser las mejores leyes.

En respuesta a esto, el anarquista podría argumentar que no existe razón alguna para esperar una tal proliferación de concepciones morales conflictivas. Al fin y al cabo, tal vez haya una perspectiva moral particular que sea la más correcta de todas y gracias a ello podamos lograr que todos los individuos compartan el mismo conjunto de principios morales básicos. El peso de todo el argumento descansa sobre la segunda de estas afirmaciones. Pero ¿qué plausibilidad tiene? Aunque sea cierto que existe un único conjunto de principios morales verdaderos, ¿cómo podemos estar seguros de que todo el mundo se percatará de su verdad? Para los escépticos sobre la posibilidad de que haya un método así, la posición anarquista sigue siendo poco atractiva.

El utilitarismo

Los sujetos deben obedecer a los reyes... en la medida en que los males probables de obedecer sean menores que los males probables de resistirse a obedecer.⁶

El fracaso de los argumentos contractualistas, junto con el poco atractivo del anarquismo hace todavía más urgente el examen de la teoría utilitarista. La idea fundamental del utilitarismo es que la acción moralmente correcta en cualquier situación es aquella que produce la suma total de utilidad más alta posible. Por utilidad uno puede entender diversamente felicidad, placer o satisfacción de deseos o preferencias. En nuestra discusión será irrelevante cuál de estas opciones adoptemos, pero por comodidad hablaremos de maximizar la felicidad. En términos generales, el utilitarismo requiere que de las acciones posibles en un momento determinado, realicemos la que generará más felicidad (o menos infelicidad) en el mundo.

Observemos que a fin de tomarnos el utilitarismo en serio necesitamos ser capaces de medir y cuantificar la felicidad para poder determinar cuál de las acciones posibles creará más felicidad. Mu-

6. *Jeremy Bentham. Fragment on Government*, p. 56.

chas veces se ve en esto un escollo importante para la teoría. Después de todo, si hemos de comparar situaciones parece que necesitamos algún tipo de escala mediante la cual podamos realizar las mediciones: quizá mediante unidades de felicidad. ¿Cómo podemos hacerlo? La teoría no sólo nos pide que comparemos la felicidad de una persona con la felicidad de otra y digamos cuál de las dos es superior, sino que además nos exige que precisemos *en cuánto* la supera. Hemos de poder hacer afirmaciones con sentido del tipo «Hoy Juan es dos veces más feliz que Pedro, si bien ayer lo era tres veces más». Muchos pensarán que esto es absurdo. Tratar de cuantificar la felicidad de este modo parece un intento pueril.

El problema de hallar un modo de comparar felicidades se conoce habitualmente como el problema de realizar «comparaciones interpersonales de utilidad». Aunque parezca mentira, ninguno de los fundadores decimonónicos del utilitarismo parece haberse dado cuenta de la importancia de este problema. Sin embargo, en las últimas décadas se han propuesto una serie de soluciones técnicas muy ingeniosas. Ninguna de estas soluciones ha sido universalmente aceptada como válida y, lamentablemente, tratar ahora el asunto nos llevaría demasiado lejos. Con todo, no deberíamos pasar por alto el hecho de que cuando se nos pide que hagamos comparaciones no nos hallamos completamente desvalidos. Por ejemplo, conocemos a personas que parecen disfrutar mucho más o mucho menos que nosotros ante determinados platos de comida o ante determinados tipos de espectáculo. Por otro lado, cada día podemos comprobar que unas personas viven en la miseria mientras que otras gozan enormemente de sus vidas. Por lo tanto, aun cuando no seamos capaces de decir exactamente cómo, en el fondo sí creemos que se pueden realizar determinadas comparaciones. En nuestra discusión, al mismo tiempo que le recordamos al utilitarista que nos debe una explicación sobre cómo es esto posible, supondremos simplemente que es posible realizar comparaciones interpersonales de utilidad.

Volviendo a la cuestión principal, nuestra pregunta ahora debería ser: ¿qué aspecto tiene una teoría utilitarista de la obligación política? Como vimos anteriormente, según Jeremy Bentham tenemos que obedecer a nuestros gobernantes siempre que los beneficios de la obediencia sean superiores a sus costes. Esto, entonces, se asemeja mucho a la teoría según la cual debo obedecer la ley si, pero sólo si, mi obediencia ocasionará más felicidad en la sociedad que mi desobediencia.

