

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.
www.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.

¿QUIÉN DEBERÍA GOBERNAR?

Introducción

El pueblo inglés se piensa libre; se equivoca mucho; sólo 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 pierda.¹

Creemos o no que el estado está justificado, la realidad es que tenemos uno. Y desde nuestra actual posición histórica es muy difícil pensar que este hecho vaya a cambiar nunca. Por lo tanto, a todos —también al filósofo anarquista— nos interesa la cuestión sobre qué tipo de estado y gobierno deberíamos tener. ¿Cómo debería ser este gobierno? ¿Quién debería gobernar? Hoy en día se supone que la democracia es el único régimen plenamente justificable. Cualquier otro régimen —una tiranía, una aristocracia, una monarquía absoluta— está destinado al fracaso. Pero ¿qué es una democracia? ¿Es de verdad un régimen tan sugestivo?

La democracia, nos dicen, es el gobierno «del pueblo, por el pueblo y para el pueblo». Que el gobierno es para el pueblo significa que el gobierno existe en aras de los ciudadanos y no en aras de los gobernantes. Los gobiernos democráticos gobiernan «en interés de los gobernados» —según palabras de Bentham—. Ahora bien, lo mismo pueden hacer otras formas de gobierno. Voltaire, por ejemplo, defendía una «dictadura benevolente» en la que un déspota ilustrado, sin necesidad de consultar al pueblo, gobernara, sin em-

1. Rousseau, *Social Contract*, libro III, cap. 15, p. 266 (Rousseau, *Del contrato social*, Madrid: Alianza, 1992, p. 98).

bargo, en interés del pueblo. La democracia, en cambio, es el caso más claro de un sistema en el que el pueblo gobierna, en el que hay autogobierno colectivo. Esto, por lo tanto, es una explicación de qué significa decir que la democracia es el gobierno «para el pueblo» y «por el pueblo». El primer elemento de la tríada original —el gobierno «del pueblo»— parece ser, de entrada, una idea más bien vacía: ¿en qué consistiría un gobierno que *no* fuera del pueblo? ¿En la anarquía? La idea, sin embargo, es que un estado democrático tiene poder tan sólo sobre el pueblo que compone el electorado. Se cree que gobernar sobre una clase o un territorio servil es todo lo contrario a los verdaderos ideales de la democracia.

Todos los teóricos contemporáneos están, como mínimo, implícitamente de acuerdo en que idealmente la democracia debería responder a esta descripción triádica. Pero más allá de esto existe una enorme discusión sobre qué es una democracia. En política contemporánea existe, en general, el supuesto de que la democracia es «algo bueno». Muchas veces se piensa que la condición democrática es la prueba de fuego para demostrar la legitimidad de un régimen. Cuando se cree que un gobierno o estado no es democrático, este gobierno o estado se ve sujeto a una crítica internacional intensa. La disputa llega hasta el mismo término «democrático», que ha sido adoptado por regímenes aparentemente bien poco democráticos. Cuando, tras la Segunda Guerra Mundial, Alemania quedó dividida en dos partes, los soviéticos que habían forzado la división reclamaron inmediatamente el nombre de «República Democrática de Alemania», si bien para los analistas occidentales, al menos, era claro que ese régimen quedaba muy lejos de los ideales democráticos.

Pero, ¿es merecedora la democracia de su reputación actual? Al fin y al cabo, durante la mayor parte de la historia humana ha sido casi universalmente aborrecida. Ha florecido mucho desde un tiempo para acá, y tuvo una vida corta en la Grecia Antigua —aunque de una forma bien limitada—, pero en 2.000 años apenas se han visto unas pocas democracias. Si la democracia es tan sugestiva, tal como muchas veces se afirma, ¿por qué la han rechazado tantos pensadores a lo largo de la historia?

Por otro lado, no todos los teóricos contemporáneos piensan que la democracia sea tan sugestiva. Las dudas no afectan tanto al valor de la democracia cuanto a su coherencia. «Democracia», se dice a veces, no es el nombre de ningún sistema político, sino un término que sirve para elogiar. Según esta opinión, no existe siquiera una teoría coherente de la democracia. No existe ningún sistema político al que todos aquellos que manifiestan estar a favor de la democracia pudieran dar su aprobación.

Es posible que este tipo de crítica sea una exageración, pero aun así no está completamente infundado. La teoría democrática contiene una serie de tensiones importantes, y antes de empezar a enumerar los argumentos a favor y en contra de la democracia misma será bueno considerar los problemas más graves a los que tiene que hacer frente una teoría de la democracia.

La primera tensión sobre la cual me gustaría llamar la atención se da entre, por un lado, la idea de que la democracia es un sistema en el que funciona la «regla de la mayoría» y, por otro, la idea de que la democracia «se preocupa por los individuos». Cuando alguien expresa su protesta diciendo: «¡Yo pensaba que en este país había democracia!», lo que normalmente quiere decir es que, en su opinión, se le ha tratado injustamente. Quizá le acaban de embargar parte de sus propiedades, por ejemplo, para poder hacer una carretera. Puede que hayan construido un aeropuerto al lado de su casa, o que hayan denegado la solicitud de matrícula de su hijo en la guardería municipal. Sea lo que fuere, la base de su queja es que los intereses o derechos de un individuo no han sido suficientemente bien atendidos. Y esto, en su opinión, no es democrático.

¿Es realmente así? Supongamos que el 51 % de gente quiere la carretera, o el aeropuerto, o está de acuerdo en rechazar la solicitud de matrícula del niño. En ese caso la democracia, entendida como el principio de la regla de la mayoría, no implicará aparentemente ningún trato no democrático de los intereses del individuo afectado. La mayoría ha tomado la decisión de gobernar en un sentido determinado: en su contra.

Aquí se percibe la tensión que late en el corazón mismo de la teoría de la democracia. En relación con este problema, De Tocqueville dio en el blanco al hablar de «la tiranía de la mayoría». John Stuart Mill desarrolló esta misma idea y señaló que antes del establecimiento masivo de regímenes democráticos era común suponer que si la gente gobernara según sus intereses, entonces desaparecería totalmente la opresión política. Pues si la gente se gobernara a sí misma, ¿por qué demonios querría aprobar leyes represivas? Sin embargo, como señala Mill, la falacia aquí es pensar que la gente es una masa homogénea con un único interés y que cada persona se ve afectada del mismo modo por cada iniciativa política. Dado que esto no es cierto —tenemos fines, intereses y planes distintos, vivimos en distintos lugares y durante más o menos años— no es nada difícil ver que una mayoría puede aprobar una ley determinada que perjudique terriblemente a una minoría. ¿Es esto contrario a la democracia? Lo es si uno piensa que es deber de un estado democrático proteger a todos los individuos; no lo es si

uno cree que democracia significa simplemente gobierno de la mayoría.

Mill creía que se deben tomar medidas a fin de impedir que se imponga la tiranía de la mayoría. Examinaremos su postura con más detalle en el siguiente capítulo. Lo que debemos retener por el momento es solamente que el teórico de la democracia ha de resolver la cuestión de si deberíamos pensar que la democracia es esencialmente un principio más bien tosco del principio de la mayoría, o bien deberíamos seguir la visión «madisoniana» (llamada así en honor a James Madison, 1751-1804, considerado a menudo el «padre de la Constitución americana») de que la democracia implica proteger a las minorías.

Un segundo debate concierne a los modelos «representativo» y «directo» de la democracia. En una democracia directa, el electorado vota a favor o en contra de determinadas leyes o políticas en lugar de candidatos. Idealmente, cualquier cuestión importante es planteada mediante referéndum ante todo el electorado. Por otro lado, una democracia representativa es ese sistema más familiar a nosotros en el que los ciudadanos votan para decidir quién les va a representar en el gobierno. Son estos representantes quienes luego hacen las leyes. El primer sistema parece más acorde con el espíritu puro de la democracia. Sin embargo, es prácticamente desconocido en el mundo moderno. Las democracias modernas se adhieren al modelo representativo, en el que las elecciones sirven para determinar quién formará gobierno, y no para resolver las cuestiones particulares del día a día. Pero si pensamos que este sistema representativo no es democrático, entonces jamás ha habido democracias a gran escala. Muchos críticos de la «democracia liberal» contemporánea llegan a esta conclusión. La democracia, dicen, estaría muy bien... si la tuviéramos.

Estos dos debates —entre la regla de la mayoría y los derechos de los individuos, y entre el modelo representativo y el modelo directo— son fundamentales para la formulación de una teoría de la democracia. Sin embargo, están lejos de agotar todas las áreas en las que hay controversia. Por ejemplo, en Grecia a veces se creyó que votar a candidatos no era democrático, ¡ya que este tipo de sistema no daba una igual oportunidad a la persona que no era conocida! Por consiguiente se escogía a los gobernantes por sorteo. Otros teóricos han sugerido que deberíamos hallar formas de medir y tener en cuenta la fuerza de las distintas preferencias individuales. Según esto, una minoría con unas preferencias intensas debería tener prioridad sobre una mayoría apática. Asimismo, no deberíamos dejar de lado las cuestiones acerca de quién tiene derecho a

voto. En las democracias de la Grecia Antigua tan sólo una pequeña proporción de la población tenía ese derecho; las mujeres, los esclavos y los extranjeros, incluidas las familias que habían vivido en el territorio del estado durante generaciones, quedaban excluidos. En el mundo contemporáneo, en Gran Bretaña, las mujeres no recibieron un igual trato hasta el año 1928, y aún hoy muchos países excluyen a sus «trabajadores invitados» del derecho a voto.

En otro orden de cosas, estamos acostumbrados ya a toda una serie de riñas menos fundamentales, aunque tal vez más intrincadas, acerca de los procedimientos electorales. En muchos países europeos se debate desde hace tiempo la cuestión de qué sistema adoptar: si un sistema de representación proporcional, como el que hasta hace poco había en Italia, o bien un sistema del tipo «el-primero-gana-el-puesto» como el que hay en Gran Bretaña. Sin duda, estos debates tienen una importancia enorme y la decisión que se tome tendrá unas consecuencias de gran alcance. Por ejemplo, muchas veces se dice que Hitler pudo llegar al poder porque en Alemania había un sistema de representación proporcional. Con todo, desde una perspectiva más filosófica, la tarea más urgente es aclarar la cuestión de qué se supone que es la democracia y por qué debe ser vista como algo valioso. En un primer intento de abordar esta tarea examinaremos uno de los argumentos antidemocráticos más poderosos: el argumento de Platón en la *República*. Con el examen de este ataque escéptico al valor de la democracia empezaremos a ver si ésta es merecedora de los elogios que tan a menudo se le hacen.

Platón contra la democracia

Imagínate que respecto de muchas naves o bien de una sola sucede esto: hay un patrón, más alto y más fuerte que todos los que están en ella, pero algo sordo, del mismo modo corto de vista y otro tanto de conocimientos náuticos, mientras los marineros están en disputa sobre el gobierno de la nave, cada uno pensando que debe pilotar él, aunque jamás haya aprendido el arte del timonel y no pueda mostrar cuál fue su maestro ni el tiempo en que lo aprendió; declarando, además, que no es un arte que pueda enseñarse, e incluso están dispuestos a descuartizar al que diga que se puede enseñar; se amontonan siempre en derredor del patrón de la nave, rogándole y haciendo todo lo posible para que les ceda el timón. Y en ocasiones, si no lo persuaden ellos y otros sí, matan a éstos y los arrojan por la borda, en cuanto al noble patrón, lo encadenan por medio de la mandrágora, de la embriaguez o cualquier otra cosa y se ponen a gobernar la nave, echando mano a todo lo que hay en ella y, tras beber y celebrar, navegan del modo

que es probable hagan semejantes individuos; y además de eso alaban y denominan «navegador» y «piloto» y «entendido en náutica» al que sea hábil para ayudarlos a gobernar la nave, persuadiendo u obligando al patrón en tanto que al que no sea hábil para eso lo censuran como inútil. No perciben que el verdadero piloto necesariamente presta atención al momento del año, a los vientos y a cuantas cosas conciernen a su arte, si es que realmente ha de ser soberano de su nave; y respecto de cómo pilotar con el consentimiento de otros o sin él, piensan que no es posible adquirir el arte del timonel ni en cuanto a conocimientos técnicos ni en cuanto a la práctica. Si suceden tales cosas en la nave, ¿no estimas que el verdadero piloto será llamado «observador de las cosas que están en lo alto», «charlatán» e «inútil» por los tripulantes de una nave en tal estado?»

La crítica de Platón a la democracia se aprovecha de otra tensión manifiesta en la teoría de la democracia. Del mismo modo que «monarquía» significa «gobierno por el monarca», «democracia» significa «gobierno por el *demos*». Pero ¿qué es el *demos*? En griego clásico, «*demos*» puede significar tanto «el pueblo» como «la muchedumbre». De acuerdo con esta segunda acepción, entonces, la democracia sería el gobierno de la muchedumbre: el gobierno de la chusma, el vulgo, la plebe, los incompetentes.

Con todo, este insulto a la democracia no es sino un preliminar al principal argumento de Platón contra la democracia. Su arma principal es la llamada «analogía del oficio». La idea es muy simple. Cuando uno está enfermo y desea que le recomienden algo para mejorar su estado de salud, recurre al experto —al médico por oficio—. En otras palabras, recurre a alguien que esté especialmente preparado para realizar ese trabajo. La última cosa que uno hace es reunir a una multitud y pedirle que decida por votación qué medicina debe tomar.