Pero si la doctrina de Bentham se limita a esto, entonces basta un poco de reflexión para ver que esta doctrina representa una es-

pecie de carta blanca para el infractor de la ley. Porque, al fin y al cabo, mi felicidad forma parte de la felicidad general. Por consiguiente, parece que cuando infringir la ley —por ejemplo, robar un libro en una tienda de libros muy grande— aumentará mi felicidad, y estoy seguro de que nadie se dará cuenta de mi infracción ni sufrirá un daño evidente por ello, el utilitarismo no sólo permitirá el robo sino que además lo exigirá. La idea general es que un tipo de utilitarismo así sancionaría muchas veces la infracción de la ley.

¿Es esto lo que quiere el utilitarista? No lo creo, y de hecho el utilitarista tiene a punto aquí una respuesta. Imaginemos qué sucedería si todos infringiésemos la ley en cuanto pensáramos que de este modo aumentará la felicidad general. En ese caso, uno podría quedarse con cualquiera de las pertenencias de otra persona siempre que con ello el aumento de felicidad por su parte fuera superior a la pérdida de felicidad sufrida por la otra persona. La posesión de pertenencias sería extremadamente insegura, quizá tan insegura que al final nadie se molestaría en trabajar para producir nada, ya que otro podría llevárselo tan pronto como el cálculo utilitario así lo aconsejase. Esta inseguridad, de forma análoga a la inseguridad existente en el estado de naturaleza, conduciría a una gran infelicidad general. Paradójicamente, cuando cada uno intenta aumentar la felicidad general, todos juntos producen la infelicidad general. Éste es otro ejemplo del dilema del prisionero que hemos expuesto en el capítulo 1: la misma acción que desde un punto de vista individual aumenta la felicidad, desde un punto de vista colectivo, la disminuye.

En consecuencia, el utilitarista puede argüir que necesitamos que exista un cuerpo de leyes que debemos respetar, aun cuando la infracción de una de estas leyes en un momento determinado podría ocasionar un aumento de felicidad. A este tipo de utilitarismo podemos llamarlo utilitarismo *indirecto*. La idea es que si todos razonamos directamente en términos utilitaristas la cosa irá muy mal. De ahí que necesitemos seguir un razonamiento no utilitarista —obedecer las leyes— para maximizar la felicidad.

Para aclarar este punto será útil trazar una analogía con la búsqueda de la felicidad que efectúa el individuo. Uno de los descubrimientos más reiterados en todos los lugares por parte de los lotófagos es que tan pronto como uno se propone como único objetivo ser feliz, y hace todo lo que está a su alcance para conseguirlo, lo más probable es que no tenga éxito en su intento. Pero si se propone alguna otra cosa —realizar una ambición, practicar un *hobby*, hacer buenos amigos— posiblemente alcance la felicidad a modo de efecto colateral o consecuencia indirecta. Así pues, sigue el argu-

mento, la búsqueda directa de la felicidad, tanto individual como social, puede ser contraproducente. Lo mejor que podemos hacer es fijarnos otros objetivos o seguir otras reglas, y esperar a que la felicidad haga luego acto de presencia. El filósofo político utilitarista debería estar a favor de que exista un sistema de leyes al que cada individuo debe obediencia, al menos en circunstancias normales. No es tarea del individuo, pues, ponderar los efectos de seguir las leyes en términos de felicidad para la sociedad en conjunto.

Probablemente ésta sea la concepción que en realidad defendió Bentham sobre el asunto: «el deber del cuerpo [del pueblo] en general es obedecer solamente cuando ello esté en su interés».⁷ La ampliación de este pasaje nos aporta nuevas ideas:

1. Una ley debe ser aprobada si y sólo si contribuye más que cualquier otra ley —o más que la ausencia de ley— a la felicidad humana.
2. Una ley debe ser obedecida porque es ley (y será obedecida porque la desobediencia significa el castigo), y debe ser desobedecida solamente para evitar el desastre.
3. Una ley que no realiza la función utilitarista adecuada debe ser revocada y reemplazada por otra.

El mensaje utilitarista respecto a la cuestión de la obligación política parece ahora claro. El estado —en tanto que suministrador y ejecutor de un cuerpo de leyes— está justificado si y sólo si contribuye en mayor medida que cualquier otro posible ordenamiento alternativo al fin de la felicidad humana. Si pensamos en términos del contraste fundamental entre el estado y el estado de naturaleza, y aceptamos los argumentos del primer capítulo —especialmente los argumentos de Hobbes—, entonces la justificación utilitarista del estado parece muy plausible. Desde el punto de vista de su contribución a la felicidad general, el estado parece superar con creces al estado de naturaleza. En consecuencia, para el utilitarista la existencia del estado está completamente justificada.

No obstante, a pesar de este éxito, muy pocos filósofos políticos parecen estar convencidos por la defensa utilitarista del estado. Muchos de ellos conceden que el argumento funciona muy bien en sus propios términos, pero a la vez critican sus supuestos o premisas. El argumento en sí es muy simple. En esencia contiene tan sólo tres premisas:

7. *Fragment on Government*, p. 56.

1. La mejor sociedad desde una perspectiva moral es aquella sociedad en la que se maximiza la felicidad.
2. El estado genera más felicidad que el estado de naturaleza.
3. El estado y el estado de naturaleza son las dos únicas alternativas disponibles.

Por consiguiente:

4. Tenemos el deber moral de realizar y mantener el estado.

En el primer capítulo hemos visto que algunos anarquistas cuestionarían las premisas 2 y 3; pero ahora podemos suponer que son verdaderas. El argumento parece igualmente válido en el sentido formal de que si las premisas son verdaderas, entonces la conclusión ha de ser también verdadera. Por lo tanto, el único punto vulnerable del argumento es la primera premisa: el principio fundamental de utilidad.

Y ahí está el problema. Hay pocos filósofos dispuestos a aceptar el razonamiento utilitarista. ¿Por qué? Pues porque en su opinión lleva a unas consecuencias moralmente inaceptables. En concreto, muchas veces se afirma que la moralidad utilitarista tolera, o incluso exige que se den situaciones de una gran injusticia. Una dificultad importante, por ejemplo, es la objeción del «cabeza de turco» según la cual para conseguir el fin de la felicidad general el utilitarismo tolera situaciones de una extrema injusticia.

La objeción del cabeza de turco puede presentarse del siguiente modo. Supongamos que se ha cometido un crimen horrible —por ejemplo, ha habido un atentado terrorista en el que han muerto varias personas y muchas más han resultado heridas—. En tales circunstancias, la policía se ve sometida a una gran presión para que detenga a los criminales. La mayoría de la población pide venganza y garantías de que no volverá a ocurrir algo semejante. Sin duda, si los autores del crimen tuvieran que rendir cuentas ante la justicia se cumpliría el objetivo de lograr la felicidad general. Sin embargo, los adversarios del utilitarismo han subrayado que el objetivo de lograr la felicidad general se cumplirá también cuando se arresten y sentencien a unos individuos que la población *crea* culpables. Mientras sea posible sospechar de ellos —porque hablan con un acento sospechoso, tienen toda la pinta, etc.— se habrá satisfecho ya como mínimo la exigencia de venganza y todos dormiremos más tranquilos en nuestras camas (aun cuando nuestra creencia sea falsa). Por supuesto, en tales circunstancias, el inocente sufrirá. Pero, desde un punto de vista utilitarista, parece plausible afirmar que el aumento de felicidad (o descenso de infelicidad) de la población en general pesará más que el sufrimiento del inocente y por

consiguiente valdrá la pena acusarle. Por lo tanto —observan los críticos—, del utilitarismo se deduce que puede ser moralmente correcto castigar al inocente. No es difícil confeccionar otros ejemplos parecidos —por ejemplo, con respecto a la justificación utilitarista del esclavismo.

La idea no es que sea una buena cosa castigar al inocente; sin duda, para el cálculo utilitarista todavía sería mejor que se pillara y castigara a los culpables. No obstante, tras un examen detallado de la cuestión, parece bastante probable que desde una perspectiva utilitarista podemos defender algunos errores judiciales. Generalmente el discurso filosófico se basa en ejemplos ficticios, pero en Gran Bretaña esta cuestión fue objeto de la atención pública en relación con un atentado a un *pub* por parte del IRA. Los «seis de Birmingham» fueron condenados a pesar de haber declarado que la policía les había arrancado una confesión de culpabilidad mediante tortura. Intentaron presentar una demanda civil contra los policías que los habían detenido y custodiado. En 1980, en su alegato ante la Corte de Apelaciones, lord Denning consideró la cuestión en torno a la conveniencia de permitir que la demanda civil contra los policías prosperara. Esto fue lo que dijo:

Si la causa de los seis hombres termina en fracaso, entonces una gran cantidad de gente habrá invertido mucho tiempo y dinero para nada. Pero si ganan el caso, esto significará que los policías son culpables de perjurio, daños y amenazas; que las confesiones habían sido involuntarias y no obstante fueron admitidas como pruebas; significará que las sentencias fueron equivocadas. Todo ello obligaría al secretario de Estado a recomendar la absolución de los condenados o bien a remitir el caso a la Corte de Apelaciones. Una perspectiva así es tan espantosa que cualquier persona sensata de este país dirá: no puede ser correcto que este proceso siga adelante.⁸

Más tarde, Denning admitió que «con la perspectiva del tiempo transcurrido, mis comentarios son merecedores de crítica». La cuestión es, tal como advierten los detractores del utilitarismo, que sus comentarios equivalen a una aplicación perfecta del razonamiento utilitarista. Es mejor que unos hombres inocentes estén en la cárcel que tener que admitir que la policía a veces tortura a los detenidos para obligarles a firmar una confesión falsa. Pero esto, no es preciso señalarlo, va contra el razonamiento utilitarista.