La salud de un estado no es menos importante que la salud de un individuo cualquiera. Para tomar decisiones políticas —decisiones en interés del estado— se requiere juicio y arte. Por eso Platón pide que la política esté en manos de los expertos. Permitir que la gente decida en política es como navegar por el mar consultando a los pasajeros y rechazando el consejo de los que realmente conocen el arte de la navegación. Del mismo modo que un barco gobernado por inexpertos terminará perdiéndose o yéndose a pique, el barco del estado, gobernado por inexpertos, también terminará muy mal.

Ahora bien, ¿dónde están los expertos? La respuesta de Platón

a esta pregunta es simple y, además, para muchos de sus probables lectores, bien halagüeña de entrada. No habrá sociedad justa a menos que los reyes se conviertan en filósofos, o los filósofos se conviertan en reyes. La formación en filosofía, arguye Platón, es un requisito imprescindible para poder gobernar. Con la idea de convertirse en filósofo Platón no se refiere solamente a tener que pasarse unos años leyendo y reflexionando sobre temas filosóficos. Platón diseña un plan para los guardianes que comprende una vida entera de formación y en la que, en los primeros años, se aprende no sólo el arte de las letras, sino también música, matemáticas, arte militar y educación física. Nadie aprende filosofía antes de cumplir los treinta años. Entonces se estudia filosofía durante cinco años y a continuación viene un período de quince años de servicio en el ejército. Los que superan este proceso con honor pueden entonces dedicarse permanentemente a la filosofía. Este reposo queda interrumpido tan sólo cuando uno tiene que ocuparse del «pesado asunto de la política».

Ahora no podemos entrar en estos y otros detalles de la *República* de Platón porque nos desviaríamos demasiado de nuestro camino. En particular, no podemos detenernos en la naturaleza y el contenido del conocimiento que, según Platón, los guardianes deberían llegar a poseer. Sin embargo, recordemos la analogía del oficio. La actividad de gobernar, igual que la medicina, la navegación o incluso la agricultura, es un arte. Precisa de una preparación, y no cualquiera está naturalmente capacitado para adquirir este arte. Así como la práctica de la medicina está en manos de los expertos, y la educación médica corresponde a los más capacitados, lo mismo debería hacerse con la actividad de gobernar y la educación para el gobierno. Cualquier otro sistema dará peores resultados, y la consulta del populacho conducirá directamente al desastre.

A primera vista, el argumento de Platón en contra de la democracia parece devastador. Si la actividad de gobernar es un arte, y un arte que sólo algunos pueden dominar, entonces la democracia parece ser algo simplemente absurdo o irracional. Quien desee defender la democracia debe poder contestar la analogía del oficio. Pero ¿dónde está el punto débil de esta analogía?

LOS PROBLEMAS DEL SISTEMA DE LOS GUARDIANES

La primera cosa que hay que decir es que el sistema que Platón propone es un tipo de dictadura y que del mismo modo que uno

puede usar argumentos generales para oponerse a un sistema democrático, también puede usar argumentos generales para oponerse a una dictadura. Aun cuando concedamos a Platón que al educar a los guardianes está creando una clase de gobernantes expertos, de ahí no se sigue en absoluto que debamos conceder a estos expertos el poder de gobernar nuestras vidas.

La idea aquí no es que no debemos acudir jamás a expertos, sino que ceder a los expertos unos poderes ilimitados es una invitación a la catástrofe. Uno puede hacer caso al doctor en sus consejos, o consultar a un arquitecto, pero ¿quién sería feliz si las «órdenes del doctor» tuvieran la fuerza de la ley, o los arquitectos asignaran casas a la gente? Por muy buenos que fueran estos individuos en su trabajo, ¿por qué deberíamos confiar en ellos para que tomaran decisiones en nuestro nombre? Tal vez también sean buenos en algo más: en llenarse los bolsillos, por ejemplo.

Se trata de una vieja objeción. ¿Qué retendrá al guardián —el rey-filósofo— de aprovecharse de su situación? No es ningún consuelo saber que el gobernante es un experto. Si nuestros gobernantes han de ser corruptos, entonces cuanto más incompetentes sean, mejor. De este modo, al menos, harán menos daño. En el sistema de Platón, prosigue la objeción, ¿quién nos guarda de los guardianes?

Platón no eludió esta dificultad. Su respuesta consiste en sostener que se debe colocar a los guardianes en una posición en la que se minimicen los riesgos de corrupción. Así, por ejemplo, en su sistema no está permitido que los reyes-filósofos posean propiedad privada. De este modo, aparentemente, no habrá ocasión para el tipo de corrupción que hemos visto tan a menudo en el mundo moderno: cómo una familia gobernante o su camarilla se enriquece a costa del pueblo. Obviamente, en la medida en que pueda prohibir la propiedad privada, el sistema de Platón superará esta dificultad.

Ahora bien, cuando suponemos que esta prohibición puede implantarse caemos aparentemente en la dificultad contraria. Si la vida de los guardianes no es una vida especialmente provechosa, ¿por qué razón deberían estar de acuerdo en gobernar? Tal como Platón los describe, estos guardianes son filósofos que preferirían ocupar su tiempo en lecturas, conversaciones, y reflexiones sobre temas filosóficos. ¿Por qué razón deberían ceder su tiempo a la política? La respuesta de Platón a esta pregunta es, en cierto modo, una respuesta negativa. Los guardianes están de acuerdo en gobernar, no por las recompensas intrínsecas o externas del puesto, sino porque si no aceptan el cargo se verán gobernados por otros. Antes que permitir que otra gente gobierne —peor aún, que *toda* la otra gente gobierne—, aceptan de mala gana este deber necesario.

Con todo, ¿quién tendrá suficiente autoridad y poder para oponerse a los guardianes cuando éstos decidan quebrantar las leyes concernientes a la propiedad privada o incluso cambiarlas mediante procedimientos establecidos? Así pues, no podemos estar completamente tranquilos con las medidas que propone Platón para impedir la corrupción. Si la respuesta a esto es que con una educación filosófica adecuada una persona logrará resistirse a la tentación, entonces podemos replicar que un escrutinio público adecuado y completo ante un electorado autorizado sería un remedio mucho más fiable.

Otra cuestión sin resolver es cómo se elige a los guardianes. Platón cree que es posible distinguir a los potenciales guardianes en una edad temprana y tras hacerles pasar por diversas pruebas rigurosas, seleccionar a los mejores. Esto parece ser perfectamente factible: pensemos, por ejemplo, en cómo se convierte uno en general del ejército. Sin embargo, en el caso de los guardianes, todavía podemos preguntarnos si la población en general aceptará sus pretensiones de gobernar. Al fin y al cabo, la mayoría de la gente no habrá tenido la suerte de recibir una educación filosófica.

Si juntamos todas estas objeciones, ¿qué resultado obtenemos? En realidad, poco más aparte del pensamiento de que no nos sentimos nada cómodos con la propuesta de Platón. La sociedad de Platón no garantiza que los guardianes serán siempre capaces de resistirse a la tentación. Por otro lado, también puede ocurrir que la gente no acepte su autoridad. Sin embargo, los problemas de la propuesta de Platón no equivalen todavía a ninguna defensa entusiasta de la democracia. Quizá la respuesta esté en otro sistema asimismo no democrático. Repetimos: si la actividad de gobernar es un arte que tan sólo unos cuantos pueden dominar, entonces es sin duda absurdo dejar que la toma de decisiones políticas recaiga en la multitud.

CONOCIMIENTO E INTERESES

Puede que otro tipo de argumento nos ayude a seguir adelante. Platón sostiene que los gobernantes necesitan tener un conocimiento experto. ¿Pero es posible obtener este tipo de conocimiento? Si en realidad no existe nada parecido a un gobernante experto, entonces la oposición de Platón a la democracia se esfumará en el aire.

Algunos críticos han subrayado que hemos de ser muy escépticos acerca de la afirmación de que puede haber gobernantes exper-

tos con un grado de conocimiento especial. Al fin y al cabo, dicen éstos, nadie puede estar completamente seguro de nada en absoluto. En principio, todas las pretensiones de conocimiento —ya sean de política, ciencia o filosofía— son falibles. En consecuencia, si dejamos que unos supuestos expertos decidan sobre cualquier asunto, nos estaremos engañando acerca de sus capacidades.

Aunque muchas veces resulte reconfortante menospreciar las pretensiones de sabiduría de cualquier persona que ocupe un cargo de autoridad, esta réplica nos sirve de bien poco. Porque el hecho —si es que es un hecho— de que nadie pueda conocer nada con absoluta certeza no contradice la opinión más corriente de que algunas personas son mejores jueces que otras. Al igual que mucha otra gente, por ejemplo, yo a menudo dudo de las pretensiones de conocimiento de los médicos. Con todo, si creyera que me he roto la pierna pediría ayuda a un médico, aun cuando estoy convencido de que los médicos cometen errores muchas veces, incluso errores muy graves. Sin embargo, es racional esperar que aquellos que no han estudiado medicina (por ejemplo, esos impostores que se hacen pasar por doctores y de los que a veces la prensa habla) todavía lo harán peor. Por consiguiente, aunque no exista el conocimiento infalible, de ahí no se sigue que todo el mundo sea igual de bueno, o igual de malo, en cualquiera de las ramas del saber. Este modo de superar la analogía del oficio supone, en efecto, afirmar que no existen oficios. Pero eso es muy inverosímil.

¿No puede suceder, sin embargo, que haya un conocimiento experto en algunos temas, pero no en lo que atañe a gobernar? Esto también es poco creíble. Los gobernantes de hoy día necesitan tener un buen conocimiento de economía, psicología y motivación humana. Necesitan ser (aunque no siempre lo sean) muy inteligentes, poseer una gran capacidad para trabajar, una memoria excelente, una aptitud especial para cuidar el detalle y estar dotados para el trato con la gente. Es absurdo pensar que potencialmente cualquier persona puede ser tan buen gobernante como cualquier otra. Existen buenas razones para creer que gobernar es —en gran parte— un oficio que requiere un arte.

No obstante, hay algo en esta objeción que puede ayudarnos a tomar la dirección correcta. Quizá podamos insistir en que hay algo especial en la toma de decisiones políticas, algo que no tiene nada que ver con decidir si amputar o no el miembro infectado de un paciente mediante una tirada de cartas. A fin de sacar a relucir este argumento será bueno que nos fijemos más atentamente en la naturaleza del voto en un sistema democrático. Platón supone que lo importante del voto es registrar una opinión sobre lo que se cree

mejor para el estado en general. Obviamente, ésta es una de las funciones del voto. Pero Platón parece suponer que el voto es sólo esto, y su argumento viene a decir que es mejor dejar este tipo de decisiones en manos de los expertos. Sin embargo, si podemos mostrar que el voto es algo más que la expresión de una opinión acerca del bien público, entonces tal vez sea posible elaborar una defensa más sólida de la democracia.

Rememoremos una de las observaciones hechas al principio de este capítulo: los gobiernos democráticos gobiernan *para* el pueblo, es decir, en interés del pueblo. Aunque Platón se opone a la democracia, comparte con el pensamiento democrático la idea de que los gobernantes deberían tomarse en serio los intereses del pueblo. Niega, sin embargo, que tal fin pueda lograrse mediante un sistema de gobierno *por* el pueblo. Intentar argumentar que la posición de Platón es insostenible es un modo de tratar de defender la democracia. El gobierno para el pueblo tiene que ser también el gobierno por el pueblo.

¿Por qué tiene que ser así? Platón está esencialmente a favor de un sistema de dictadura benévola. Pero aun cuando el dictador quiera promover los intereses del pueblo, ¿cómo sabrá cuáles son estos intereses? En una democracia la gente, en principio, hace públicos sus intereses con el voto: la gente vota a favor de lo que quiere. De ahí que el voto sea algo más que un simple procedimiento de toma de decisiones. Es un modo de revelar o expresar la información que la decisión debería justamente tener en consideración: lo que el pueblo quiere. Sin algún tipo de sistema de voto, ¿cómo podríamos saberlo?

Platón podría responder aquí que los guardianes no sólo son benévolos, sino también expertos. Tienen sabiduría y conocimiento. Los reyes de Platón no son los tiranos ignorantes y jactanciosos que de vez en cuando aparecen en el mundo moderno. Son filósofos. Pero, entonces, en respuesta a Platón, la pregunta es: ¿es realmente posible conocer a través de la técnica filosófica qué intereses tiene la gente? La lógica y la matemática no nos informan acerca de los deseos de la gente. Tampoco lo hacen la ética o la filosofía política. El conocimiento filosófico y la información sobre hechos parecen ser dos cosas bien distintas.

¿Es cierto, sin embargo, que el proceso de toma de decisiones debería ser sensible a lo que la gente desea? Quizá debería ser sensible a los *intereses* de la gente —lo que es mejor para ellos—. ¿Se puede afirmar que el tipo de conocimiento que proporciona una educación filosófica es el conocimiento de los intereses de la gente? Quizá todas las personas tengan los mismos intereses. En ese caso,

las refinadas capacidades de análisis de los filósofos les situarían en la mejor posición para conocer los intereses del pueblo. Con todo, independientemente de lo que pensara Platón sobre este tema y de lo que sea la verdad en un sentido metafísico, en la práctica es, sin duda, falso que todos tengamos los mismos intereses. Consideremos un ejemplo: la construcción de una nueva carretera. Algunas personas estarán interesadas en que se construya esa carretera. Otras personas, no: por ejemplo, el propietario de un negocio situado en la principal ruta ya existente. Algunas personas querrán que la carretera tenga un trazado determinado; otras personas preferirán otro distinto. La construcción de la carretera afectará a la gente de modos muy diversos. Por consiguiente, será preciso tener en cuenta que existirán intereses opuestos y múltiples entre las personas. Y la lectura de textos filosóficos no solucionará el problema.