En su defensa, parece que el utilitarista puede intentar evitar es-

8. Citado en Chris Mullin, *Error of Judgement*, p. 216.

tos problemas adoptando la estrategia del «utilitarismo indirecto» que hemos esbozado antes. Si nos percatamos de que vivimos en una sociedad en la que la gente puede servir de cabeza de turco y donde el inocente puede ser condenado a prisión, se generará tanta inseguridad que la felicidad humana sufrirá un duro revés. Al fin y al cabo, ¿qué certeza tengo de que no seré yo el próximo cabeza de turco utilitarista? Por consiguiente, el utilitarista debe otorgar a los ciudadanos el derecho de no ser castigados a menos que sean culpables. Así pues, a menudo se dice que este enfoque utilitarista más sutil esquivaba la objeción del cabeza de turco y otras objeciones similares. De hecho, un utilitarista que considere el caso de los seis de Birmingham puede sostener perfectamente que —en oposición al primer argumento de Denning— su liberación ha sido más beneficiosa que perjudicial. Quizá el sistema judicial británico caiga en un cierto descrédito, pero como consecuencia del caso y de su publicidad se ha adoptado finalmente un procedimiento más adecuado para obtener confesiones y ello en beneficio y para la seguridad de todos a largo plazo.

El éxito del argumento utilitarista indirecto parece vital para la defensa del utilitarismo. Si la teoría utilitarista es capaz de acomodar una teoría de los derechos individuales —por ejemplo del derecho a no ser tratado injustamente—, entonces desaparecerán muchas de las objeciones comunes que se esgrimen en su contra. Hemos visto un pequeño intento sobre cómo podría el utilitarismo realizar esta tarea, pero todavía existen otras formas de desarrollar la objeción. Por ejemplo, se puede argüir que sólo se generará inseguridad general cuando el público se dé cuenta de lo que está sucediendo. Pero si el público jamás descubre la verdad, entonces no tendrá de qué preocuparse. (O mejor dicho, tendrá algo de qué preocuparse, pero como no será consciente de ello, en realidad, no sentirá ninguna preocupación. Y, por lo tanto, no habrá unidades negativas extra para añadir al cálculo utilitarista.) En consecuencia, según el utilitarismo, la utilización de cabezas de turco estará justificada siempre que ésta sea una medida altamente eficiente y secreta. Este pensamiento es sin duda inquietante.

Una objeción más profunda sostiene que, aun cuando los cálculos evolucionen tal como el utilitarista espera, el resultado correcto se obtendrá por la razón equivocada. Quizá la política de aplicar en secreto malos tratos no maximizará en realidad la felicidad. Sin embargo, para los detractores del utilitarismo esto es irrelevante: nadie debería ser tratado injustamente, y esto es así independientemente de los beneficios en términos de felicidad general. Los seis de Birmingham tienen que ser liberados sean cuales sean

las consecuencias que de ello se deriven. Además, si los utilitaristas sólo se preocupan por maximizar la felicidad, ¿por qué razón deberían dedicar tanta energía en intentar producir una teoría de derechos utilitarista? Intentar algo así podría ser interpretado como un signo de falta de fe hacia su propia teoría.

Para seguir con la presente discusión supondremos —supuesto que posteriormente tal vez debamos retirar— que no es posible rescatar finalmente a la teoría utilitarista de esta crítica. Ahora no querría añadir nada más sobre el tema, puesto que volveré a tratarlo con más detalle en el capítulo 4, cuando me detenga en *Sobre la libertad* de John Stuart Mill, del cual a menudo se dice que proporciona una teoría utilitarista de derechos. Por ahora quedémonos simplemente con la idea de que aunque la justificación del estado desde el utilitarismo indirecto parezca poderosa, uno no puede fiarse del utilitarismo, ni tan siquiera de esta versión indirecta. Por lo tanto, existen razones para estar insatisfechos con este enfoque de la defensa del estado.

El principio de justicia

Si fuerais a predicar, en la mayoría de las partes del mundo, que las relaciones políticas se basan de modo exclusivo en el consentimiento voluntario o la promesa mutua, el magistrado no tardaría en encerraros como sediciosos por atentar contra la obediencia debida, si antes vuestros propios amigos no os hacían callar como a alguien que delira, por afirmar tales absurdos.⁹

Den o no den su consentimiento al estado, alguien podría decir que es injusto que unos individuos gocen de los beneficios que el estado conlleva pero no acepten las cargas necesarias que contribuyen a producir estos beneficios. Cualquiera que salga beneficiado de la existencia del estado tiene el deber de justicia (*duty of fairness*) de obedecer las leyes que éste promulgue, pagar los impuestos que éste imponga, etc.

El jurista y filósofo H. L. Hart (1907-1992) formuló así el principio que subyace a esta opinión:

... cuando varias personas realizan una empresa conjunta de acuerdo con reglas, y restringen así su libertad, quienes se hayan sometido a estas restricciones cuando se les ha requerido hacerlo tie-

9. D. Hume. «Of the Original Contract», 470 («Del contrato original», D. Hume, en *Ensayos políticos*, Madrid: Tecnos, pp. 100-101).

nen derecho a una sumisión similar de quienes se hayan beneficiado de su sumisión.¹⁰

Según Hart, este principio es, por decirlo así, el «núcleo racional» de la doctrina del consentimiento tácito. Recibir beneficios obliga efectivamente a uno ante el estado, pero no porque sea un modo de consentir tácitamente. Antes bien, la fuerza del argumento consiste en señalar que *no es justo* recoger los beneficios del estado si no se está también dispuesto a compartir una parte de las cargas para su mantenimiento. Los beneficios que conlleva el estado son, claro está, la seguridad y la estabilidad de vivir en una sociedad que funciona de acuerdo con un sistema que hace cumplir las leyes. Las cargas correspondientes se refieren a las obligaciones políticas. Nos encontramos con un caso más familiar del mismo principio cuando hacemos rondas en el bar. Si tres de sus amigos le han invitado cada uno a una ronda y usted, tras terminar su tercera cerveza, decide volverse a casa y abandonarles, quizá se sientan molestos con razón.

Si aceptamos el principio de Hart y al mismo tiempo reconocemos que todo el mundo sale beneficiado de la existencia del estado, entonces parece natural deducir de esto que como muestra de justicia hacia las demás personas, cada uno de nosotros debería obedecer las leyes del país. Esta afirmación se basa en la idea plausible de que si nos beneficiamos del hecho de que haya leyes entonces no es justo, sino mezquino, infringirlas cuando nos vaya bien.

¿Es realmente posible demostrar que todos nos beneficiamos de la existencia del estado? Acaso los argumentos de Hobbes en el capítulo 1 sean suficientes para convencer de ello a la mayoría de personas. No obstante, Hume defendió la misma conclusión por otra vía. Aunque Hume no fuera en absoluto un «teórico de la justicia» podemos usar algunos de sus argumentos para confirmar la tesis de que todos nos beneficiamos efectivamente de la existencia del estado.

El primer paso de Hume consiste en defender que cada uno de nosotros saldrá ganando si vivimos en una sociedad gobernada por unas normas de justicia tales como las reglas que regulan la propiedad privada y la seguridad personal. Por supuesto, a corto plazo tendremos que hacer algunos sacrificios, pero a largo plazo la justicia es una buena inversión. Dado que la justicia tan sólo prospe-

10. H. L. A. Hart, «Are There Any Natural Rights?», p. 85 (H. L. A. Hart, «¿Existen derechos naturales?», en Anthony Quinton, *Filosofía política*, México: Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 97-98).

rará si todos obedecemos la ley, resulta que está en el interés de cada uno de nosotros obedecer la ley.

¿Pero es verdad que está en el interés de cada uno de nosotros obedecer la ley? Si esto es cierto, tal como el mismo Hume señala, entonces no se entiende bien por qué se nos fuerza a obedecerla bajo la amenaza del castigo. Si está en nuestro interés hacer lo que la ley nos exige que hagamos, ¿por qué no actuamos de ese modo sin necesidad de que la ley nos fuerce a hacerlo?