Por otro lado, un ejemplo como éste puede hacernos dudar sobre el valor de la democracia. ¿Cómo se debe tomar una decisión ante un conflicto de preferencias o intereses? Es posible que, dado que existen más de dos opciones (la carretera puede tener distintos trazados), ninguna opción obtenga el respaldo de la mayoría. Pero aun cuando una opción lo obtuviera, ¿es tan obvio que debemos aceptar la preferencia de la mayoría? Tal vez siguiendo a la mayoría cometamos una gran injusticia con la minoría (recordemos el elemento madisoniano de la protección democrática de las minorías). Sin duda, lo que precisamos es el gobierno de alguien que conozca todos los intereses relevantes y al mismo tiempo posea la sabiduría de Salomón para tomar la decisión más justa y acertada. Esto es todavía más necesario si aceptamos la observación de Hume, mencionada en el segundo capítulo, según la cual muchas veces la gente juzga pésimamente sus propios intereses cuando las perspectivas a largo plazo y las perspectivas a corto plazo de estos intereses no coinciden. Por lo tanto, a lo sumo, tenemos un argumento a favor de recurrir a los sondeos para conocer las opiniones de la población, pero no necesariamente aún a favor de la democracia.

En realidad, la posición a favor de la democracia es todavía peor de lo que parece. Platón afirma que necesitamos gobernantes expertos. El defensor de la democracia replica a esto que los expertos necesitan conocer los intereses de la gente y que este conocimiento sólo es posible mediante el voto. La contrarréplica consiste en señalar el error de creer que una votación revelará los intereses del pueblo y en subrayar además que un sondeo de opiniones realizaría más eficientemente esta función. Un problema adicional y todavía más difícil es que jamás podremos estar seguros de que una

votación democrática nos haya dicho nada en absoluto acerca de las preferencias o intereses de la gente.

Con tal de ver esta dificultad, consideremos un ejemplo bien prosaico. Supongamos que un grupo de personas está discutiendo si debe permitirse o no fumar en un espacio público que el grupo comparte y controla —tal vez un albergue de estudiantes—. Supongamos además que todos están de acuerdo en respetar la decisión de la mayoría. ¿Significa esto que el grupo votará a favor de permitir fumar si y sólo si la mayoría prefiere que haya sitios públicos para fumar? A primera vista parece obvio que así es, pero un poco de reflexión puede mostrar que esto no tiene por qué ser así. Será cierto que algunas personas votarán como si tuvieran que responder la cuestión «¿qué prefieres, que exista el hábito de fumar, o que no exista?». Estas personas votarán, en efecto, de acuerdo con sus preferencias. Sin embargo, otras personas votarán como si tuvieran que responder la cuestión «¿piensas que el hábito de fumar *debe* ser permitido?». Consecuentemente, algunos fumadores votarán en contra de su propio placer, arguyendo que no es correcto que los fumadores perjudiquen a otras personas con su hábito. Asimismo, algunos no fumadores votarán en contra de sus propias preferencias, arguyendo que la decisión de fumar o no es una cuestión personal. En otras palabras: estas personas votarán de un modo desinteresado y, por lo tanto, con su voto no revelarán sus intereses.

En vista de todo esto, es arriesgado suponer que la democracia es un modo de dar a conocer los intereses o preferencias de los individuos. Algunas personas votan a favor de lo que más desean. Otras dejan de lado sus propias preferencias o intereses y deciden su voto a partir de un razonamiento moral. Jamás podremos estar seguros de qué es lo que motiva a los miembros de un electorado cualquiera: en realidad, tal vez ni ellos mismos lo sepan.

¿Qué consecuencias se siguen de esto? Si no es cierto que la gente siempre vote de acuerdo con sus preferencias, entonces no podemos figurarnos el proceso de votación como un proceso que revela automáticamente las preferencias de la mayoría. ¿Qué revela, pues, el voto? Si la gente vota a partir de motivaciones mixtas —algunas personas a partir de sus preferencias, otras a partir de una preocupación por el bien común— entonces el voto nos revela tan sólo que una mayoría de gente ha preferido una opción en vez de la otra. No podemos afirmar con certeza que una mayoría de gente cree que la opción ganadora representa su interés, ni tampoco podemos decir que una mayoría de gente cree que la decisión favorece al bien común. El voto con motivaciones mixtas es, en definiti-

va, un lío. Y lo peor de todo es que, en las condiciones del mundo actual, ése parece ser el caso más habitual.

EL VOTO Y EL BIEN COMÚN

El problema de las motivaciones mixtas parece forzarnos a resolver la cuestión sobre qué tipo de motivación deberían tener los votantes. Problema aparte —un problema más difícil, tal vez— es que luego podamos asegurar que en la práctica los votantes tendrán ese tipo de motivación. Pero consideremos primero la cuestión teórica.

Si no queremos aceptar las votaciones con motivaciones mixtas, entonces parece que tenemos que escoger entre dos modelos: entre un modelo en el que los votantes votan de acuerdo con sus preferencias, y otro modelo en el que los votantes votan de acuerdo con sus apreciaciones u opiniones acerca del bien común. El problema del primer modelo, como vimos, es que el sondeo de opiniones puede ser un modo mucho más sensible para obtener la información necesaria. Pero tal vez podamos utilizar la segunda idea —según la cual las personas deberían votar de acuerdo con sus ideas del bien común— para articular una defensa de la democracia.

Ahora bien, si suponemos que la gente tiene que votar de acuerdo con sus ideas del bien común, entonces necesitamos un nuevo argumento a favor de la democracia. El último argumento fue que, sin votaciones, los gobernantes serían incapaces de saber qué es lo que la gente quiere. Pero si la gente vota de acuerdo con sus ideas del bien común, entonces la votación tampoco nos informará acerca de ello. Nos dirá lo que la mayoría piensa que atañe al bien común, pero no cuál es la preferencia de la mayoría.

Sin embargo, esto sugiere una defensa distinta a favor de la democracia. Si permitimos que la gente vote de acuerdo con su idea del bien común y adoptamos la decisión de la mayoría, sin duda tenemos muchas posibilidades de llevar la razón. El argumento a favor de la democracia consiste ahora en que ésta parece ser un método excelente para descubrir el bien común.

Por desgracia, este argumento parece dar alas a Platón. ¿Por qué razón deberíamos esperar que el voto de la chusma fuera mejor que la decisión de unos expertos especialmente educados para tomar decisiones de este tipo? También podríamos pedir a toda la población que gobernara navíos, tomara decisiones médicas, guardase rebaños, etc. ¿Qué razón hay para creer que la gente lo hará mejor que los expertos?

Sorprendentemente, hay una razón. El filósofo y teórico político francés, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, el marqués de Condorcet (1743-1794), ofreció un argumento matemático muy interesante que aparentemente muestra las ventajas de permitir que la gente vote acerca del bien común. Condorcet señaló que si suponemos que la gente, de promedio, tiene unas posibilidades por encima de un medio de dar con la respuesta correcta y no equivocarse, entonces la adopción de la decisión de la mayoría constituye un modo excelente de obtener el resultado correcto. Si una gran cantidad de gente vota, entonces las posibilidades de obtener el resultado correcto se aproximan a la certeza. En un electorado de 10.000 personas, en el que cada persona tiene más posibilidades de tener razón que de estar equivocada, es prácticamente seguro que la decisión de la mayoría dará el resultado correcto.

El argumento de Condorcet puede presentarse como una réplica más que suficiente a Platón. Con todo, es vital darse cuenta de que sólo funciona bajo dos condiciones. Primera: el individuo medio debe tener unas posibilidades por encima de un medio de dar con la respuesta correcta (y el mismo Condorcet era muy pesimista sobre esta condición cuando la votación tiene lugar a gran escala). Segunda: cada individuo debe estar motivado para votar de acuerdo con sus ideas del bien común y no según sus intereses particulares. Si no se da esta segunda condición, entonces volvemos a caer en la confusión de lo que llamé el voto con motivaciones mixtas. Si no se da la primera condición, la situación todavía es peor. Si la gente, como término medio, comete más errores que aciertos, entonces es casi seguro que el voto de la mayoría conducirá al resultado incorrecto.

Por consiguiente, tenemos una réplica a Platón solamente cuando estas dos condiciones se cumplen. ¿Es ello posible? Un filósofo que tuvo una firme comprensión intuitiva del asunto fue Rousseau (aun cuando publicara sus escritos más importantes sobre la democracia veinte años antes de que Condorcet elaborase su argumento matemático). En realidad, es razonable contemplar el *Contrato social* de Rousseau como un intento de mostrar —entre otras cosas— las condiciones bajo las cuales una democracia será superior a un sistema de guardianes. Pero antes de considerar la postura de Rousseau con detenimiento, deberíamos considerar otra réplica a Platón, complementaria a la que hemos formulado.

LOS VALORES DE LA DEMOCRACIA

Hasta ahora hemos estado discutiendo la cuestión de si la democracia es mejor que el sistema de guardianes de Platón a la hora de lograr un objetivo determinado. Ahora acabamos de reducir este problema a la cuestión concreta de si la democracia será capaz de lograr el bien común. Sin embargo, hay algo extraño en esta pregunta. Mucha gente está dispuesta a argumentar que deberíamos estar a favor de la democracia aun cuando resultase que los regímenes democráticos fueran peores que otros regímenes a la hora de lograr el bien común. Dicho de otro modo: hasta ahora nos hemos centrado en la cuestión de si existe una justificación instrumental de la democracia: ¿es ésta una forma de conseguir algo que ya valoramos? Sin embargo, tal vez deberíamos plantearnos otra cuestión. ¿Existe algo *intrínsecamente* bueno en la democracia? Es decir, ¿es posible que la democracia sea buena (hasta cierto punto, al menos) a pesar de no ser siempre capaz de dar lugar a consecuencias deseables?

Cuando seguimos este razonamiento nos vemos llevados a reflexionar una vez más sobre la analogía del oficio. La analogía del oficio tiene como premisa la idea de que gobernar es una habilidad, un arte que se propone obtener algún objeto externo. La democracia, según Platón, ha de justificarse meramente a partir de su capacidad para conseguir consecuencias deseables. Sin embargo, todos somos conscientes de que no valoramos las habilidades por los resultados solamente; algunas veces, como mínimo, las valoramos por lo que son ellas mismas. Quizá parezca ordinario hacer una analogía así en este contexto, pero pensemos en alguien que practica un arte, una habilidad a modo de *hobby*. Aun cuando este *hobby* sea algo muy práctico, como la carpintería, pocas veces lo valioso del *hobby* para esa persona será que constituya la forma más efectiva de conseguir un determinado objeto. Quizá el resultado sea una bonita mesa; pero si tiene en cuenta el tiempo que ha dedicado a su elaboración, sin duda podrá encontrar mesas más bonitas y más baratas en la tienda. El tener *hobbies* permite que las personas pongan a prueba y enriquezcan sus facultades físicas y mentales, y que desarrollen un cierto sentido de autoestima. Y este tipo de valor no tiene nada que ver con el valor de los bienes que uno pueda producir.

Esto sugiere que no deberíamos juzgar la democracia simplemente en términos de su capacidad para lograr el bien común, aun cuando el logro de este bien sea indudablemente algo muy importante. Así pues, tenemos que volver a considerar la analogía del oficio. Platón compara la actividad de gobernar con la de navegar: go-

hernar la nave del estado. Si cediéramos el gobierno de la nave a la muchedumbre, ¡qué caos sobrevendría! Sería un «embriagado viaje de placer», dice Platón. Jamás llegaríamos a buen puerto.

¿Es preciso, sin embargo, que al navegar tengamos siempre el claro propósito de llegar eficientemente a un destino prefijado? Pensemos, por ejemplo, en una viaje de instrucción. En ese caso tal vez daremos a todos la oportunidad de coger el timón un rato. De hecho ¿por qué razón un viaje con el barco del estado no puede ser un embriagado viaje de placer? ¿Qué hay de malo en ello, si cada uno se lo pasa bien y al final todos volvemos a casa sin problemas?

La idea importante y crucial aquí es que tal vez en el proceso de toma de decisiones políticas haya implicados unos valores que no tienen nada que ver con el valor de conseguir unos determinados objetivos. Los partidarios de la democracia afirmarán que la democracia es valiosa no sólo, o no necesariamente, porque las democracias toman mejores decisiones que las otras formas de gobierno, sino porque hay algo valioso en los procesos democráticos en sí mismos. Generalmente se cree que la democracia expresa dos valores a los que damos una especial importancia: la libertad y la igualdad. Tal como se la entiende aquí, la libertad tiene que ver con dar a las personas una voz en los procesos de toma de decisiones políticas; especialmente en aquellas decisiones que les atañen. La igualdad consiste en conceder esta libertad a todos por igual. Según Rousseau, el problema del orden político 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»³. Es digno de mención el que Rousseau crea que puede resolver el problema. ¿Cómo puede un sistema político permitir que cada asociado «no obedezca más que a sí mismo»? Éste es el momento de volver los ojos hacia Rousseau y comprobar de qué modo pretende él defender la democracia tanto por razones instrumentales (como un medio para lograr el bien común), como por sí misma (como expresión de la libertad y la igualdad).

Rousseau y la voluntad general

Si los niños son educados en común según el principio de la igualdad, se les inculcan las leyes del estado y las máximas de la voluntad general, se les instruye para que las respeten por encima de todo, se ven rodeados de ejemplos y objetos que les hablen sin

3. Rousseau, *Social Contract*, libro I, cap. 6, p. 191 (*Del contrato social*, p. 22).

cesar de la tierra madre que los alimenta, del amor que ella les dispensa, de los inestimables bienes que de ella reciben y de la compensación que le deben, sin duda se amarán mutuamente como hermanos, jamás desearán otra cosa que lo que la sociedad desee, sustituirán por hazañas de hombres el vano e inútil parloteo de los sofistas y se convertirán un día en defensores y padres de la patria de la que durante tanto tiempo fueron hijos.⁴

Tal como vimos, Platón sostiene que la actividad de gobernar requiere un tipo de entrenamiento o educación especial. Rousseau no lo cuestiona, pero niega que los beneficiarios de esa educación hayan de ser sólo unos pocos. Es mucho mejor que cada persona adquiera las habilidades apropiadas y luego participe activamente —democráticamente— en el gobierno en cuanto parte del «soberano» (tal es el término que emplea Rousseau para referirse al cuerpo de ciudadanos que actúa colectivamente con autoridad sobre sí mismo). Consecuentemente, a un estado democrático le debería importar mucho la educación de sus ciudadanos.

Así pues, los ciudadanos de Rousseau tienen que ser educados a no «querer nada que contradiga la voluntad de la sociedad». Esto es crucial para la salud y la conservación del estado. El estatuto de ciudadano, según Rousseau, implica también un servicio público activo: «Tan pronto como el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos, y tan pronto como prefieren servir con su bolsa antes que con su persona, el estado está ya cerca de su ruina.»⁵ Además de un servicio público, Rousseau pide que el ciudadano juegue un papel activo en los procesos de toma de decisiones políticas. Mediante una especie de democracia directa, cada ciudadano toma parte en el proceso de creación de leyes. Con todo, esta afirmación ha de hacerse con reservas, puesto que en algunos pasajes Rousseau parece estar cargando las tintas contra la democracia.

Tomando el término en su acepción más rigurosa, jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás. Va contra el orden natural que el mayor número gobierne y el menor sea gobernado. No puede imaginarse que el pueblo permanezca incesantemente reunido para vacar a los asuntos públicos, y fácilmente se ve que no podría establecer para esto comisiones sin que cambie la forma de la administración.⁶

4. Rousseau, *Discourse on Political Economy*, 149 (Rousseau, *Discurso sobre la Economía política*, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 31-32).

5. Rousseau, *Social Contract*, libro III, cap. 15, p. 265 (*Del contrato social*, p. 97).

6. *Ibid.*, III, cap. 4, p. 239 (*ibid.*, p. 72).

Consecuentemente, concluye Rousseau, «si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. [Pero] Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres».⁷

¿Cómo debemos entender la posición de Rousseau? Para empezar, deberíamos detenernos unos instantes en su difícil concepto de voluntad general. Rousseau distingue entre la voluntad de todos —el producto de la voluntad particular de cada individuo— y la voluntad general. Pensemos en la distinción que antes trazamos entre votar según los intereses que uno tiene, y votar de acuerdo con lo que uno cree que es correcto. Cuando alguien vota del primer modo —es decir, según sus propios intereses— persigue satisfacer su voluntad particular. Quien vota a favor de lo que cree que es el resultado moralmente correcto, o el bien común, dice Rousseau, vota de acuerdo con la idea que tiene de la voluntad general.

Pero ¿qué es la voluntad general? El ejemplo siguiente nos puede ser útil: supongamos que en una empresa donde hay empleadas 1.000 personas se destina la cantidad de 1 millón de euros a incremento de salarios. Puesto que a cada individuo le interesa obtener la mayor cantidad posible de euros, en el límite, podríamos decir que la voluntad particular de cada individuo consiste en intentar ganar 1 millón de euros extra. Si sumamos las voluntades particulares implicadas obtenemos la voluntad de todos: la petición de 1.000 millones de euros, cantidad que, por supuesto, jamás ha estado en juego. Ahora bien, imaginemos que los trabajadores están representados por un sindicato que actúa equitativamente en beneficio de todos sus miembros. Lo único que puede hacer el sindicato es reclamar el millón de euros y repartirlo equitativamente entre todos sus miembros, dando a cada uno de ellos la cantidad de 1.000 euros. Este resultado representa la voluntad general: la política que trata por igual los intereses de todos los miembros. La aplicación de esta política no responde al interés especial de ningún miembro del sindicato en particular pero sí, en cambio, al interés común de todos sus miembros. Éste es un ejemplo de la diferencia entre las voluntades particulares de todos los ciudadanos y la voluntad general. La voluntad general exige la política que trata por igual los intereses de cada persona. Por lo tanto, podemos concebir la voluntad general como el interés general.

Asimismo, Rousseau afirma que la voluntad general «para serlo verdaderamente, debe serlo en su objeto tanto como en su esencia».⁸ Es decir, tiene que aplicarse a todos los ciudadanos por igual.

7. *Ibíd.*, III, cap. 4, p. 240 (*ibíd.*, p. 73).

8. *Ibíd.*, II, cap. 4, p. 205 (*ibíd.*, p. 37).

Con esto Rousseau quiere decir que la voluntad general debe sólo hacer leyes que, en principio al menos, afecten a todos los ciudadanos, antes que ejecutar órdenes destinadas a individuos o grupos particulares. No nos deberían gobernar los gobernantes, sino las leyes. La importancia de esto, según Rousseau, es que así nos aseguramos que la voluntad general expresa el interés común. Bajo estas circunstancias, piensa Rousseau, nadie estará interesado en votar a favor de una ley opresiva o innecesaria, puesto que las leyes afectarán por igual a cada individuo. Las leyes que hace el pueblo, en cuanto soberano, expresan la voluntad general.

¿De qué modo, pues, han de aplicarse las leyes? A fin de cuentas, para aplicarlas muchas veces será preciso emprender acciones que singularicen a grupos o individuos. El ejemplo más claro es el castigo penal. Ante esto, la respuesta de Rousseau es que la aplicación de las leyes no incumbe al soberano, sino al ejecutivo del gobierno. El ejecutivo es responsable de la administración de los asuntos cotidianos; según Rousseau, sería absurdo pretender organizar esta tarea democráticamente, es decir, recurriendo a la activa participación universal. La ordenación preferida de Rousseau parece haber sido una «aristocracia electiva» —un tipo distinto de democracia, por decirlo así—, en la que se está seguro de que «los más sabios... la gobernarán [a la multitud] en provecho de ella y no para el suyo particular».⁹

Observemos cómo el sistema de Rousseau difiere del de Platón. Aunque Rousseau describe su sistema como un sistema en el que los más sabios gobiernan a la multitud, es importante recordar cuán restringido es el papel de su gobierno o administración. El gobierno no hace las leyes; tan sólo las aplica o administra. Esto no es tan trivial como parece: el gobierno, por ejemplo, tiene el derecho de declarar la guerra. Declarar la guerra es un acto particular —se refiere a un objeto particular— y, consecuentemente, el pueblo, en cuanto soberano, no puede hacer leyes al respecto. Todo lo más que puede hacer es dictaminar bajo qué condiciones generales puede declararse la guerra. A continuación corresponde al gobierno determinar si se cumplen las condiciones y si es preciso emprender la acción adecuada. Por lo tanto, la principal diferencia entre el rey-filósofo de Platón y la aristocracia electiva de Rousseau es que ésta no tiene el poder de hacer leyes.

Pero ¿cómo se hacen las leyes? Rousseau afirma que «el soberano sólo puede actuar cuando el pueblo está reunido».¹⁰ Esto es

9. *Ibíd.*, III, cap. 5, p. 242 (*ibíd.*, p. 75).

10. *Ibíd.*, III, cap. 12, p. 261 (*ibíd.*, p. 93).

lo que distingue su sistema de las democracias contemporáneas. Porque las leyes se hacen, no en el parlamento, sino en las asambleas populares. En estas asambleas se descubre la voluntad general:

Quando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pide [a los ciudadanos] 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.¹¹

Por supuesto, existen algunas objeciones a la propuesta de Rousseau. En concreto, podríamos señalar nuestro escepticismo acerca de la posibilidad de «reunir al pueblo». Sin embargo, antes de considerar estas dificultades, recordemos por qué razón nos interesamos por la postura de Rousseau en primer lugar. La cuestión era que Condorcet había demostrado que en determinadas condiciones las votaciones son un recurso extremadamente útil para averiguar la verdad sobre un determinado asunto. Si suponemos que la gente, por de promedio, tiene unas posibilidades por encima de un medio de dar con la respuesta correcta, entonces es muy probable que la decisión de la mayoría sea la respuesta correcta, al menos con un electorado razonablemente numeroso. Con todo, para que esta explicación funcione han de cumplirse necesariamente dos condiciones: en primer lugar, tenemos que estar seguros de que la gente vota de acuerdo con su opinión sobre cuál es la solución correcta —y no para conseguir el resultado que más le beneficia— y, en segundo lugar, tenemos que estar seguros de que la gente tiene, en efecto, de promedio, unas posibilidades por encima de un medio de dar con la respuesta correcta. Hemos empezado a hablar de Rousseau porque parece que él ha comprendido intuitivamente la importancia de estas condiciones y ha diseñado un sistema en el que éstas se cumplen. Ahora debemos examinar si esto es cierto o no.

En primer lugar, ¿qué justifica la suposición de que si el pueblo vota a partir de la opinión que tiene del interés general, probablemente estará en lo cierto? Parte de la respuesta proviene de la observación que hicimos al principio de que la educación era tan importante para Rousseau como para Platón. Los individuos han de

11. *Ibid.*, IV, cap. 2, p. 278 (*ibid.*, pp. 109-110).

ser educados en su condición de ciudadanos. Pero igualmente crucial es que Rousseau quiera organizar la sociedad política de tal forma que no sea difícil descubrir la voluntad general siempre que, al menos, la concepción que uno tiene no se vea anublada por los intereses particulares. El interés común es el mismo para todos los individuos, y todas las leyes aprobadas afectan por igual a todos los individuos.

Pero ¿cómo es esto posible —nos podríamos preguntar—? Algunas personas son ricas, otras, pobres. Algunas son empresarios, otras, empleados. ¿Cómo podría la ley afectarles por igual? Las diferencias de clase comportan indudablemente intereses distintos e incluso opuestos. El hecho de que la ley no distinga a nadie en particular no prueba en absoluto que la ley tratará a todo el mundo del mismo modo. Esto da lugar a dos líneas de escepticismo. ¿Por qué deberíamos creer siquiera que existe una voluntad general —una política que nos afecta a todos por igual—? La segunda línea de escepticismo subraya que aun cuando hubiera una, no sería nada fácil determinar en qué consiste.

Rousseau previó ambas dificultades y ofreció una solución radical para las dos. Para que su sistema sea practicable, dice, es preciso que no haya grandes desigualdades. «Que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse.»¹² Si las diferencias de clase impiden la formación de la voluntad general, entonces las clases tienen que ser suprimidas. Todo el mundo debe estar en un mismo pie de igualdad. Cuando menos, nadie debería ser tan rico como para poder comprar los votos de otras personas, ni tan pobre como para caer en la tentación de vender el propio. Rousseau no se detiene en los detalles sobre cómo conseguir y mantener esta igualdad, pero deja bien claro que una sociedad sin clases tiene muchas ventajas desde el punto de vista de la democracia. En una sociedad así habrá muchas más probabilidades de que una misma ley afecte a cada uno del mismo modo y, además, las dificultades para averiguar cuál es la mejor ley serán mínimas. Por supuesto, Rousseau reconoce que algunas personas, aun actuando de buena fe, cometerán errores, pero «los más y los menos... se destruyen entre sí, y queda por suma de las diferencias la voluntad general».¹³

Aunque el pueblo se reúna regularmente, no será llamado muy a menudo para tomar decisiones. Un buen estado precisa de pocas leyes. Por lo tanto, cuando se convoca al pueblo a votar, el pueblo

12. *Ibid.*, II, cap. 11, p. 225 (*ibid.*, p. 57).

13. *Ibid.*, II, cap. 2, p. 203 (*ibid.*, p. 35).

puede hacer uso de todos sus poderes para informarse de lo que se necesita saber para realizar esa votación.

Según Rousseau, el mayor obstáculo para la aparición de la voluntad general no reside en un error de percepción por parte de los individuos acerca de cuál sea ésta. El mayor obstáculo es que los individuos no consigan estar suficientemente motivados para actuar de acuerdo con la voluntad general. La dificultad es particularmente manifiesta «cuando se forman intrigas, asociaciones parciales a expensas de la grande [la gran asociación]».¹⁴

Para ver esto, retornemos al ejemplo que utilizamos antes para ilustrar la distinción entre la voluntad general y la voluntad de todos. Nos figuramos que se tenía que repartir 1 millón de euros entre 1.000 empleados de una empresa. Dijimos que en el caso de que estos empleados estuvieran representados por un solo sindicato, suponiendo que no existieran razones para favorecer a un empleado más que a otro, el sindicato exigiría simplemente que se dividiera el dinero en partes iguales y cada empleado se quedaría con 1.000 euros. Pero supongamos ahora que en lugar de un solo sindicato, en la empresa hay diez sindicatos y que cada uno de ellos representa a 100 trabajadores. Sin duda, cada uno de estos sindicatos exigirá para sus afiliados un reparto superior al «reparto equitativo». La pertenencia a un sindicato distorsionará —en palabras de Rousseau— la visión de cada empleado. Cada empleado estará sujeto a la influencia de argumentos espurios que «demostrarán» que los miembros del sindicato al que él pertenece deberían obtener más. Rousseau diría que cada uno de estos sindicatos tendrá una voluntad general con respecto a sus miembros, pero una voluntad particular con respecto a la totalidad de los empleados. Cuando se forman «grupos de interés» y la gente vota pensando en los intereses de su propio grupo, entonces no hay razón para creer que la voluntad general corresponderá al resultado de la votación.