La respuesta de Hume es que, en realidad, los seres humanos no somos muy buenos a la hora de actuar racionalmente. Supongamos que tenemos que escoger entre actuar de un modo determinado para conseguir un pequeño beneficio ahora o actuar de otro modo para conseguir un mayor beneficio a más largo plazo. Aunque en último término esté en nuestro interés adoptar la segunda opción, Hume cree que la mayoría de nosotros escogería la primera:

Aunque estemos plenamente convencidos de que este segundo objeto supera al primero, somos incapaces de regular nuestras acciones mediante este juicio, sino que nos plegamos a lo que solicitan nuestras pasiones, que abogan siempre en favor de lo que esté cercano y contiguo. Ésta es la razón de que los hombres actúen tan a menudo en contra de su reconocido interés, y, en particular, de que prefieran una ventaja trivial, pero inmediata, al mantenimiento del orden en la sociedad, que depende en tan gran medida de la observancia de la justicia.¹¹

Así pues, de acuerdo con Hume, aun cuando esté en nuestro interés obedecer la ley, veremos este interés como demasiado remoto y lejano y por lo tanto probablemente preferiremos el beneficio menor a corto plazo que se deriva de infringir la ley. Pero Hume cree que si cada uno de nosotros intenta realizar sus intereses a corto plazo y actúa injustamente, entonces la sociedad se vendrá abajo ocasionando con ello una gran desgracia para todos. Por lo tanto, la razón nos dice que debemos buscar el beneficio a largo plazo y obedecer la ley. Sin embargo, Hume piensa que aunque esto sea lo que la razón nos pide que hagamos, la razón sola es insuficiente para motivarnos a actuar. La razón, según Hume, es la «esclava de las pasiones». Nuestras pasiones irracionales, nuestra preferencia por el goce inmediato se impondrá rápidamente sobre nuestra deliberación racional.

11. David Hume, *Treatise of Human Nature*, 535 (David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 1992, p. 715).

Por lo tanto, dice Hume, como «es imposible cambiar o corregir ninguna cosa importante en nuestra naturaleza, lo más que podremos hacer será cambiar nuestras circunstancias y situación, haciendo de la observancia de las leyes de justicia nuestro interés más cercano»¹². En otras palabras, necesitamos hallar el modo de hacer que la observancia de las leyes contribuya a nuestro interés inmediato. Sólo de esta forma seremos capaces de observarlas y realizar así nuestro interés a largo plazo.

De acuerdo con esto, Hume arguye que deberíamos instaurar un sistema con unos magistrados civiles que tuvieran el poder de redactar leyes y hacerlas cumplir mediante el castigo. Cumplir lo que mandan las leyes está en nuestro interés a largo plazo, pero el castigo por infracción convierte la observancia de las leyes también en nuestro interés a corto plazo. Necesitamos que nos fueren a observar la ley —de hecho deberíamos agradecerlo— porque la razón es impotente como fuente de motivación humana. Necesitamos que nos fueren a actuar en beneficio de nuestro propio interés racional.

El propósito de Hume al elaborar este argumento era señalar las ventajas del gobierno y explicar por qué estamos generalmente dispuestos a aceptar el estado aun cuando éste no esté fundado en nuestro consentimiento. En rigor, Hume no dio el paso siguiente de defender que tenemos una especie de obligación moral de observar las leyes. Pero los teóricos de la justicia como Hart intentan llegar más lejos que Hume. Según éstos, como todos nos beneficiamos de la existencia del estado, cometeríamos una injusticia hacia nuestros conciudadanos si nos aprovecháramos de estos beneficios sin aceptar al mismo tiempo las cargas que se precisan para producirlos. Estas cargas son las obligaciones políticas. De ahí que tengamos el deber de justicia de aceptar el deber de obedecer al estado.

¿Pero tenemos realmente un deber como éste? Si recibimos un beneficio que no hemos solicitado, ¿debemos pagar por él? Volviendo al ejemplo anterior, ¿debo pagar mi ronda si no pedí las cervezas que los otros me ofrecieron? Imaginemos que al principio dejé bien claro que no estaba dispuesto a invitar a nadie. ¿No puedo entonces considerar las cervezas que me ofrecieron como regalos gratuitos? En *Anarquía, estado y utopía*, Robert Nozick afirma que la recepción de beneficios no solicitados no crea ninguna obligación de corresponder. Para ilustrarlo pone un ejemplo. Imaginemos que los vecinos de su barrio descubren cómo funciona un equi-

12. *Treatise of Human Nature*, 537 (*Tratado de la naturaleza humana*, p. 717).

po de altavoces y deciden programar un sistema de entretenimiento público. A cada miembro del barrio se le asigna un día del año para que a través de la radio divierta al vecindario —poniendo discos, contando chistes, etc—. Usted ha estado disfrutando durante 137 días del espectáculo radiofónico y en el día 138 llega su turno: ¿tiene usted el deber de dedicar todo un día a intentar divertir a sus vecinos?¹³ A Nozick le parece obvio que usted no tiene ningún deber moral de hacer el programa, pero, sin embargo, eso es lo que parece deducirse del principio de justicia tal como Hart lo formuló. Al fin y al cabo, usted ha estado disfrutando de los beneficios que conlleva el equipo de altavoces y por lo tanto ahora le toca cargar con su parte correspondiente y realizar una contribución en beneficio del vecindario. De acuerdo con el principio de justicia, pues, su deber es colaborar.