Ante esto, la principal respuesta de Rousseau es recomendar que no existan facciones o partidos políticos, o que de existir alguno, sean muy pocos. De esta forma, la influencia de los intereses de los grupos particulares sobre las decisiones que afectan a todos será mínima.

Con todo, esto todavía no explica por qué los ciudadanos votarán a favor de la voluntad general antes que a favor de sus propios intereses particulares. La solución principal de Rousseau a este problema es sostener que hay que conseguir que los individuos se iden-

14. *Ibid.*, II, cap. 2, p. 203 (*ibid.*, p. 35).

tifiquen muy estrechamente con el grupo en general. Para lograr este fin, Rousseau dispone de toda una serie de medios. El más obvio de todos ellos ha aparecido ya antes y consiste en educar para la virtud cívica. Es preciso educar a la gente del modo apropiado a fin de que cada uno aprenda a «cuidar del otro como si de un hermano se tratara». De esta forma se fortalece el vínculo social y se amplía la perspectiva de cada individuo de tal forma que todos ellos se interesan por el estado en general y se preocupan naturalmente por realizar la voluntad general.

Alguien podría pensar que la idea es algo siniestra. A pesar de la obsesión de Rousseau por proteger la libertad de los individuos, el asunto huele a adoctrinamiento; además, algunos críticos han percibido en el pensamiento de Rousseau un cierto tono totalitarista y fascista. Las personas tienen que ser moldeadas por la educación de tal forma que se olviden de sí mismas y se concentren en los intereses del estado. En respuesta a esta crítica, cabe decir dos cosas. En primer lugar, Rousseau supone que antes de que un pueblo esté listo para recibir leyes, este pueblo está ya unido por costumbres y tradiciones. Por lo tanto, la educación es más un modo de formalizar y consolidar los vínculos que ya existen en la comunidad que un modo de imponer un orden artificial sobre un grupo diverso de gente. En segundo lugar, a Rousseau no le quitaría el sueño saber que algunas de las medidas que él propone no son del gusto de los liberales modernos. Esto queda aún más patente con respecto a los otros dos recursos que propone a fin de garantizar la unidad social: la «censura» y la «religión civil».

Rousseau supone que el estado necesita un «censor oficial» cuya función sea alentar a la gente a actuar de acuerdo con la moral popular. Rousseau no habla de la censura en el sentido moderno de reprimir la expresión de palabras o imágenes, aunque eso indudablemente formaría parte de la función del censor. La principal preocupación de Rousseau es alentar y desalentar tipos de conducta. Esencialmente, la función del censor consiste en ridiculizar y por tanto desalentar determinados tipos de conducta antisocial. Por ejemplo, nos cuenta Rousseau: «Ciertos borrachos de Samos mancillaron el tribunal de los éforos; al día siguiente, mediante edicto público, se permitió a los samios ser villanos. Un verdadero castigo hubiera sido menos severo que semejante impunidad.»¹⁵ Por estos medios el censor es responsable de hacer respetar y, cuando ello sea preciso, clarificar la moral pública.

15. *Ibid.*, IV, cap. 7, p. 298 (*ibid.*, p. 131).

Como recurso final para asegurar la unidad social, Rousseau propone que cada estado esté regulado por lo que él llama una «religión civil». En resumen, la explicación de Rousseau sobre la religión se compone de tres partes. En primer lugar, exige de cada ciudadano que se adhiera a una religión u otra que «le haga amar sus deberes». En segundo lugar, establece que es preciso tolerar la existencia de diversas religiones, pero sólo la de aquellas que respeten un principio de tolerancia. De no aplicarse esta condición algunos ciudadanos se verán obligados a convertirse en enemigos mutuos y contravenir así al ideal de la paz social. Finalmente, y esto es lo más llamativo de su propuesta, Rousseau establece que además de la moral privada, cada persona se adhiera a la religión civil. Esta religión tendrá artículos «no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel».¹⁶

En definitiva, si el sistema de Rousseau existiera, muy posiblemente se cumplirían las dos condiciones que según dijimos es menester que se cumplan para que podamos aplicar el argumento de Condorcet. Esas condiciones son que la gente tiene que votar a partir de consideraciones morales y no a partir de sus propios intereses, y además tener, de promedio, unas posibilidades por encima de un medio de dar con la respuesta moralmente correcta. En el estado ideal de Rousseau es plausible que se cumplan ambas condiciones. Por supuesto, de ahí no se sigue que el único modo de satisfacer estas dos condiciones sea observar las propuestas de Rousseau: quizá podamos idear todavía un sistema alternativo. Sin embargo, concentrémonos en Rousseau, y concedamos que su sistema satisface las condiciones de Condorcet: ¿es éste el sistema que deberíamos adoptar?

LIBERTAD E IGUALDAD

Recordemos que en la discusión anterior dijimos que esencialmente hay dos tipos de respuesta a Platón. En primer lugar, uno puede sostener que, en principio, la democracia es un modo de obtener un «resultado correcto» igual de bueno, o incluso mejor que el que se obtiene mediante un gobierno de expertos. Esta forma instrumental —según la llamamos— de justificar la democracia corresponde al argumento de Rousseau que acabamos de considerar.

16. *Ibid.*, IV, cap. 8, p. 307 (*ibid.*, p. 140).

El segundo tipo de respuesta consiste en plantearse la pregunta del valor intrínseco de la democracia. En esencia, equivale a preguntarse hasta qué punto expresa o realiza la democracia los valores de la libertad y la igualdad. La consideración de esta cuestión nos ayudará, por lo demás, a decidir si deberíamos desear llevar a la práctica el sistema de Rousseau o no.

En primer lugar, pues, ¿en qué medida es la propuesta política de Rousseau expresión de la idea de igualdad? Una de las razones por las que la cuestión de la igualdad se incorporó al argumento fue la idea de que sin una cierta igualdad de riqueza terminarían formándose facciones. La desigualdad de riqueza no sólo anublará el juicio de los votantes, sino que además posiblemente constituya un obstáculo para la existencia de la voluntad general —es decir, de una política que trata por igual los intereses de todos los votantes—. Porque los ricos intentarán que se aprueben leyes que les sean particularmente favorables y tendrán el dinero y la influencia necesarios para disponer las cosas a su favor. Por lo tanto, tal como observamos anteriormente, Rousseau da por sentado que una democracia auténtica presupone una sociedad sin clases.

Sin embargo, la idea de voluntad general misma todavía es más resueltamente igualitaria. Es correcta aquella política que beneficia a todos los ciudadanos por igual. A primera vista, pues, debería sernos difícil encontrar un sistema que diera una mayor importancia a la igualdad, especialmente cuando añadimos a lo dicho el principio democrático de que todos los ciudadanos pueden participar con igual voz en el intento de determinar la naturaleza de la voluntad general en cualquier caso dado.

Por desgracia, la apariencia de igualdad del sistema rousseauiano es algo engañosa. Rousseau utiliza siempre la forma masculina para referirse a los sujetos de la ciudadanía. Y esto no se debe a un accidente lingüístico. Rousseau creía que las mujeres eran unos seres subordinados y, al parecer, siempre supuso que el privilegio de la ciudadanía era extensible tan sólo a los hombres. El supuesto de que en la sociedad ideal habrá por naturaleza desigualdades entre los ciudadanos hombres y las no-ciudadanas mujeres torna bastante agria la doctrina de la igualdad de Rousseau.

Semejante inconsistencia del sistema rousseauiano fue contestada por quien posiblemente fuera la primera gran defensora de los derechos de la mujer, Mary Wollstonecraft en su libro *Vindicación de los derechos de la mujer*, publicado en 1792. Wollstonecraft arguyó que no había razón alguna para excluir a las mujeres de la ciudadanía. Pero incluso ella en su defensa deja un cabo suelto. Si bien Wollstonecraft supone que la mujer emancipada tendrá a su servi-

cio criadas, en ningún momento parece haber considerado la posibilidad de que estas mujeres —las criadas— puedan tener voto. De hecho, hasta hace bien poco, se daba en general por sentado que sólo tenían derecho a voto las personas con patrimonio por conservar en el país. No se podía esperar que las personas sin propiedades utilizarían su voto «responsablemente».

Sin embargo, es común a Wollstonecraft, Rousseau e incluso los griegos antiguos la opinión más bien vulgar de que las personas que son activas como ciudadanos no disponen del tiempo necesario para lavar su propia ropa o cocinar su propia comida. El cumplimiento de los deberes de ciudadano absorbe una gran cantidad de tiempo, cuando uno tiene que mantenerse bien informado y acudir al foro o asamblea. Cualquiera que se comprometa con la vida pública precisa de ayuda en el ámbito doméstico. Los griegos dieron por sentado que la democracia era consistente con la esclavitud, Rousseau que lo era con la desigualdad sexual, y Wollstonecraft que lo era con privar del derecho a voto a los pobres. Los cambios que hicieron posible la aparición del sufragio universal se deben a dos circunstancias. La primera es la opinión (más bien lamentable) de que el derecho a voto no comporta una responsabilidad demasiado exigente de mantenerse bien informado acerca de los asuntos políticos y económicos; la segunda es que, en el mundo desarrollado al menos, los aparatos electrodomésticos han reducido enormemente la carga del trabajo doméstico. Tal vez sea una exageración afirmar que la lavadora ha hecho posible la democracia, pero sin duda ha contribuido a ello.

No obstante, a pesar de que Rousseau excluya a las mujeres del derecho a voto, la lógica genuina de su propia filosofía política implica que no existe ninguna buena razón para privarlas de ese derecho. Por lo tanto, es posible construir un modelo de igualdad real a partir de las propuestas rousseauianas.

Esto es suficiente en lo que hace a la igualdad. ¿Qué podemos decir con respecto a la libertad? No es difícil detectar limitaciones significativas a la libertad en el tipo de política que Rousseau propone. La principal restricción no es sino la otra cara de la moneda de la creación del vínculo social. La restricción más importante atañe a la libertad de pensamiento, especialmente con respecto a la religión. En primer lugar, se prohíbe el ateísmo. En segundo lugar, las religiones intolerantes no han de ser toleradas. En tercer lugar, todos los ciudadanos tienen que adherirse a la religión civil. ¡Y ay del hipócrita!: «Si alguien, tras haber reconocido públicamente estos mismos dogmas [de la religión civil], se conduce como no creyendo en ellos, que sea condenado a muerte; ha cometido el mayor

de los crímenes, ha mentido ante las leyes.»¹⁷ Cuando a esto añadimos la existencia de un censor oficial, cuya función consiste en hacer respetar la moral pública o conforme a la costumbre, los individuos parecen perder toda libertad de ser poco convencionales. Sin duda, aún cabría incluir aquí la necesidad de limitar la posibilidad de que la gente realice «experimentos con sus vidas» —para emplear una expresión que volveremos a encontrar en el siguiente capítulo cuando examinemos la posición de Mill acerca de la libertad.

En vista de un trasfondo iliberal tan restrictivo, uno se pregunta cómo puede Rousseau afirmar que ha solucionado el problema de hallar un tipo de asociación «por la cual, [cada asociado] uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes».¹⁸

La respuesta es que Rousseau defiende lo que ha venido en llamarse una noción «positiva» de la libertad. En el siguiente capítulo trataremos esta noción más detenidamente. No obstante, podemos ya anticipar que la idea central es que la libertad no consiste simplemente en que uno sea capaz de hacer lo que desea sin que otros se lo impidan (tal es la noción «negativa» de la libertad), sino en algo que precisa de determinados tipos de acción. Es característico de los teóricos de la libertad positiva definir la libertad en términos de «vivir la vida que una persona racional escogería vivir». En el caso de Rousseau, semejante vida —la vida racional— tan sólo es posible en la sociedad civil. «Porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad.»¹⁹ Por supuesto, la forma de prescribirnos leyes a nosotros mismos es mediante el voto en cuanto miembros de la soberanía. Para Rousseau, sólo podemos decir que somos realmente libres cuando actuamos de acuerdo con las leyes que ha creado el soberano —cuando actuamos de acuerdo con la voluntad general.

Los críticos han señalado que, según esta concepción, uno puede «ser forzado a ser libre»; de hecho, el mismo Rousseau utiliza esta frase. Imaginemos que alguien cree que la voluntad general precisa de una determinada política (la política A), pero la mayoría adopta otra (la política B). Supongamos que la política B representa la voluntad general. En tal caso la persona de nuestro ejemplo será forzada a actuar de acuerdo con la política B, pero puesto que ser libre equivale a actuar de acuerdo con la voluntad general, de ahí se sigue que habrá sido forzada a ser libre. Rousseau diría que

17. *Ibíd.*, IV, cap. 8, p. 307 (*ibíd.*, p. 140).

18. *Ibíd.*, I, cap. 6, p. 191 (*ibíd.*, p. 22).

19. *Ibíd.*, I, cap. 8, p. 196 (*ibíd.*, pp. 27-28).

actuar de cualquier otro modo —hacer lo que a uno le gusta hacer, por ejemplo— es caer esclavo de los propios impulsos y no ser realmente libre. Los críticos de Rousseau han señalado que, según esto, incluso los regímenes más represivos podrían ser defendidos por razón de su apoyo a la libertad. Por consiguiente, aunque sea posible salvar al sistema rousseauiano de la desigualdad, no es nada claro que podamos decir —como Rousseau quiere que digamos— que éste promueve el valor de la libertad.

LA CRÍTICA RADICAL A ROUSSEAU

Las críticas provienen de algunos autores contemporáneos que, a la vez que reconocen haber sido influidos por la obra de Rousseau, opinan que su ideal de estado necesita ser mejorado y modificado en múltiples aspectos. Las críticas son tres, todas ellas estrechamente relacionadas.

La primera se centra en la idea de voluntad general. Aunque sea cierto que en una sociedad muy unida y notablemente igualitaria pueda formarse y percibirse con relativa facilidad una voluntad general, no es cierto que las sociedades contemporáneas respondan a este modelo; ni es deseable que sea así. La existencia de clases económicas no es el único impedimento para la formación de una voluntad general: aparte de pertenecer a distintas clases económicas, pertenecemos a distintas religiones, defendemos opiniones morales y filosóficas distintas, tenemos distintos trasfondos culturales, étnicos, raciales. Evidentemente, esto no significa que nunca podrá haber una política que favorezca por igual los intereses de todos, pues, a pesar de nuestras diferencias, todos tenemos unas necesidades básicas parecidas. Con todo, dejando esto de lado, el hecho de que demos valor a distintas cosas —al progreso económico o a la protección del medio ambiente, por ejemplo— puede ser causa de conflictos. De ahí que sea tan improbable que en muchas cuestiones exista una política que favorezca los intereses de todos por igual. O que si la hay, sea fácil descubrirla. Es posible, pues, que debamos simplemente abandonar el supuesto clave en Rousseau de que a partir de la voluntad de los ciudadanos puede formarse una voluntad general.

En segundo lugar, no es fácil sentir admiración por el modo como Rousseau trata a los que defienden una opinión minoritaria. Los disidentes serán «forzados a ser libres». Aquellos que primero suscriban los principios de la religión civil, pero luego no los respeten serán condenados a muerte. Frente a la unidad hermética del

estado, la disensión es crimen y el crimen, traición. Tal vez esto podría ser mínimamente defendible si la mayoría tuviera siempre razón acerca de la voluntad general y los disidentes estuvieran por tanto equivocados o fueran elementos antisociales. Pero si no existe ninguna voluntad general, entonces este argumento es, en más de un sentido, espantoso.

Finalmente, los críticos de Rousseau no aceptan que se equipare la libertad con la obediencia, aun cuando se trate de la «obediencia a la ley que uno mismo se impone». Dicho de otro modo: en el sistema de Rousseau «imponerse una ley» tiene que ver simplemente con poder participar en el proceso de toma de decisiones. Ahora bien, supongamos otra vez el caso de alguien que está del lado de la minoría y que no puede conseguir que sus opiniones se conviertan en ley. En ese caso, aunque pueda ser justificable obligar a esa persona a observar la ley, parece, sin embargo, escandaloso afirmar que esa coerción la hace «libre», que esa coerción le ayuda a observar una ley que ella misma se ha dado. Tal vez la minoría haya participado en el proceso de toma de decisiones, pero eso no impide que la ley haya sido creada a pesar de la minoría y no a causa de ella.

Ahora estamos en disposición de reconocer la potencia de estas críticas. A fin de poder argüir que la democracia está instrumentalmente justificada —que es una forma altamente fiable de conseguir resultados moralmente correctos—, Rousseau tiene que sellar herméticamente los lazos sociales. Tan herméticamente, de hecho, que el sistema se vuelve represivo hasta un punto intolerable. De suerte que las mismas medidas que hacen que la democracia sea defendible en términos instrumentales, la convierten a su vez en algo intrínsecamente indeseable. Con algunas rectificaciones tal vez pueda lograr la igualdad, pero no así la libertad tal como nosotros la entendemos, ni el pluralismo, ni la diversidad. El precio que hemos de pagar por la voluntad general es demasiado alto.

Por lo tanto, el sistema de Rousseau necesita ser corregido. En realidad, a la luz de estas críticas todavía podemos señalar otra singularidad del ideal político rousseauniano —una singularidad inadvertida en nuestra discusión—. Se trata de la cuestión de hasta qué punto permite Rousseau una verdadera participación política. Por un lado, Rousseau convoca regularmente a sus ciudadanos a votar; por otro, sin embargo, y de una forma un tanto paradójica, parece desalentarles a participar demasiado activamente en política. Primero, como vimos, se opone a que exista una asamblea democrática, y luego, al suponer que el único obstáculo en el camino de la unanimidad es la percepción anublada de las cosas, llega a la conclusión

de que los «largos debates, las disensiones, el tumulto anuncian el ascendente de los intereses particulares y el declive del estado»²⁰.

Sin embargo, tan pronto como abandonamos el supuesto de que es posible percibir con regularidad y sin mayores dificultades una voluntad general —en realidad, tan pronto como abandonamos completamente el supuesto de que existe una voluntad general—, la política toma una nuevo cariz. Entonces surge la necesidad imperiosa de escuchar todas las voces, todos los argumentos, todas las posiciones. Todavía es posible pensar que los votantes quieren «lo mejor» para la comunidad. Pero, en cualquier caso, qué sea «lo mejor» es ahora una cuestión susceptible de ser muy controvertida. Además, probablemente surja una gran disputa acerca de qué medidas políticas tienen más posibilidades de realizarlo.

De ahí que los críticos de Rousseau hayan sostenido que lejos de constituir un signo de decadencia, un debate político amplio es una parte vital del funcionamiento de la política democrática. Por otra parte, las minorías que han perdido en la votación no están obligadas a cambiar entonces de parecer acerca de lo que en su opinión es lo correcto. Por regla general, esperaremos que observen la ley, pero eso no debe constituir ningún impedimento para que sigan expresando su opinión públicamente o, si se sienten lo bastante seguros de sí mismos, para que promuevan el cambio. Tal vez sea también posible justificar la desobediencia civil en términos democráticos. Cuando uno cree sinceramente que la mayoría ha tomado la decisión incorrecta, entonces quizá no sólo tenga el derecho, sino además la obligación de llamar la atención sobre ello usando cualesquiera medios que juzgue necesarios. Equiparar la objeción de conciencia a una traición para preservar así la unidad social es sin duda un error. En una democracia hay sitio para el ciudadano disidente. Éste no puede ser acallado en aras de la paz, pues la mayoría también puede estar equivocada. Pero aunque la mayoría esté en lo cierto, aun así deberíamos tener en cuenta a los disidentes.

DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

Estas objeciones nos llevan a un nuevo modelo de democracia, muy influido por Rousseau, pero más respetuoso con el individuo, el debate y las opiniones minoritarias. Se trata de la teoría de la «democracia participativa». Esencialmente, esta teoría desarrolla el modelo rousseauiano de tres modos.

20. *Ibid.*, IV, cap. 2, p. 276 (*ibid.*, p. 108).

En primer lugar, sostiene que debemos hacer posible una mayor implicación del individuo en los procesos de discusión y de toma de decisiones políticas que la que Rousseau permite, y favorecer un mayor respeto por las voces discordantes.

En segundo lugar, supone que es preciso reconsiderar la distinción rousseauiana entre el soberano y el ejecutivo. Tal vez, por razones prácticas, no es posible que todos participemos en cada uno de los procesos de toma de decisiones políticas. Pero tan pronto como abandonamos el supuesto de que hay una voluntad general no existe ya ninguna razón para restringir la toma de decisiones del individuo a cuestiones de legislación. Quizá todos los ciudadanos deberían participar en la toma de decisión de los «decretos particulares» más importantes de la administración, especialmente cuando tenemos presente que para Rousseau corresponde al ejecutivo y no al soberano, declarar la guerra.

Con la ayuda de las tecnologías modernas podrían superarse fácilmente muchas de las dificultades que según Rousseau impiden que haya una democracia más participativa. No es necesario que todo el pueblo se reúna en un mismo sitio, bajo un roble o en la plaza. La televisión interactiva por cable, el correo electrónico y otros medios de la tecnología de la información pueden ser empleados como alternativas a la reunión popular. Cualquier ciudadano puede colgar sus discursos políticos en paneles informativos electrónicos; puede votar apretando un botón. ¡Uno puede cumplir con sus deberes de demócrata sentado cómodamente en su sillón favorito!

Finalmente, los defensores de la democracia participativa defienden que el proceso de toma de decisiones políticas debería llegar realmente «hasta el final». El pueblo debería ser consultado no sólo para resolver cuestiones legislativas, sino también para resolver cualquier asunto que le afecte. De ahí sale la propuesta de implantar el principio democrático de toma de decisiones no sólo en el *forum* público, sino también en el lugar de trabajo, la familia y las restantes instituciones de la sociedad civil. Porque, de qué sirve votar en cuestiones de política industrial si luego los asuntos de preocupación más inmediata —qué ambiente hay en el trabajo, la cuestión de si mañana conservará uno todavía su trabajo— dependen por completo de las decisiones que toma otra persona, a saber, el jefe. Como observó Marx, y como las mujeres han podido comprobar en propia carne, aunque vale la pena luchar por unos derechos políticos iguales, estos derechos no tienen apenas ningún valor si luego en el día a día a uno le tratan desigualitariamente. La eliminación de impedimentos o restricciones legales no conduce necesariamente a la mejora de la posición de nadie.

Los teóricos de la política participativa afirman que sólo hay libertad e igualdad real para todos cuando estamos implicados activa y democráticamente en la resolución de todas las cuestiones que nos preocupan. En su opinión, sólo somos realmente libres cuando participamos en la toma de aquellas decisiones que estructuran todas las esferas de nuestra vida. En relación con el tema de la obligación política que tratamos en el último capítulo, se podría decir que únicamente en una democracia participativa se satisfacen los supuestos voluntaristas de la teoría del contrato social. En una sociedad de este tipo podemos efectivamente pensar que pertenecemos a ella porque contribuimos voluntariamente a mantenerla. Y, en consecuencia, sólo bajo estas condiciones tenemos la obligación de obedecer al estado.

A primera vista, la idea de una política participativa es muy sugestiva. Estamos sujetos a procesos de toma de decisiones nacionales y locales —tenemos que obedecer las leyes—. Sin duda, pues, deberíamos tomar parte en tales procesos. Sólo así, elaborando nosotros mismos las leyes a las que debemos sujetarnos, podremos reconciliar libertad y autoridad. Sin embargo, no es difícil hallar defectos en el sistema propuesto. Cualquier modelo plenamente participativo tendrá que afrontar graves dificultades. Por eso probablemente Rousseau sugirió poner los límites que al final contempla su sistema.

La primera dificultad consiste en que una política plenamente participativa es difícil de concebir, y en la medida en que es concebible, parece estar condenada a ser extraordinariamente ineficiente. John Stuart Mill señaló que así como un grupo es mucho mejor que un solo individuo a la hora de deliberar, un individuo es mucho mejor que un grupo a la hora de actuar. Por lo tanto, si un grupo desea que se implementen sus decisiones debe siempre delegar la tarea de implementarlas a un individuo.

En respuesta a esto, se dirá que en realidad nadie ha propuesto que «todo el pueblo» lleve de algún modo a cabo sus propias instrucciones. Sin duda, es preciso nombrar a administradores. No obstante, todo el pueblo, o al menos todos los afectados, estarán implicados en la toma de decisiones. Por otra parte, sin embargo, aunque sea cierto que los grupos deliberan mejor que los individuos aislados, de ahí no se sigue que cuanto mayor sea el grupo mejor sea la deliberación. En realidad, es probable que un grupo pequeño pero bien selecto delibere mejor que un grupo grande. En los grupos grandes hay ruido, digresiones, confusión. Tal vez jamás haga en él presencia el mejor argumento. Por lo tanto, en una democracia hay sin duda sitio para gente especializada en deliberar, pero no

está claro de qué modo una política plenamente participativa podría acomodar adecuadamente esta gente en su sistema.

El segundo problema es algo más sutil, pero aun así suficientemente evidente. En un mundo imaginario en el que el proceso político está computarizado, cuando llegamos a casa nos encontramos con la lista de cuestiones que hay que resolver ese día. Ahora bien, ¿por qué tenemos que votar este conjunto de cuestiones y no otro? Dicho de otra forma: ¿quién controla la agenda? Esta pregunta no es nada trivial. Muchas veces la persona más poderosa no es la que decide en un sentido u otro, sino la que plantea la cuestión en primer lugar. La política participativa perderá una gran parte de su atractivo si el orden del día tiene que ser establecido por una persona nombrada oficialmente.

Como réplica a esto se dirá que la agenda puede ser establecida por «el pueblo». El pueblo decidirá por votación sobre qué asuntos hay que votar: ¿Pero cómo se establecerá la agenda de este encuentro preliminar? ¿Por votación? etc. La idea de que es posible tener una política participativa a todos los niveles empieza a parecer ingenua e incluso incoherente.

Sin duda, existen formas de soslayar esta dificultad. Tal vez podamos nombrar mediante sorteo un «presidente del día» encargado de establecer la agenda del día. Tras una breve reflexión, sin embargo, la ausencia de continuidad de este sistema no parece ser sino una receta para el desastre. La opinión de Rousseau de que una sociedad funcionará mejor cuando el pueblo deba tomar pocas decisiones empieza en conjunto a ser más y más atractiva. Con todo, Rousseau no dijo gr̃an cosa sobre el problema del establecimiento de agenda. Lo más que hizo fue proponer que se excluyera del derecho a voto a aquellos que redactasen los borradores de leyes sobre los cuales hubiera que votar. Pero con esta propuesta parece defenderse la existencia de una poderosa e independiente burocracia apolítica, y esto queda muy lejos del ideal de la participación.

Finalmente, el problema más obvio ya ha sido señalado por Rousseau. Oscar Wilde dijo que «el problema del socialismo es que nos quitaría demasiadas noches». Muchos críticos de la democracia participativa han dicho que estas palabras son especialmente pertinentes en este contexto. La idea central es que a la vez que nos interesa involucrarnos activamente en los procesos de toma de decisiones que nos conciernen, nos interesan muchas otras cosas. No es de cajón que debemos dejar de lado cosas que valoramos —escuchar música, hablar con los amigos y la familia, hasta incluso mirar la televisión— para poder tomar parte en cada una de las decisiones que nos afectan. Y cuando la participación política incluye

además el lugar de trabajo, la tarea participativa no sólo parece quitarnos muchas noches sino también muchos días. Al proclamar que todos debemos tener el mismo papel activo en política, corremos el riesgo de, cuando no de morir de hambre, sí al menos de perder muchos días de trabajo productivo.