¿Por qué afirma Nozick que usted no tiene ese deber? Bien, usted no pidió poder gozar de ninguna programación, pero aun así, lo quisiera o no, se la ofrecieron. Quizá prefiriera no tener beneficios ni cargas. Dejando aparte el problema de cuál sea su voluntad, la cuestión ahora es que si decimos que usted tiene el deber de cumplir con una obligación en este caso, con ello estamos abriendo la puerta a que en el futuro otros puedan obligarle a aceptar unos bienes que no desea y luego exigirle un pago por ellas, cosa que no sería nada justo.

Tal vez podamos hacer frente a este contraejemplo explicando más detalladamente la teoría. Tal vez uno adquiera el deber de justicia de colaborar sólo si *acepta* (y no solamente recibe) los beneficios siendo al mismo tiempo consciente de los costes. En el caso del sistema de altavoces usted adquiere la carga de tener que explicar chistes durante un día sólo si aceptó la programación de entretenimiento en general. Quien acepte los beneficios pero intente eludir la carga de colaborar se convertirá en un aprovechado o un gorrón (*free-rider*) y por lo tanto no será injusto obligarle a pagar. Parece razonable sostener que si es posible modificar el principio a fin de incluir en él esta consideración, entonces el principio generará obligaciones que deberemos cumplir. No es justo aceptar por un lado los beneficios y por otro negarse a pagar.

Con todo, en cuanto se introduce esta modificación en el principio surge una nueva dificultad. El problema ahora es que si los únicos beneficios que generan obligaciones son aquellos beneficios que han sido aceptados por el beneficiario, entonces tenemos que

13. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, p. 93 (R. Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 99).

ser capaces de diferenciar entre beneficios aceptados y beneficios simplemente recibidos. ¿Pero cómo vamos a saber si alguien ha aceptado los beneficios del estado? Después de todo, ¿puede alguien rechazarlos? Gozamos de sus beneficios, o de la mayor parte de sus beneficios, queramos o no. En otras palabras, nos encontramos exactamente con los mismos problemas que ya teníamos con la teoría del consentimiento tácito. ¿De qué modo podemos impedir que la aceptación de beneficios se convierta en algo puramente automático? Además, aunque logremos superar esta dificultad, todavía deberemos afrontar la posibilidad de que algunas personas —los anarquistas y tal vez otros— se nieguen a aceptar tales beneficios. Estas personas, aun cuando valoren positivamente el argumento de Hume y otros filósofos sobre las ventajas que conlleva la existencia del estado, son más sensibles a otras dificultades y consecuentemente no desean ni beneficios ni obligaciones políticas. Por lo tanto, estas personas no adquirirán ningún deber de justicia que las obligue a obedecer al estado. En consecuencia, de acuerdo con esta concepción, y en esto coincide con los argumentos basados en la idea de consenso, el principio de justicia es incapaz de generar una obligación universal de obediencia. Tan sólo puede generarla si nos quedamos con la formulación original de Hart hecha en términos de «recepción» de beneficios. Pero tal como muestra el ejemplo de Nozick, esta formulación produce una serie de consecuencias problemáticas. En definitiva, según esta breve investigación, parece que el principio de justicia, si bien constituye una mejora de la teoría del consenso, no resuelve el problema de la obligación política.

Conclusión

En este capítulo hemos visto varias defensas de la obligación política; pero todas ellas parecen defectuosas en un sentido u otro. Las defensas voluntaristas pertenecientes a la tradición del contrato social son incapaces de justificar la obligación política de aquellos que se niegan a dar su consentimiento. Por su parte, los argumentos utilitaristas tienen implicaciones inaceptables, ya que, en principio al menos, parecen autorizar el sacrificio de personas inocentes. Finalmente, el argumento de justicia tan sólo funcionará si todo el mundo acepta los beneficios del estado, pero es improbable que ocurra algo así. ¿Significa esto que no tenemos obligaciones políticas?