En resumen, aunque la idea de una democracia participativa sea muy atractiva, es sumamente difícil pensar que podremos hacerla funcionar lo bastante bien como para que valga la pena crearla. Una sociedad participativa es muy deseable desde el punto de vista de la preservación de la libertad y la igualdad, pero no parece ser tan deseable desde el punto de vista de la promoción de la prosperidad y de la posibilidad de realizar los planes de vida que uno tiene. ¿Se puede mejorar?

Democracia representativa

Debe procurarse que la participación en todo sea tan grande como lo permita el grado de cultura de la comunidad; y que, finalmente, no puede exigirse menos que la admisión de todos a una parte de la soberanía. Pero puesto que en toda comunidad que exceda los límites de una pequeña población nadie puede participar personalmente sino de una porción muy pequeña de los asuntos públicos, el tipo ideal de un gobierno perfecto es el gobierno representativo.²¹

Cualquier sistema de gobierno —también la democracia participativa más radical— precisa de administradores a fin de ejecutar un programa político. El pueblo en su conjunto no puede llevar a cabo las decisiones que él mismo toma. La cuestión aquí es qué poderes cabe dar a estos administradores. En el modelo estándar de la democracia participativa, la presunción es que debe darse muy poco poder a los administradores y reservar el máximo poder posible para el pueblo. En el otro extremo, en el sistema de Platón, el pueblo no cuenta para nada y los administradores —los guardianes— tienen en sus manos todo el poder. Rousseau resolvió el asunto en un tercer sentido: el pueblo hace las leyes y los administradores las ejecutan. Pero todavía queda otro modelo disponible, un modelo que nos es más familiar: el pueblo elige a unos representantes, y luego estos representantes hacen las leyes y las ejecutan. Ésta es la idea de la democracia representativa, tal como la defendió Mill.

21. Mill, *Representative Government*, 217-218 (John Stuart Mill, *Del Gobierno representativo*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 43).

Según Mill, la democracia representativa hará posible que la democracia pueda sobrevivir en el mundo moderno. Para llegar a comprender por qué afirmó Mill algo así, debemos considerar primero qué entendía Mill por la función adecuada de un gobierno. ¿Cuáles son los objetivos de un gobierno? Según Mill, un gobierno tiene dos objetivos: «mejorar» a los ciudadanos, y administrar los asuntos públicos. Por consiguiente, los gobiernos han de ser juzgados en primer lugar por los efectos que tienen sobre los individuos, en el sentido de si les mejoran moral e intelectualmente o no; y en segundo lugar han de ser juzgados por el grado de eficiencia con el que llevan los asuntos de interés público. Con respecto a esto último, Mill reconoce que un gobierno consta de muchas ramas —la jurisprudencia, la legislación civil y penal, la política financiera y económica— y que cada una de estas ramas posee sus propios criterios de éxito y fracaso. Aunque para Mill existe un criterio último que sirve para todas ellas —en qué medida promueven la felicidad general—, ahora no necesitamos detenernos en esta afirmación para poder continuar con el argumento principal que venimos desarrollando.

No es ninguna sorpresa oír decir que los gobiernos deberían llevar los asuntos de la sociedad eficientemente. Sin embargo, el otro objetivo que atribuye Mill a los gobiernos es más controvertido. ¿Tienen los gobiernos realmente el deber, o tan siquiera el derecho, de preocuparse por la conducta moral de sus ciudadanos? Uno de los aspectos característicos del liberalismo moderno es sostener que la calidad moral de los ciudadanos no incumbe en absoluto a los gobiernos. Por eso es tan extraño que Mill —uno de los fundadores de la teoría liberal moderna— haga tal afirmación. Pero ahora dejaremos esta cuestión de lado, puesto que la retomaremos más detenidamente tanto en el siguiente como en el último capítulo.

Mill piensa que es fácil mostrar las ventajas de su sistema sobre el sistema que él llama despotismo benévolo o monarquía absoluta —en el cual cabría incluir al gobierno de guardianes de Platón—. Mill reconoce ciertamente que un déspota puede realizar la función administrativa del gobierno, pero a continuación añade que no tan bien como una democracia. Sin embargo, su principal argumento en contra del despotismo se centra en el tipo de seres humanos que este régimen con toda probabilidad producirá.

La tesis de Mill es que el despotismo conduce a la pasividad y a la inacción, puesto que produce personas que nunca han tenido la necesidad de informarse acerca de los asuntos del estado y de aprender a considerarlos. Esto perjudica no sólo a los individuos sino también a la probable prosperidad del estado. «Privada a un

hombre de que haga algo por su país y no se cuidará de él para nada.»²² Por otro lado, si los sujetos se informan y se educan sobre los asuntos del estado, y toman una parte activa en ellos, entonces no tardarán en mostrar su descontento con respecto a su estado de sujeción.

Si nos piden más pruebas de las ventajas de la democracia, dice Mill, sólo tenemos que responderles lo siguiente:

Comparad los estados libres del mundo, mientras conservaron su libertad, con los súbditos contemporáneos del despotismo oligárquico o monárquico; las ciudades griegas con las satrapías persas; las repúblicas italianas y las ciudades libres de Flandes y Alemania con las monarquías feudales de Europa: Suiza, Holanda e Inglaterra, con Austria o Francia, antes de la Revolución. Su mayor prosperidad es un hecho demasiado evidente para haber sido nunca negado, mientras que su superioridad desde el punto de vista de buen gobierno y de las relaciones sociales está probado por esa misma prosperidad y brilla, además, en cada página de su historia.²³

El supuesto clave de Mill es que los seres humanos solamente florecen en condiciones de independencia. Para evitar la opresión y convertir sus vidas en algo valioso necesitan poder cuidarse y depender de sí mismos. Por eso está Mill tan seguro de que todos los ciudadanos deben jugar un papel en el ejercicio de la soberanía.

¿Pero a qué corresponde ese ejercicio de la soberanía? No se trata, arguye Mill, de implantar una democracia directa. Si estuviera acorralado entre la espada y la pared, tal vez entonces Mill concedería que la democracia directa es el mejor sistema para mejorar a los ciudadanos, tanto moral como intelectualmente; pero eso no quita que en términos de eficiencia esa forma de gobierno sea un desastre. Un argumento consiste en decir simplemente que las sociedades modernas son demasiado grandes como para que la democracia directa sea posible. Pero tiene más peso el argumento que dice —en unas palabras no muy lejanas a las de Platón— que las cosas irán muy mal si dejamos que el pueblo ejerza demasiada influencia sobre los administradores expertos que se han nombrado.

Hablando con propiedad, puede decirse que en este caso la inexperiencia juzgaría a la experiencia; la ignorancia, al saber. La ignorancia, que nunca sospecha la existencia de lo que no conoce, es tan

22. *Ibíd.*, 204 (*ibíd.*, p. 32).

23. *Ibíd.*, 210 (*ibíd.*, p. 37).

ligera como orgullosa, y mira con descuido, ya que no con cólera, toda pretensión más digna de estima que la suya.²⁴

Sin embargo, los críticos de la democracia representativa arguyen que este paso argumentativo no es tanto un movimiento sensato de la democracia directa hacia el realismo, cuanto un movimiento enfermizo de alejamiento respecto de la democracia. Tal es sin duda la opinión de Rousseau (recordemos sus comentarios sobre «el pueblo de Inglaterra»). ¿Es cierto que la democracia representativa no es más que un fraude tras el cual acecha una dictadura electiva? Si es cierto, entonces no es posible recomendar la democracia representativa como un sistema que iguala el poder entre los ciudadanos o que presupone y amplía el desarrollo moral e intelectual de los ciudadanos.

Mill aceptaría que la democracia representativa puede fracasar en la consecución de sus objetivos. Pero a la vez ansía proponer un sistema que funcione mejor. En concreto, subraya especialmente la importancia de educar a los ciudadanos para la ciudadanía. El medio más eficaz de conseguir este fin consiste en hacer participar a la gente en los asuntos públicos. Sin embargo, esto no significa, por supuesto, que cada uno tenga que participar en el gobierno nacional; hay otras alternativas. Así, por ejemplo, Mill insiste en la importancia de tomar parte en los jurados populares o en el gobierno local, puesto que para realizar tales cometidos se precisan unas determinadas aptitudes que difícilmente adquirirán «aquellos, cuya vida está limitada a vender mercancías o manejar la pluma detrás de un mostrador».²⁵ -

No obstante, con sólo esta participación no se garantizan las ventajas de la democracia representativa. Mill identifica toda una serie de amenazas a la democracia. Una de ellas es la posibilidad de que el sistema aliente a personas inadecuadas o sin mérito a luchar para conseguir un cargo electivo. Mill está de acuerdo con Platón en que las personas mejor preparadas para gobernar son justamente aquellas personas que probablemente menos querrán hacerlo. O dicho al revés: las cualidades que más probablemente conducirán al éxito en política —la adulación, la duplicidad, la manipulación— son las cualidades que menos deseamos ver en nuestros gobernantes.

Así pues, la democracia representativa debe hacer frente al problema que ya surgió con el régimen de guardianes de Platón: cómo

24. *Ibíd.*, 232 (*ibíd.*, p. 58).

25. *Ibíd.*, 217 (*ibíd.*, p. 43).

protegermos de los líderes indeseables que podrían obtener el poder. Este problema fue tratado en detalle en los *Artículos federalistas* que escribieron James Madison, Alexander Hamilton (1757-1804) y John Jay (1745-1829) y que publicaron en diversos periódicos locales de Nueva York bajo el seudónimo de «Publius» a lo largo de diez meses, entre 1787 y 1788. Estos artículos se escribieron para convencer a los votantes del estado de Nueva York de que ratificaran con su voto la nueva Constitución de los Estados Unidos. Los federalistas defendían lo que ellos llamaban la «república», palabra con la cual se referían más o menos a lo que nosotros hemos venido en llamar democracia representativa. Por otro lado, algunos antifederalistas estaban a favor de soluciones democráticas participativas y planteaban a los federalistas el problema de cómo salvaguardar la democracia representativa de caer en una tiranía electiva. La principal propuesta de los federalistas con respecto a este problema fue adoptar la idea de la «separación de poderes» presente en John Locke y Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755). Éstos habían propuesto que las funciones legislativa, ejecutiva y judicial del gobierno recayeran en manos distintas e independientes. En teoría, con esto se pretendía conseguir que las actividades de cualquiera de estas tres ramas del gobierno fueran controladas por las otras dos y así proteger al pueblo de la corrupción de sus gobernantes.

Mill acepta que es preciso dispersar el poder a través de todas las agencias del estado y crear así un sistema de «frenos y equilibrios», a fin de que aquellos individuos excesivamente ambiciosos tengan pocas posibilidades de aprovecharse de su poder. Pero además de eso sugiere otras medidas para impedir abusos en el proceso democrático. Por ejemplo, propone que se ponga un límite al dinero que una persona puede gastar en una campaña electoral. ¿Cómo podríamos confiar en alguien que está dispuesto a pagar una gran cantidad de dinero para ganar unas elecciones? Esta persona querrá sin duda recuperar luego su inversión. En segundo lugar, Mill propone —algo sorprendentemente— que los miembros del gobierno no perciban ninguna paga. Si no, un escaño en la cámara se convertirá «en el objetivo de todos los aventureros de baja estofa».²⁶ Aquellos individuos que no posean recursos propios, pero sean capaces y aptos a los ojos de cualquiera, pueden recibir donativos privados por parte de sus contribuyentes.

El principal escollo del gobierno representativo, sin embargo, es

26. *Ibid.*, 311 (*ibid.*, p. 133).

la posible conducta de los votantes. Para Mill es vital que los votantes voten de acuerdo con sus ideas del interés general; es decir, voten a favor del candidato que en su opinión tiene mayores probabilidades de mejorar a la ciudadanía y administrar con más eficiencia los asuntos del país en interés de todos. Para ilustrar esta idea emplea una analogía con el jurado popular:

No se le debe entregar éste [su voto] para que lo ejerza a su capricho: sus deseos personales en nada deben influir en su conducta, como no influyen en el veredicto de un jurado. Se trata estrictamente de un deber: el elector está obligado a votar según su opinión más acertada y concienzuda del bien público.²⁷

De ahí la gran importancia que Mill otorga a los jurados populares como una forma de participación. Tal participación educa a los votantes ofreciéndoles una preparación muy concentrada y destilada para la democracia.

La preocupación de Mill es que un votante «ejerza indignamente su derecho atendiendo a su interés personal o al de su clase, o a impulsos de otro sentimiento parecido»²⁸. Asimismo puede ocurrir que los votantes sean tan ignorantes que no perciban correctamente en qué consiste el bien público.

Uno de los remedios que Mill propone para hacer frente al primero de estos problemas es votar públicamente en lugar de hacerlo mediante voto secreto. Como la gente tiene el deber de votar favoreciendo el bien público, es razonable que a uno le puedan pedir cuentas por su voto. Por consiguiente las votaciones deberían quedar registradas públicamente. De este modo la desaprobación pública ayudaría a que la gente no votara para favorecer su propio interés. El problema aquí, tal como Mill reconoce, es el peligro de la coerción. El voto secreto se introdujo precisamente para evitar que algunos individuos poderosos de la localidad presionaran a la gente —especialmente a sus empleados— para que votara en un sentido determinado, bajo amenaza de perder el trabajo u otros favores en caso de desobedecer las instrucciones. El voto secreto convierte en vana la amenaza: con el voto secreto nadie puede saber a quién ha dado uno su voto. Mill cree ingenuamente que este peligro es menor que la posibilidad de un voto «infame» o autointeresado que distorsionaría la votación. La opinión de Mill aquí es sin duda muy cuestionable.