En primer lugar, deberíamos subrayar que aunque estos argumentos, tomados por separado, no logren demostrar que existe una

obligación universal de obedecer al estado, es innegable que algunos de ellos obtienen un cierto éxito en su intento. Para empezar, algunas personas dan expresamente su consentimiento al estado: tal es el caso, por ejemplo, de aquellas personas que desempeñan cargos de responsabilidad especiales, como los miembros del parlamento, o el caso de aquellos ciudadanos que son naturalizados. Pero un número todavía más importante de personas queda sujeto al deber de justicia, ya que la mayoría de la gente acepta de buena gana los beneficios del estado y es verosímil sostener que esta gente cree que la obligación de obediencia al estado es un precio justo a cambio de estos beneficios. Si además de eso pudiéramos considerar que el razonamiento utilitarista es aceptable, entonces posiblemente la existencia del estado quedaría completamente justificada. Pero aun cuando el utilitarismo sea rechazado, bastará que alguno de los otros argumentos parta de una base moral aceptable para que una proporción muy grande de miembros de la mayoría de sociedades modernas tengan ya obligaciones políticas. Habrá tan sólo unas pocas personas libres de tales obligaciones.

¿Cuáles son las consecuencias de esto? Ningún estado quedará satisfecho con la idea de que algunas personas residentes en su territorio estén libres de obligaciones políticas. Para empezar, los oficiales del estado tendrán unas dificultades prácticas enormes en el momento de intentar separar a los que tienen obligaciones políticas de los que no tienen obligaciones políticas, dificultades que todavía serán mayores cuando algunos traten de aprovecharse de la situación y quieran hacerse pasar por miembros que están sujetos a la obligación política. Por lo tanto, aunque en la teoría el estado pueda aceptar que algunas personas no estén sujetas a las obligaciones políticas, en la práctica no podrá tener esto en cuenta y deberá actuar como si la obligación política fuera universal. Por supuesto, el estado puede hacer algunas excepciones, pero sólo en ocasiones especiales bien definidas. Quizá monjes y gitanos estén eximidos de pagar determinados impuestos, o se excuse a ciertos grupos de hacer el servicio militar obligatorio. No obstante, ningún grupo podrá eludir todas las obligaciones políticas.

Sin embargo, imaginemos que un estado convirtiera la teoría en práctica y aceptara que no posee autoridad alguna para interferir en la vida de determinadas personas. ¿Debería esto crear dificultades para el resto de ciudadanos? No necesariamente. El hecho de que algunas personas no estén sujetas a obligaciones políticas no les da derecho a hacer daño a nadie. Estas personas siguen teniendo un paquete completo de obligaciones morales. Además, de acuerdo con Locke al menos, todos los individuos tienen el derecho de hacer

cumplir la ley moral, y ello incluso cuando no existe gobierno. Por lo tanto cuando existe efectivamente un gobierno, los que nos consideramos parte integrante del estado podemos apelar al poder del estado para que nos proteja de las posibles amenazas de los individuos independientes. Aunque la ley del país no tenga ninguna autoridad especial sobre aquellos individuos independientes que no se consideran parte integrante del estado, la mayoría de concepciones morales reconocen el derecho de autoprotegerse del mejor modo posible: en nuestro caso, mediante el estado. Por consiguiente, el hecho de que haya algunos individuos independientes no significa que no podamos usar el estado para protegernos de ellos. Es posible sobrevivir bastante bien en compañía de algunos independientes. Pensemos, por ejemplo, en los embajadores y en otros cargos con inmunidad diplomática. En cierto sentido, el estado donde viven no tiene ninguna autoridad sobre ellos. Pero esto no significa que los agentes de ese estado deban permitir que estos cargos diplomáticos hagan todo lo que se les antoje. Un diplomático blandiendo una hacha en un supermercado puede ser legítimamente desarmado por la policía, del mismo modo que podemos legítimamente contenernos el uno al otro. Lo que no podemos hacer, en ninguno de estos casos, es emplear el castigo legal o hacer uso de nuestra fuerza más allá de lo que es necesario para autodefendernos —o no al menos sin una autoridad adicional.

Aunque, por supuesto, ningún estado aceptará que haya personas viviendo en su territorio que puedan eludir todas las obligaciones políticas. La inmunidad diplomática es un caso muy especial, regulado por convenciones internacionales. La ley será obligatoria para todos, aun cuando, en determinadas ocasiones, el estado actúe ilegítimamente. Pues al actuar de ese modo ilegítimo, el estado tendrá el respaldo de la gran mayoría de sus ciudadanos.