27. *Ibíd.*, 299 (*ibíd.*, p. 123).

28. *Ibíd.*, 302 (*ibíd.*, p. 125).

El otro remedio —para impedir los efectos distorsionadores de los intereses personales o de clase— también conseguirá, espera Mill, neutralizar la influencia de la estupidez y la ignorancia. Éste consiste en que ciertas personas queden excluidas del derecho a voto, al menos temporalmente. Entre ellas cabe incluir a los que son incapaces de «leer, escribir y realizar las operaciones más corrientes de aritmética». Y añade:

Aun en este caso me parece que la asistencia de la parroquia debería ser una exclusión para quien la recibe. Quien no puede sostenerse por su trabajo no tiene derecho a servirse del dinero de otro. Desde que llega al extremo de depender para su subsistencia de los demás miembros de la comunidad abdica su derecho a ser tratado bajo un pie de igualdad con ellos.²⁹

La otra cara de la moneda es que si bien cualquiera que satisfaga las condiciones de Mill tiene derecho a ser escuchado, «¿deben ser iguales estos votos? He aquí una proposición totalmente diferente». ³⁰ Mill sostiene que las personas que están particularmente bien cualificadas para juzgar adecuadamente la realidad deberían tener más de un voto. Según él, aquellas personas mejor educadas o más inteligentes deberían ser favorecidas con dos o más votos (aparte de esto, no da detalles precisos).

La mayor preocupación de Mill es que las personas pobres y sin educación —la mayoría numérica— cometan un terrible error por ignorancia o interés de clase. Que elijan a un gobierno que pretenda mejorar la situación de los trabajadores subiendo los impuestos a los ricos, protegiendo de la competencia a las industrias nacionales, reduciendo la incertidumbre en el trabajo, etc. El argumento de Mill en contra de esto es que de este modo sólo conseguirán quitar empuje a la actividad económica e industrial y desalentar el ahorro y la inversión, de forma que al final todos —incluidos los trabajadores— saldrán perdiendo. Los trabajadores están equivocados sobre dónde están sus propios intereses, pero pertenecen a la mayoría, y por lo tanto podrían conducir el país al desastre.

En el capítulo 5 volveremos a tratar la cuestión de la distribución justa de la propiedad. Los detalles del problema no son importantes para el presente argumento. La idea principal consiste simplemente en que Mill desea asegurarse de que la democracia representativa posea determinadas salvaguardias que impidan que

29. *Ibid.*, 282 (*ibid.*, p. 105).

30. *Ibid.*, 283 (*ibid.*, p. 106).

ésta caiga bajo los dictados de la estupidez y los intereses de clase. La aproximación de Mill a la democracia se basa principalmente en razones instrumentales y en la identificación de las medidas que es preciso adoptar en caso de que exista el peligro de que surjan consecuencias indeseables.

¿Es posible lograr el fin que Mill se propone con el voto plural y la parcial exclusión del derecho a voto? Tal vez; pero aquí hay una cierta tensión en su pensamiento. A fin de proteger a la industria podríamos disponer la votación de tal forma que favoreciera o bien a los ricos o a las personas con educación (esto cree Mill). Él prefiere esta segunda opción porque considera vital que aquellos que sólo tienen un voto puedan aceptar el razonamiento que favorece a otros con más de uno. De suerte que la persona sin educación concede que la persona con educación «entiende el asunto mejor que ella... [y no le sorprende, sino, antes bien], le parece, de acuerdo con la marcha ordinaria de las cosas en cualquier otro orden de intereses, que la opinión de ésta sea tenida en más que la suya propia».³¹ Pero comparemos este argumento con otro:

... observaré que si el votante estima con tanta justicia su aptitud, y desea realmente entregar a otra persona en quien tiene confianza el peso de decidir, no es preciso que haya ninguna disposición constitucional a tal efecto, basta con que el votante pregunte en privado a esa persona de su confianza por quién ha de votar.³²

Esta observación, hecha apenas diez páginas después de la primera, aparece en el contexto de la discusión de la propuesta sobre si debiera haber dos fases en cada elección: primero votamos a un grupo de electores y éstos luego se encargan de elegir a los miembros del parlamento. Mill dedica poco tiempo a tratar esta sugerencia. Piensa que la única justificación posible es que tal vez deberíamos dejar que decisiones tan importantes como la de elegir a nuestros gobernantes las tomaran aquellos que todos reconocemos como sabios. La respuesta de Mill es que si realmente pensamos que estas personas son sabias, entonces tan sólo necesitamos preguntarles qué debemos votar y seguir sus instrucciones. Los críticos de Mill han formulado la misma réplica a su propuesta de voto plural. Si las personas sin educación veneran a las personas con educación, entonces no es necesario dar a estos últimos ningún voto extra, porque los que no tienen educación pueden seguir simplemente

31. *Ibid.*, 284 (*ibid.*, p. 107).

32. *Ibid.*, 294 (*ibid.*, p. 118).

sus opiniones. Pero si no respetan sus opiniones, entonces tampoco estarán de acuerdo con el voto plural. El voto plural es o bien innecesario o bien injustificado.

PROTECCIÓN DE LA MINORÍA

Aunque el caso que acabamos de discutir es un caso en el que, según Mill, la mayoría ignorante terminará perjudicándose a sí misma yendo detrás de lo que erróneamente piensa que es su interés de clase, este tipo de ejemplo plantea quizá el principal problema que inquietaba a Mill acerca de la democracia: el lugar de la minoría que ha perdido en las elecciones. Como hemos visto, Mill está especialmente preocupado por evitar la «tiranía de la mayoría». Por supuesto, la mayoría de nosotros es capaz de aceptar formar parte del equipo perdedor de vez en cuando. Sin embargo, en ocasiones, habrá mayorías inalterables que ganarán votación tras votación dejando al grupo minoritario permanentemente derrotado e ignorado. Por eso, en *El Gobierno representativo*, Mill hace grandes esfuerzos para garantizar a las minorías una representación en el parlamento. Proclama estar a favor de un sistema de representación proporcional muy sofisticado y complicado (y posiblemente incoherente) que permitiría a una persona transferir su voto a un candidato de otro distrito electoral en caso de que su candidato preferido le fallara. Con éste y otros medios semejantes deberíamos ser capaces de asegurar la representación de muchas minorías en el parlamento.

No obstante, una cosa es la representación y otra la protección. Una minoría representada en el parlamento todavía puede ser derrotada en el parlamento. Pero entonces las medidas propuestas no tendrán los efectos esperados. Aunque la minoría esté representada, todavía será posible que bajo un sistema de gobierno basado en la mayoría haya opresión por razones de clase, raza o religión. El único modo de asegurarnos que esto no ocurra, en un sistema democrático, es dar muchos más votos a las personas moralmente más ilustradas. Pero esto nos devuelve a una posición cercana a la de Platón.

De hecho, la solución de Mill a este problema —como veremos en el próximo capítulo— consiste en restringir la esfera legítima de la actividad del gobierno. Hay ciertos temas que simplemente no son de la incumbencia del gobierno o de la mayoría. Por lo tanto, el gobierno no puede entrometerse en determinados aspectos de la vida de las personas; los individuos tienen determinados derechos y libertades en los cuales el gobierno no puede interferirse.

Sin embargo, a modo de valoración final del modelo de democracia de Mill, podemos observar que éste sufre de una versión del mismo tipo de tensión que tenía el sistema de Rousseau. El problema con la solución de Rousseau estriba en que sólo podemos esperar que la democracia dé lugar a decisiones acordes con la voluntad general si restringimos severamente la libertad de los ciudadanos. Dicho de otro modo, para justificar la democracia instrumentalmente es preciso renunciar a la deseada consecución de las virtudes gemelas de la libertad y la igualdad. Mill sacrifica la igualdad en beneficio de la libertad. Así como algunos ciudadanos, por razones educativas y económicas, quedan excluidos del derecho a voto, otros obtienen más de un voto. El sistema de Mill se decanta más hacia Platón de lo que él mismo está dispuesto a admitir. Quizá Mill debería haber tenido más fe en las capacidades y virtudes de la gente pobre sin educación. O tal vez cualquier sistema democrático está condenado al compromiso.

Conclusión

Uno de los resultados de nuestra discusión es que existen pocas probabilidades de hallar una defensa instrumental de la democracia que a la vez incorpore los valores de la igualdad y la libertad en un sistema factible. Además, por mucho que limitemos la libertad y la igualdad, no hay ninguna razón para creer que las democracias toman necesariamente mejores decisiones que los otros tipos de sistemas políticos. De hecho es posible concebir sistemas que aúnen una amplia investigación de mercado con una dirección por parte de sabios administradores que casi con total seguridad funcionarían mejor. Sin embargo, hay poca gente dispuesta a renunciar a la democracia por estas razones. ¿Por qué?

Naturalmente, la respuesta debe ser que para nosotros la democracia no tiene valor solamente como un procedimiento de toma de decisiones, sino por otra razón al menos. ¿Pero cuál es esta razón? Consideremos, por ejemplo, las elecciones de 1994 en Sudáfrica. La realización de estas elecciones —el hecho de que tuvieran lugar, más incluso que su resultado— fue celebrada en todo el mundo. Era la primera vez que los sudafricanos negros gozaban del derecho de votar. Pero ¿por qué se consideraba esto tan importante? Por supuesto, el motivo de celebración no consistía solamente en que ahora los sudafricanos negros tendrían más posibilidades de ser tratados con justicia que en el pasado, aunque esta razón formaba, sin duda, parte de la alegría colectiva. Antes bien, parece que lo más

importante era que el mero hecho de tener voto constituía un modo de dejar constancia de que finalmente se reconocía que los ciudadanos sudafricanos negros también eran dignos de respeto. El hecho de que la gente tenga derecho a voto denota un determinado valor simbólico o expresivo. En este caso, simboliza que, en un aspecto al menos, los ciudadanos sudafricanos negros y blancos están políticamente en pie de igualdad. Tener derecho a votar, pues, parece importante independientemente de lo que la gente haga luego con su voto.

Para ver esto mismo en otro contexto, consideremos el argumento comúnmente utilizado a principios del siglo XX para negar el voto a las mujeres. Muchas veces se decía que las mujeres no necesitaban votar porque los intereses de las mujeres casadas coincidían con los de sus maridos, y los intereses de las mujeres solteras coincidían con los de sus padres. Hay tantos errores en este argumento que es difícil saber por dónde empezar. Presentemos tan sólo algunas objeciones. En primer lugar, ¿por qué una persona no puede dejar constancia de sus propios intereses? Por otro lado, en segundo lugar, aun cuando las cosas fueran simplemente así, ¿por qué constituiría esto una razón para dar el voto a los hombres y negárselo a las mujeres, y no al revés? En tercer lugar, tal vez la suposición sea falsa. ¿Por qué deberíamos suponer que las mujeres tienen los mismos intereses que sus padres o maridos? La cuarta objeción es la más contundente. Tengan o no las mujeres los mismos intereses que los hombres, es insultante y degradante dar un voto a los hombres y negárselo a las mujeres. El sufragio universal es una forma de expresar la idea de que pensamos que a las mujeres, al igual que a los hombres, se les debe un respeto como ciudadanas.

Decir que todos los que tienen derecho a voto han de ser respetados como ciudadanos es una cosa. ¿Pero es preciso añadir además de eso que a todos los ciudadanos se les debe un igual respeto o han de ser respetados como iguales? Acabamos de ver una propuesta según la cual a pesar de que en principio todos tenemos voz y voto, a veces es necesario retirar este derecho a algunos individuos y dar a otros más de un voto. Tal es la propuesta del voto plural de John Stuart Mill. Vale la pena observar que ningún eminente pensador parece haber estado de acuerdo con Mill en esto. Pocos han sentido la necesidad siquiera de ofrecer argumentos para reforzar su desacuerdo. ¿Por qué? Pues porque la propuesta de Mill no respeta la idea de que la democracia es un modo de expresar un *igual* respeto para todos. Quizá por esto retiramos el derecho de voto a los criminales: con su conducta han perdido el derecho a un igual respeto.

¿Puede decirse alguna cosa más en defensa del tipo de sistema democrático que tenemos actualmente? Tal vez lo mejor que podemos añadir sea lo siguiente. Tenemos que aceptar que, en el mundo contemporáneo, sin estructuras de autoridad coercitivas no sería posible sobrevivir. Ahora bien, si tales estructuras existen, entonces es preciso que haya personas que ocupen los lugares pertinentes en ellas: es decir, que haya gobernantes. En siglos pasados, tal vez los seres humanos hayan estado dispuestos a aceptar la idea de que algunas personas gobiernan merced a un supuesto derecho natural. Quizá hayan creído que estas personas fueron nombradas por Dios para ocupar el cargo. Pero actualmente ya no podemos aceptar razonamientos de este tipo. Ahora sólo aceptamos que unos individuos tienen derecho a gobernar si han sido nombrados por el pueblo y pueden ser destituidos por el pueblo. Es decir, la democracia nos permite responder de un modo aceptable la pregunta «¿por qué deberían gobernar éstos?» o «¿qué es lo que convierte en legítimo su gobierno?». Naturalmente, por medios democráticos también podemos ejercer algún tipo de control sobre la conducta de nuestros gobernantes. Tal vez esto sea lo máximo a lo que podemos aspirar, tanto en términos de estructura política cuanto en términos de defensa última de la democracia moderna.